

La rationalité et ses autres

Fatima Doumbia

*Université Félix Houphouët-Boigny
Département de Philosophie
fatima.doumbia@aol.fr*

Résumé

Le présupposé qui se tient derrière le dialogue des rationalités, cher à notre époque, est qu'il existe plusieurs rationalités. Or, une telle conception ne va pas sans poser quelques difficultés d'ordre logique, théoriques et pratiques se rapportant au domaine de la vérité et de l'agir dès lors qu'une rationalité en rencontre une autre, différente. C'est donc le sens du même et de l'autre que nous étudierons afin de savoir ce qui se cache derrière cette pluralité de rationalités.

Mots clés : Irrationalité, rationalités, rencontre, universel, vérité.

Introduction

À notre époque où chacun proclame une particularité qui découlerait d'un certain type de rationalité, nous sommes en droit de nous demander alors s'il existe une pluralité de rationalités. Mais, une telle affirmation ne va pas sans soulever quelques difficultés. La première consisterait à ne plus établir de lien entre rationalité et vérité, et la deuxième à affirmer qu'il existe autant de vérités que de rationalités. Les deux problèmes que pose ce sujet concernent dès lors le rapport à la connaissance (puisque la rationalité est ce qui doit permettre d'y arriver) et le rapport à la réalité (le but de cette connaissance étant de saisir cette réalité afin de

savoir comment s’y déterminer). Cette pluralité de rationalités concerne-t-elle alors ses modes de donation ou fonde-t-elle des différences de nature ? Se demander quel sens donner à ces différences est ce qui permet d’en arriver à la question de l’Autre.

L’Autre n’étant autre que relativement à un même, donc une norme, parler de l’Autre, est-ce parler d’un autre côté, d’un autre versant, l’autre face d’une même chose ou, cela revient-il à l’expulser d’un territoire connu et délimité en en faisant un étranger, un inconnu, non connaissable ou une énigme, un inconnu connaissable ? Il me reviendra alors de déterminer l’espace, le territoire de cet inconnu qui m’est étrange car étranger que je ne connais pas et en lequel je me reconnais car il a comme moi, un visage. Le versant, comme ce qui montre une autre face, un visage différent de la chose peut amener à ne pas reconnaître cette chose, et le territoire étranger peut être ce qui n’appartient plus au domaine de la raison et donc être ce dont on ne reconnaît pas l’identité.

Dès lors, la question qui se pose est de savoir comment accepter des rationalités plurielles sans tomber dans les illusions de la raison qu’est par exemple l’illusion religieuse afin que le dialogue de ces rationalités ne prenne pas le sens d’un affrontement d’illusions. Nous sommes engagés dans un problème dont l’enjeu est évident, celui de la reconnaissance comme connaissance supplémentaire de l’Autre et connaissance acceptée d’une autre réalité.

1. La rationalité plurielle

1.1. La rationalité logique

La rationalité, qu’il s’agisse de la connaissance ou du comportement, est le produit d’un raisonnement, c’est-à-dire un résultat qui provient d’un usage de la raison. Cette raison

est universelle en ce que la tradition philosophique la reconnaît comme caractéristique de l'homme. Elle est le propre de l'homme, cette chose la mieux partagée que Descartes nomme bon sens. Kant, en la distinguant en entendement et raison, lui confère deux sens différents selon qu'il est question de la capacité de saisir des rapports, de relier entre elles des prémisses suivant des principes ou de celle de déduire des conclusions à partir de prémisses. Dans le langage commun, être rationnel se comprend souvent comme être logique. La rationalité découle de cette pensée qui applique correctement les lois de la logique qui ont été pendant longtemps lois du raisonnement. La logique est pour Kant (1987, p. 110) le principe de rationalité.

La logique à son tour peut être envisagée sous deux points de vue : ou comme logique de l'usage de l'entendement en général, ou comme logique de son usage particulier. La première contient des règles absolument nécessaires de la pensée, sans lesquelles il n'y a aucun usage possible de l'entendement, et par conséquent elle envisage cette faculté indépendamment de la diversité des objets auxquels elle peut s'appliquer.

C'est la question du fondement de la connaissance et des jugements que va poser Kant, c'est-à-dire la valeur des représentations en rapport avec la vérité et non leur cause. Bien que des différences notables éloignent la pensée de Kant de celle de Frege par exemple, c'est la logique qui, chez ces auteurs, fournit les règles de la rationalité, pensée comme ce qui est en vue de la vérité. La logique est pour G. Frege (2014) la science qui donne les principes de l'inférence pour une pensée correcte.

L'identification de la logique à la pensée, comme art s'est constituée notamment avec Frege pour apporter de la rigueur à la preuve. Si l'on peut avec lui comparer la logique à un langage, celui-ci, à la différence du langage naturel n'est pas

destiné à la communication, à l'action, mais au raisonnement. C'est justement la recherche de l'exactitude, de la rigueur dans le raisonnement qui amène à quitter le langage naturel, imprécis pour lui substituer le langage logique. On voit ainsi se dessiner la dépendance de la vérité à des lois et non au sujet.

Pour Wittgenstein, il existe une correspondance entre la proposition et la vérité, la proposition vraie étant celle qui correspond à la réalité. On peut toutefois convenir avec les pragmatiques que :

[. . .] la vérité doit être plus, ou autre chose, qu'une pure et simple correspondance métaphysique entre, d'un côté, des croyances, des jugements, des énoncés ou des théories et, de l'autre, des choses, des événements ou des faits (B. Gaultier, 2016, p. 39).

Cependant, si le raisonnement s'insère dans un enchaînement de propositions en suivant des principes, il s'insère également dans un contexte de circonstances, causes, conséquences. Si la rationalité a longtemps été admise uniquement comme conceptuelle, on reconnaît aujourd'hui des rationalités non conceptuelles comme des rationalités, à l'image de la rationalité dite symbolique. Ce qui était naguère pensé comme n'appartenant pas au territoire de la raison et de la rationalité (celle-ci étant unique), a, entre autres, par la philosophie de Senghor, puis, par l'effort de ce que l'on a appelé les études postcoloniales, donné une autre dimension à la rationalité en ouvrant ses possibilités et ses contenus.

1.2. La rationalité intuitive

Ce qu'il y a, au fond, derrière ce pluriel de la rationalité, est une remise en cause de son unicité. On peut voir en ce pluriel une critique de la vision occidentale n'ayant, pendant longtemps, admise comme rationalité que ce qui était conforme à

sa rationalité, toutes les autres n'étant alors que des formes non encore abouties, insuffisantes, sous-développées de celle-ci. Or, cette saisie du monde en termes dualistes empêche de le comprendre dans la totalité en le fragmentant. Écoutons Senghor (1977, p. 92), car, qui, mieux que lui, a su expliquer cette autre saisie du monde, saisie totale d'un monde, saisie chaleureuse, nous dit-il.

Le Blanc européen tient l'objet à distance ; il le regarde, le tue – du moins le dompte pour l'utiliser. Le Nègro-Africain sent l'objet, en épouse les ondes et les contours, puis, dans un acte d'amour, se l'assimile pour le connaître pour le connaître profondément. Là où la raison discursive, la *raison-œil* du Blanc s'arrête aux apparences de l'objet, la raison intuitive, la raison-étreinte du Nègre, par-delà le visible, va jusqu'à la sous-réalité de l'objet, pour, au-delà du signe, en saisir le sens. [. . .] Il reste que tous les deux sont des hommes de raison, des *Homines sapientes*, mais pas de la même manière.

L'ordre ancien enterré selon Senghor est celui où régnait la raison discursive, l'ordre nouveau celui où est prise en compte la raison intuitive en philosophie avec Bergson, en art avec Picasso, etc. (le cubisme, l'impressionnisme, le fauvisme), en poésie avec Rimbaud et même dans les sciences exactes avec Einstein qui souligne le rôle de l'émotion mystique, de l'intuition, dans la découverte. L'intuition, en liant l'émotion non à la sensibilité mais à l'âme, donc à l'intelligible, est un mode de connaissance direct et synthétique alors que la raison discursive est un mode de connaissance explicatif et analytique, nous dit Senghor. Raison intuitive et raison discursive participent donc de la connaissance du monde par le rationnel. Dans *Liberté 1* (1964, pp. 202-203), Senghor écrit :

C'est dire que le nègre n'est pas dénué de raison comme

on a voulu me le faire dire. Mais sa raison n'est pas discursive ; elle est synthétique. Elle n'est pas antagoniste ; elle est sympathique. C'est un autre mode de connaissance. La raison nègre n'appauvrit pas les choses, elle ne les moule pas en des schèmes rigides, éliminant les sucs et les sèves ; elle se coule dans les artères des choses, elle en éprouve tous les contours pour se loger au cœur vivant du réel. La raison européenne est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation.

Il s'agit avec Senghor de comprendre le sens de ces deux modes de connaissance qui sont des modes de construction et de transformation du monde.

Chez Kant, nous l'avons vu, le rationnel s'applique à un ensemble de propositions ne dépendant pas des circonstances, c'est-à-dire d'influences externes, culturelles, mais de la démarche spéculative rattachée à la raison théorique au sens d'universaliste. Les cinq catégories logiques que Kant formule pour traduire cet universalisme de la raison, la causalité, l'espace, le temps, la personne et l'objet, ne dépendent ni d'une culture ni d'un homme particulier ni d'un contexte quelconque. Tout ce qui ne se réfère pas au propositionnel dans la relation directe et logique entre un sujet et son prédicat sera renvoyé dans l'illogique.

Pourtant, ces mêmes catégories peuvent avoir un sens différent, nous dit B. Mvé-Ondo (2007, p. 145) en précisant que la causalité généralisée peut exister en lieu et place de la causalité mécanique, l'espace pensé comme neutre et inanimé devient ici un réceptacle de forces agissantes qui est investi par des puissances invisibles, une dimension dont l'homme ne doit pas troubler l'ordre. Quant au temps, il est aussi considéré, mais non plus comme libre mais prédestiné. La personne, elle, « n'est pas un être séparé, mais un personnage social inscrit dans des réseaux d'appartenances variées ».

Ainsi, ce sur quoi nous nous appuyons pour parler de rationalités plurielles est cela même qui permet à d'autres de parler de rationalité unique. Car, utilisant le discours même de cette rationalité qui se pensait unique, c'est l'oublié ou l'impensé de ce discours qui conduit à cette ouverture. Poser la nécessité comme catégorie de la logique pour penser le rapport, c'est aussi penser l'autre de la nécessité, c'est-à-dire l'insuffisance.

2. Les implications théoriques de la pluralité de rationalités

2.1. Rationalités, réalités, vérités

L'existence de plusieurs rationalités amène à deux conclusions possibles. La première revient à nier l'existence d'une vérité unique et à reconnaître que ce qui existe, ce sont des vérités multiples ; ce caractère de multiple leur conférant ipso facto un caractère partiel, incomplet. Cela signifie que des jugements peuvent être à la fois vrais et faux (ce qui contreviendrait au principe de non-contradiction) ou qu'il existe plusieurs vérités (ce qui remettrait en cause l'existence même de la vérité car si tout est vrai, alors rien n'est vrai ou, dirait Arendt, tout est possible, ce tout pouvant aussi être n'importe quoi, même l'insensé). L'autre conclusion est de couper le lien entre réalité et vérité.

Admettre l'existence d'une pluralité de vérités revient à abandonner la croyance qui, de Platon à Habermas en passant par Kant, considère qu'il existe un meilleur argument, capable d'amener à la vérité universelle. Or, une autre appréhension de la réalité consiste non pas à rechercher cette vérité universelle mais à résoudre les problèmes qui se présentent sans d'autres prétentions qui nous conduiraient dans des abîmes. Cette manière de faire peut être rapprochée du pragmatisme de

Kuhn, pour qui, en sciences, le mieux que l'on puisse faire est de résoudre les anomalies, les crises qui se présentent.

Mais si le but de la science normale n'est pas de découvrir des nouveautés d'importance majeure, si l'impossibilité de parvenir à un résultat proche de celui qu'on attendait est généralement considérée comme un échec pour un savant – pourquoi donc s'attacher à cette recherche-là ? (T. Kuhn, 1983, p. 61)

Kuhn répond que ces résultats ont de l'importance parce qu'ils donnent de la précision au paradigme. En réduisant la toute-puissance de la raison, en considérant comme importante la résolution des énigmes, et en arrêtant là la dimension de la connaissance scientifique, alors, chaque énigme résolue est une partie du tout constitué. La réalité serait donc fragmentaire en ses parties. Ce sont les parties ici qui intéressent le regard de l'homme et non le tout, trop haut pour lui.

Or, c'est l'oubli de l'homme dans la philosophie analytique (dans la constitution de la connaissance scientifique, comme on l'a vu chez Frege par exemple) que va critiquer G. Preti (2002). C'est ce qui va le rapprocher de la philosophie pragmatique ; n'oublions pas que Preti se réclamait lui-même de Dewey¹ pour qui, la philosophie devait être un instrument en vue de la résolution d'un problème.

Le reproche adressé par Preti aux analytiques est l'impuissance de cette raison absolutisée à lier la logique universaliste aux existences singulières et donc, de ne pas rendre compte de ce qui fait de nous des êtres différents des automates ou des pierres, sans chaleur humaine dirait Senghor. Ainsi, Avec Preti, le sujet et l'objet de connaissance ne sont pas des réalités en soi, mais des fonctions de la connaissance. On comprend alors pourquoi il est question de rationalisme

1. Voir DEWEY John, 1998, *Logique : La théorie de l'enquête*, Paris, PUF.

critique de Preti car on découvre avec lui une raison liée à l'expérience, à la culture.

2.2. Les rationalités comme modes de l'universel

Ce qui semble séparé, isolé ne l'est pas. Pour le comprendre, il est nécessaire de réfléchir au sens du différent. Le différent n'existe que parce qu'il y a un même. L'autre n'existe qu'en référence à moi.

Ce parcours fera certainement apparaître que la différence ne se trouve comprise que dans le souvenir de cela même qui lui rend raison, de ce à partir de quoi elle s'est posée, du fond originel où sans cesse viennent se tisser en secret toutes les choses. Ce fond n'est-il pas l'universel ?

s'interroge K. A. Dibi (1994, p. 6).

Ce que dit cette pluralité de modes de rationalités est la diversité des manières d'être humain sans plus focaliser l'attention sur la vérité mais sur la relation. Tout le problème se situe alors dans le type de relation qui s'établit. Si on considère cette relation comme celle entre le sujet et l'objet de réflexion, alors on centre la connaissance de la vérité sur l'individu. Cette vérité dépendrait de la raison comme faculté en l'homme et ne serait tributaire que de l'homme, sans besoin de recourir à l'autre. Ce sera la conception héritée de Descartes qui fonde un universalisme peut-être prétentieux. L'autre conception de la relation ne consisterait plus à la fonder entre un sujet et un objet mais plutôt à la constituer comme l'ensemble des pratiques sociales. C'est la lecture de Preti. Là où la première est monologue, la deuxième est dialogue.

L'admission de la pluralité de rationalités n'aboutit pas nécessairement à un relativisme, un scepticisme, ni toute autre théorie qui déboucherait sur une remise en question de

la raison, de l'universel, mais, est à comprendre comme le signe même de l'universel sur fond de quoi tout partirait pour se déployer sous diverses modalités, ou comme horizon vers quoi tout tendrait. Et ce n'est rien d'autre que cela qu'affirme Senghor en disant que la raison Nègre n'est pas discursive, mais synthétique ; ce qu'il pose étant la complémentarité des cultures. Seule la rencontre peut permettre de comprendre les autres formes de la raison en tendant vers quelque chose de plus accompli en lieu et place de ces partialités, afin d'accéder à la plénitude de l'humain. Cela n'est pas sans rappeler la définition de la civilisation de l'universel que Senghor (1993, pp. 12-13) emprunte à Pierre Teilhard Chardin précisant que

Teilhard nous invite, nous Nègro-Africains, avec les autres peuples et races du tiers-monde, à apporter notre contribution au "rendez-vous du donner et du recevoir". Il nous restitue notre être et nous convie au dialogue : au plus-être.

Et c'est en ce sens que pour les auteurs de la négritude, chaque peuple doit d'abord se demander ce qu'il est afin de prendre conscience de ce qu'il a de meilleur et l'apporter au monde.

Voulant être fidèles à notre idéal, nous avons décidé, en effet, de nous enraciner, le plus profondément possible, dans les valeurs de la Négritude, pour nous ouvrir à celles des autres continents et ethnies, c'est-à-dire des autres civilisations. Il s'agit de construire un monde plus humain parce que plus complémentaire dans sa diversité (L. S. Senghor, 1999, p.123).

Ce qui fait l'universel est la prise en compte de la spécificité de chaque culture, comme réunion de spécificités et, en ce sens, on pourrait dire que c'est le tout constitué, ce tout rationnel comme somme des particularités rationnelles. Dans cette définition de la civilisation de l'universel, les auteurs de

la négritude établissent les conditions d'un dialogue interculturel qui est une rencontre des civilisations dans un mouvement dynamique qui respecte l'identité de chaque peuple. Si la rencontre pour l'auteur sénégalais est amenée à ne plus être sous le mode violent du rapport à l'autre, la réalité est pourtant loin de traduire cette rencontre pacifique et heureuse.

3. Les implications pratiques de la pluralité de rationalités

3.1. La rationalité de l'agir : l'efficacité comme vérité

Lorsque nous acceptons le présupposé qu'existent différentes rationalités, la question qui se pose est d'abord de savoir en quoi elles consistent, ce qui fait qu'on arrive à parler de systèmes rationnels différents et ensuite de savoir ce qui se passe lorsqu'un système rationnel porté par un peuple en rencontre un autre. Quel comportement adopte-t-il et comment juger alors la rationalité de ce comportement ? Quand nous parlons de rationalité, nous la relions spontanément au savoir et donc à ce contenu normatif. Pourtant, la rationalité, dit Habermas (1987, p. 24),

a moins à voir avec la connaissance et la production de savoirs qu'avec la façon dont les sujets capables de parler et d'agir appliquent ces savoirs. Dans les expressions langagières, un savoir est explicitement exprimé ; dans les actions visant un but [...] s'exprime un pouvoir, un savoir implicite.

La question qui se pose selon Habermas est de savoir ce que nous entendons lorsque nous disons d'une personne qu'elle se comporte rationnellement. Pour juger de l'efficacité d'une action, on rapporte les moyens employés à la finalité visée. C'est à cette efficacité que se mesure, dit Habermas, la rationalité du comportement.

L'efficacité d'une action est en relation interne avec la vérité des pronostics conditionnels qu'implique le plan d'action ou encore les règles d'action. De même que la "vérité" se rapporte à l'existence d'états de chose dans le monde, de même l' "efficacité" se rapporte à des interventions dans le monde à l'aide desquelles des états de chose peuvent être produits (J. Habermas, 1987, p. 25).

Il est nécessaire, cependant, de préciser les deux orientations que peuvent avoir l'efficacité, à savoir la manipulation instrumentale ou l'entente communicationnelle. Ces deux approches de l'efficacité donnent à la rationalité du comportement des sens différents. S'il est question, dans un cas, de partir du monde et de sa présupposition afin d'y déceler ce qui, à l'intérieur, pose les conditions du comportement rationnel, il s'agit dans l'autre cas, non pas de présupposer un monde objectif comme point de départ à ces analyses, mais au contraire de le problématiser afin de rechercher les conditions de ce monde objectif.

Dans la première approche, réaliste, il est question pour le sujet d'étudier les conditions qu'il doit remplir pour atteindre certaines finalités. Il s'agit donc d'intervenir dans un monde donné, déjà là, tandis que dans la seconde approche, phénoménologique, le sujet recherche les conditions dans lesquelles peut se constituer l'unité du monde. L'on pourrait résumer la question principale centrale de cette approche phénoménologique comme suit : « Comment se fait-il que lui voit telle chose et moi non ? ». On comprend, en suivant l'argumentation de Habermas, que les deux approches de la rationalité de l'action, la rationalité cognitivo-instrumentale réaliste et la rationalité communicationnelle de la phénoménologie peuvent se compléter.

Le consensus étant ce qui est se tient au fond de la voie pacifique de la rencontre, ce sont les conditions à remplir pour

obtenir ce que va chercher le phénoménologue. Mais, existe également une autre voie, la violence parmi lesquelles figurent la guerre, l'impérialisme et le terrorisme. Pour Popper (1978, p. 159) : « La place excessive accordée aux passions et aux émotions et l'abdication devant l'irrationnel peuvent conduire au crime en faisant de la violence l'ultime arbitre de toute dispute. » Dès lors qu'un groupe partage les mêmes passions et en fait le substrat de son idéologie, en se posant comme peuple supérieur, aux vraies valeurs, on voit se dessiner les implications d'une telle idéologie et les conséquences de la conduite irrationnelle, non fondée sur la raison, en prétendant l'être.

L'irrationalisme, le refus de la discussion critique et l'accent mis sur ce qui vient des profondeurs de la nature humaine conduisent inévitablement à considérer que la pensée est une manifestation superficielle de ce qui surgit de ces profondeurs [...] un même refus de juger la pensée sur sa valeur propre (p. 160).

3.2. *L'autre de la rationalité : l'irrationalité ?*

La particularité du rationalisme de Popper est le criticisme qui le fonde en donnant au rationalisme les caractères de falsifiabilité, discutabilité et institutionnalité. Il est important de savoir que « nous pouvons commettre des erreurs et les corriger nous-mêmes ou permettre aux autres de les corriger en acceptant leurs critiques » (K. Popper, 1978, p. 161). L'autre tient une place de premier ordre chez Popper qui montre que si l'homme doit avoir une foi en sa raison, il doit avoir foi surtout et davantage en la raison de l'autre. Popper, pouvons-nous dire, s'inscrit dans le refus de saisir le monde, les choses par la dichotomie. Son rationalisme critique nous paraît en effet ce qui permet d'éviter à la fois l'écueil du scepticisme, du refus de l'abstraction de la vérité comme

Absolu en reconnaissant en l'homme des valeurs rationnelles et irrationnelles. Et c'est cette prise en compte qui lui permet une tolérance fondée sur la reconnaissance de la faillibilité de la raison. S'ouvre ici ce qui deviendra avec Habermas l'éthique de la discussion. La rationalité, en tant que ce qui permet de considérer les valeurs provenant de l'usage de la raison, soumet les valeurs provenant de l'irrationnel. Mais, cela ne doit cependant pas nous amener à penser l'irrationalité comme l'inverse de la rationalité.

L'une des difficultés à penser l'irrationalité vient du fait que si tous se considèrent comme rationnels, personne ne se pense irrationnel. Pascal disait à juste titre que si l'esprit boiteux nous irrite tant, et non le boiteux, c'est parce que le boiteux sait que nous marchons droit quand l'esprit boiteux pense que c'est notre esprit qui boite.

Une personne est rationnelle, dit Habermas (1987, p. 35), lorsque,

dans le domaine cognitif-instrumental, [elle] exprime des opinions fondées et agit avec efficacité. Mais cette rationalité reste contingente si elle n'est pas raccordée à l'aptitude à apprendre en tirant parti des fautes commises, du démenti des hypothèses et de l'échec de certaines interventions.

La condition qui permet de se rendre compte des fautes commises, de démentir des hypothèses reste le dialogue et la confrontation avec l'autre. On comprend que le sens véritable du dialogue est confrontation des différences en amenant la question de savoir comment communiquer avec l'Autre en tant qu'il parle un langage différent du mien. C'est en cela que l'on peut situer le sens du barbare chez les grecs comme celui qui ne parlait pas ma langue. Le barbare l'est par son incapacité à communiquer avec moi par le discours, par le logos et reste donc en dehors de la fraternité. Si le frère est

celui qui parle comme moi, parler avec lui revient à parler avec soi-même. L'ami étant l'autre, la question de notre époque se révèle être comment parler avec l'autre, l'ennemi afin de le transformer en ami et de faire de l'hostilité une hospitalité. Ce dont il s'agit est de ne pas se conduire par l'inclination passionnelle de la violence, mais faire taire l'irrationnel en nous et l'instrumentalisation de l'idéologie dont le rôle repose sur un rejet de la réalité. La loi sur laquelle prend appui l'idéologie est différente de la loi qui règle la société en ceci qu'elle n'est pas une norme qui agence le monde, mais une règle de développement d'un processus. Cette loi est ce qui, dans le nazisme, va servir à accélérer le mouvement de la sélection dite naturelle de la race pure, chez les bolcheviks, le mouvement vers la société sans classe, dans le djihadisme, le mouvement vers le monde sans mécréants.

Cependant, c'est ce qui va paraître comme idéologie, tirant sa source de l'irrationnel et de l'irréel est en somme la perte du réel. Expliquons. Ainsi, si l'on rejette le terrorisme djihadiste comme acte irrationnel, ce n'est pas tant parce qu'il reposerait sur une idéologie autre, sur une rationalité instrumentalisée. Car nous avons vu avec Habermas le rôle de la rationalité cognitivo-instrumentale qui demeure du domaine rationnel en relevant que la raison peut être instrumentalisée, utilisée à différentes finalités qui font sens pour un groupe d'hommes. Ce qui amène à penser ce terrorisme comme acte irrationnel provient plutôt du fait que l'instrumentalisation du Coran est en parfaite contradiction à la fois avec le Coran et avec la vie de croyants des musulmans et avec l'expérience sensible partagée. C'est parce que la logique que porte cette idée provient d'une confusion, d'une erreur que cette idéologie en arrive à être pur fanatisme ayant alors pour support la passion et non plus la raison. Dès lors où la raison n'est plus le domaine d'où part la construction de la réalité, on comprend

alors qu'en rejetant ces actes en dehors de la raison, on les considère comme irrationnels.

Conclusion

Ce que pose ce sujet est l'existence d'une pluralité de rationalités comme pluralité de connaissances et aussi comme pluralité de comportements. Le pluriel ne se saisit comme pluriel qu'en rencontrant un autre. C'est donc la question du même et de l'autre, de l'unité différenciée ou encore de l'universel particularisé que laisse entrevoir cette réflexion. Le vrai ne peut contredire le vrai, disait Averroès. Dès lors où une vérité prend sa source de la raison, elle peut discuter avec une autre qui elle aussi tire sa source de la raison et parvenir à un consensus. Mais, la confrontation comme lutte à mort nous dit que nous ne sommes pas en présence de deux rationalités se faisant face. Le pluriel de la rationalité est au fond les différentes parties d'un tout qui se nomme rationalité ou vérité, donc qui ne peuvent être contradictoires.

Accepter ce pluriel, c'est accepter l'homme et le monde. Toute négation de l'un va de pair avec une négation de l'autre et revient donc à une auto-négation. Cet autre ramené à la problématique de la vérité ou de l'efficacité me conduit finalement à ma propre vérité et à l'efficacité de mon comportement comme ce qui ne peut être que pour dire ma rationalité, mon humanité.

Références bibliographiques

DIBI Kouadio Augustin, 1994, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Abidjan, Strateca.

FREGE Gottlob, 2014, *Ecrits logiques et philosophiques*, Trad. C. Imbert, Paris, Seuil.

GAULTIER Benoît, 2016, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Vrin (coll. Chemins philosophiques).

HABERMAS Jürgen, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* (Tome 1), Trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard.

KANT Emmanuel, 1987, *Critique de la raison pure*, Trad. J. Barni, Paris, Flammarion.

KUHN Thomas, 1983, *La structure des révolutions scientifiques*, Trad. L. Méyer, Paris, Flammarion (coll. Champs).

MVE-ONDO Bonaventure, 2007, « La raison entre ontologie et ontomythologie », In P. Hountondji (dir.), *La rationalité, une ou plurielle*, Dakar, CODESRIA.

POPPER Karl, 1978, *La société ouverte et ses ennemis : Hegel et Marx* (Tome 2), Trad. J. Bernard et P. Monod, Paris, Seuil.

PRETI Giulio, 2002, *Ecrits philosophiques*, Trad. L. M. Scarantino, Paris, Cerf.

SENGHOR Léopold Sédar, 1964, *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil.

_____, 1977, *Liberté 3. Négritude et civilisations de l'universel*, Paris, Seuil.

_____, 1993, *Liberté 5. Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil.

Abstract

Rationality and its others

The concept of Dialogue of rationalities, dear in this times, is based on the presupposition that there are several rationalities. However, such a conception involves some logical, theoretical and practical difficulties,

F. DOUMBIA

related to the field of truth and also to the field of action (in the meeting of different rationalities). Our concern in this study is the meaning of the same and of the other in order to know what is behind this plurality of rationalities.

Keywords : Encounter, irrationality, rationalities, truth, universal.