

Revue européenne
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

XXXVIII-118 | 2000

Limites de l'éthique dans l'action politique

La politique, l'éthique et les savoirs

Jean-Claude Passeron



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/688>

DOI : 10.4000/ress.688

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2000

Pagination : 45-73

ISBN : 2-600-00450-5

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Jean-Claude Passeron, « La politique, l'éthique et les savoirs », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XXXVIII-118 | 2000, mis en ligne le 16 décembre 2009, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/688> ; DOI : 10.4000/ress.688

Jean-Claude PASSERON

LA POLITIQUE, L'ÉTHIQUE ET LES SAVOIRS

Le débat récurrent sur la *limitation réciproque* des valeurs politiques et des valeurs éthiques exprime une tension symbolique qui semble se reconduire sous des formes différentes dans l'histoire du raisonnement moral.

L'*impérativité inconditionnelle* des valeurs, dont la prétention à la validité universelle est inlassablement réaffirmée par toute Foi ou Raison, se heurte inévitablement à la *casuistique des décisions* qui, en toute interaction sociale, sont condamnées à actualiser des valeurs d'origine différente dans l'urgence, le tâtonnement, l'insatisfaction, l'oscillation, le compromis ou – ultime recours moral du « pharisaïsme » quotidien – la restriction mentale et la mauvaise foi. Les règles et normes d'une éthique ou d'une politique – et surtout le raisonnement du philosophe ou du législateur qui s'essaie à les concilier – ne présentent un agencement sans failles que dans la conviction du militant ou du dévot qui ont déjà confié leur croyance au fil persuasif d'un discours, ou pour le disciple prêt à épouser docilement l'argumentation logique d'un traité dont il a déjà adopté la philosophie. Une *éthique* ne déroule un raisonnement logiquement nécessaire que pour un auditoire dont l'*ethos* est déjà acquis à la rhétorique revigorante des phrases d'une pastorale ou d'une propagande; le réseau de prescriptions que tissent des normes rationalisées ne dessine un système cohérent que pour le praticien déjà plié par profession ou habitude aux catégories d'un code particulier, ou pour le spécialiste familiarisé avec l'architecture conceptuelle d'une doctrine savante.

ACTION ET COHÉRENCE

Ainsi défini, le débat entre les normes de l'action pratique et les exigences de la cohérence logique – entre rhétorique et logique, en somme – est sans doute aussi ancien que l'histoire des sociétés humaines. Si avant qu'on puisse remonter dans la protohistoire de nos idées morales ou conjecturer leur préhistoire, l'historicité propre aux aventures culturelles d'*Homo sapiens sapiens* s'est nourrie d'avoir inextricablement alterné et mêlé les savoirs et les normes, les règles du raisonnement et les réglementations de la vie sociale, l'observation empirique du monde et la liberté d'imaginer l'ordre ou le sens de l'univers, le calcul stratégique des efficacités politiques et l'énergie aveugle des affects collectifs, la loi du plus fort et celle de la foi jurée.

L'histoire des civilisations montre que leurs valeurs se sont construites, en même temps que leurs concepts, dans les antagonismes entre groupes et sociétés comme dans la division fonctionnelle et la hiérarchisation des travaux sociaux:

l'impérativité des valeurs s'est faite normativité en s'énonçant. La construction des légitimités s'est d'abord opérée dans les spéculations intellectuelles de spécialistes des systèmes de signes, qui étendaient analogiquement à une « vision du monde » les catégories de leurs savoir-faire techniques ou symboliques; mais, tout autant, dans les « prophéties rationnelles » qui partout ont fait surgir de nouvelles valeurs en les légitimant par le charisme conquérant d'un message ou d'un exemple. L'histoire des obéissances sociales s'est tissée dans les guerres de plus en plus professionnalisées qui – se nourrissant de l'invention technique autant qu'elles la nourrissaient – ont scandé l'histoire des dominations politiques et scellé leurs légitimités momentanées. Mais l'histoire des commandements politiques a aussi forgé ses instruments de pouvoir dans les patientes négociations de la survie quotidienne où s'est progressivement cristallisée l'idée d'une force du droit fondée sur la coutume, la loi ou la jurisprudence, en même temps que s'y institutionnalisait les régularités et les repères perpétués au fil des générations: coutume et droit ont inscrit une normativité spécifique dans le temps social rythmé par les calendriers, les chroniques, les enseignements et les rituels avec, pour chacune de ces institutions, leurs desservants spécialisés presque toujours en concurrence de légitimité. En Inde, l'ancienne religion brahmanique avait placé au sommet du panthéon védique une *double figure de la souveraineté*, Mitravarna, dyade religieuse dont la complémentarité estompe le contraste symbolique entre Varuna le souverain du ciel nocturne, d'avance vainqueur de toute opposition par l'effet paralysant de son filet magique, et Mitra le dieu pacifique des activités diurnes de la société, principe du règne de la loi et de la fidélité aux contrats. Mais cette représentation mythique de l'ambivalence d'une souveraineté légitime, caractéristique selon Dumézil de « l'idéologie des trois fonctions » dans tout le monde indo-européen, se retrouve aussi en dehors des aires dont elle a marqué les mythes et religions.

La guerre entre les « légitimités » morales et les stratégies politiques qui s'affrontent au sein d'un ordre social est condamnée à rebondir sans cesse parce qu'elle est aussi un conflit logico-rationnel entre des valeurs qui finissent toujours par s'exclure en un point quelconque de la chaîne des conséquences qu'on en tire: l'affirmation du droit d'une norme à avoir universellement raison rencontre logiquement une limite interne dans le droit d'une autre norme à ne pas avoir tort une fois pour toutes. « Éthique de conviction » et « éthique de responsabilité », qui ne peuvent jamais triompher définitivement l'une de l'autre, n'ont jamais non plus trouvé leur juste balance, ni dans le choix moral ni dans l'action politique. Avec la Dialectique de Hegel (ou de Marx) les contradictions du « réel » et du « rationnel » (ou celles de la nécessité historique et de la volonté révolutionnaire) ont vainement cherché dans le « travail du concept » le chemin de leur « dépassement » par l'histoire: idéalisme ou matérialisme ne changent rien à l'affaire. Weber renvoyait, on le sait, le combat symbolique, insoluble par la seule rationalité formelle, entre les valeurs ultimes des groupes ou individus, au choix éthique que doit faire, ou qu'a déjà fait, chaque individu ou collectif, en « choisissant ses dieux et ses démons ». Il est, disait-il, impossible à l'action *zweckrational* de définir ses « fins » sans se référer à des valeurs, des commandements, des entraînements affectifs ou des traditions.

La continuation des conquêtes étrangères et des guerres intestines par le recours à des moyens symboliques est bien plus ancienne, peut-on supposer, que

les premières Cités-États, confédérations, chefferies, royaumes ou autres commandements différenciés qui, en Occident comme en Orient, en Afrique comme en Amérique, ont surgi, en séquences accélérées, de la «révolution néolithique». Tous les pouvoirs politiques, urbains ou patrimoniaux, ont trouvé dans les premières accumulations de richesse qui ont accompagné cette révolution des techniques de la productivité pastorale, agricole et artisanale de quoi amplifier et diversifier les moyens et enjeux de leurs luttes internes et externes. En deçà des premières mises en écriture qui bornent notre mémoire des valeurs morales et des styles de pensée du passé lointain à des comptabilités de la richesse des maîtres ou à des compilations religieuses de Livres sacrés, seuls les vestiges archéologiques nous donnent encore accès à quelques fragments énigmatiques de cette protohistoire des idées. On y voit déjà agir *deux sources distinctes* de la conviction morale, l'une et l'autre également sociales. Les hiérarchies et légitimités archaïques solennisées dans les figures peintes ou sculptées, inscrites dans les monuments, lisibles dans les enfouissements des sacs de villes, livrent les traces d'une tension conflictuelle toujours renouvelée entre la vie quotidienne et le pouvoir politique, entre la solidarité familiale ou tribale et la «revendication du monopole de la violence légitime» indissociable de toute hiérarchie politiquement organisée.

Mais la guerre des légitimités ultimes ne dessine qu'une ligne de front brouillée, perméable à l'échange et au mélange des principes. La *limitation réciproque* des droits de la moralité domestique et de ceux de la souveraineté politique, a toujours dû composer avec *l'enracinement réciproque* des uns dans les autres.

Le renforcement spéculaire de valeurs dont les impératifs se répondent analogiquement instaure en même temps, en tout ordre social, un écartèlement de la «légitimité», qui se lit dans le balancement ou le retournement des choix biographiques, dans l'acharnement des guerres civiles ou le déchirement des fidélités au sein des lignées, narré dans le mythe, la poésie épique, la chronique ou l'histoire légendaire: par exemple entre les valeurs trop proches du patriarcat et celles du patriciat (ou du principat); entre la solidarité de la phratricie ou du cousinage dans un système de parenté et la fraternité des citoyens dans la démocratie d'une cité. Ambivalence aussi de l'égalité entre pairs dans une aristocratie, une oligarchie, un «Conseil nocturne» de gouvernants ou une conjuration politique: l'addition calculée des forces dans l'alliance contre le père ou le tyran, pour le contrôle des clientèles ou la sauvegarde du patrimoine, fonde dans la rationalité utilitaire la valeur morale de la loyauté entre frères ou camarades, mais elle fonde tout aussi rationnellement leur rivalité politique dans le partage des fruits de la victoire. De même, on ne peut isoler une «instance» qui serait plus déterminante qu'une autre dans le système toujours mobile des inégalités sociales: est-ce l'organisation familiale qui fonde l'inégalité des commandements selon le sexe, le rang de naissance et la génération? ou bien l'ordre hiérarchique d'une société globale qui distribue pouvoirs, propriétés et prestiges selon les classes, castes ou groupes de statuts?

La légitimité d'une souveraineté est toujours multiple, comme on le voit au Moyen Age dans la surdétermination des représentations de la suzeraineté et de la vassalité: il n'y a pas de «dernière instance», religieuse, féodale, ou familiale, dans le conglomérat des représentations qui s'ajoutent à la force de contrainte physique pour légitimer dans un symbolisme l'obéissance au «seigneur» divin ou

terrestre. Les droits du sang et de l'alliance, ceux d'une aristocratie ou d'une bureaucratie religieuses, comme ceux d'un Etat princier, impérial ou légal n'ont jamais imposé nulle part une représentation « pure » de la légitimité du commandement. De là découlent conflits, négociations et compromis, aussi instables que les rapports de force entre le pouvoir de contrainte physique, propre à toute souveraineté politico-militaire, et la capacité des normes domestiques enracinées dans les groupes locaux à résister longtemps à un pouvoir central, par l'éloignement dans l'espace, par la fermeture des cellules de voisinage sur les travaux et les jours, par le renfermement des parentèles dans l'autonomie silencieuse et la patience du quotidien.

Lorsque, s'affranchissant des premiers codes et « tables de lois » pour proposer une relecture des commandements scellés dans la tradition orale ou gravés dans la pierre et le bronze, les libres spéculations de penseurs individuels qui revendiquent avec succès le statut de poètes, prophètes, auteurs ou chefs de sectes, se prolongent en *œuvres de référence* détentrices d'une légitimité spécifique, on voit s'autonomiser intellectuellement, en même temps que se multiplier, les figures du conflit traditionnel entre les pouvoirs institués qui étaient déjà en concurrence pour imposer et perpétuer leur définition sociale du fondement éthique de l'« autorité ». Instrument de rupture avec les traditions normatives (« Il est écrit, mais moi je vous dis »), l'enregistrement dans un Livre ou une mémoire de prophéties éthiques ou d'enseignements de sagesse cristallise à son tour, dans la longue durée des gloses et l'irréversibilité des dissidences, une nouvelle tradition. Avec ce mode nouveau de transmission, apparaissent de nouvelles formes du raisonnement axiologique, de nouvelles techniques de l'imposition des légitimités morale et politique. Corps de spécialistes et *corpus* de textes sont à la fois instruments et acteurs d'une intensification des controverses intellectuelles, où se trouvent conjointement encouragées la liberté de chaque intellectuel de penser en son nom propre (afin d'œuvrer plus efficacement au renouvellement logique de l'argumentation et à la revigoration affective de l'apologétique) et l'interdiction collective, faite par tous à chacun, de séparer sa pensée de la pensée de l'institution unitaire (afin d'écartier le risque de l'hérésie religieuse, intellectuelle ou politique). Ecoles ou églises, Etats, sectes ou partis et, plus généralement, tous appareils ou institutions, sont des organisations rationnelles qui ont réussi dans leur revendication d'une légitimité de commandement ou d'influence; elles doivent la durée et l'ampleur de ce succès, comme la forme institutionnelle de leur légitimité, à un discours éthique de fondation qui reste inséparable des œuvres singulières auxquelles il se réfère. L'individuation des discours de justification des normes entraîne une rationalisation toujours plus poussée de leurs principes. Dans une doctrine politique ou une philosophie – plus encore que dans une doctrine religieuse – l'intellectualisation de la croyance fait la consistance éthique ou logique de sa légitimité mais, en même temps, sa vulnérabilité permanente à la délégitimation par l'irruption des nouveaux modes de raisonnement.

Intensifiant la valeur accordée au libellé des thèses et renforçant l'ésotérisme des débats, la canonisation des textes écrits diligentée par des scribes, spécialistes du commentaire et de l'interpolation, multiplie à la fois les lieux de coagulation syncrétique et les points de rupture possibles avec l'immobilité d'une orthodoxie. La précision littéraire de sa transmission accentue la vulnérabilité du texte écrit à la critique: « orphelin de son père », ne pouvant « se défendre tout seul » des objec-

tions qui l'assaillent – comme disait Platon – le texte écrit d'un *credo* d'église ou d'une philosophie dépend plus étroitement de l'interprétation dont l'accompagnement ses tuteurs qu'une tradition orale dont les valeurs diffuses sont efficacement protégées par l'obscurité des origines, inaccessibles à la critique et docilement reconnues comme sources légitimes «de mémoire perdue». La ré-interprétation ininterrompue des textes canoniques imprime un *tempo* plus rapide à l'alternance entre «dé-quotidianisation» et «re-quotidianisation» du charisme attaché à une «autorité» légitime, alternance où Weber voyait la clé de l'histoire des valeurs: conservatismes et intégrismes attachés à «la lettre» du texte disputent sans répit le «vrai» sens de la doctrine aux tentatives des innovateurs pour rétablir «l'esprit» du texte, en fonction du renouvellement historique des contextes culturels: re-fondations, retours aux sources ou *aggiornamentos*. L'histoire des valeurs repose, pour qui veut bien en suivre les enchaînements inventifs, sur une *épigénèse* culturelle, non sur une *préformation* naturelle ou surnaturelle de la conscience morale.

En Chine dès les Royaumes Combattant, en tout cas dès la première hégémonie impériale, prend forme dans la classe des lettrés l'opposition, promise à un long avenir politique, entre, d'une part, les tenants d'une gestion de «l'harmonie sociale» par le souci de l'étiquette, «le redressement des appellations incorrectes», la culture de la nuance et les vertus de l'éducation et, d'autre part, dans le même cercle confucéen des conseillers du prince, les théoriciens du «légisme», partisans d'une imposition inflexible de la Loi, seule capable de corriger les dispositions anti-sociales de la nature humaine. L'opposition, d'origine plus ancienne encore, entre les traditions confucéenne et taoïste qui a pu aller jusqu'à revêtir, dans la conduite de vie comme dans la philosophie, les formes d'une confrontation entre une orthodoxie proche d'une religion d'Etat et une hétérodoxie proche de la magie populaire, n'a pourtant jamais exclu l'hybridation des doctrines, l'imbrication des sagesses, voire l'alternance entre les contraintes du service politique dû au gouvernement de l'Empire et la nostalgie de la retraite «hors du monde» au cours d'une même biographie de lettré. En Occident, dans des œuvres comme celles de Platon ou d'Aristote, le calcul minutieux des Lois d'une République calquée sur «l'Idée intelligible» d'un ordre immobile de la Cité, la réflexion sur les principes d'une Constitution «juste» parce que conforme au «bien propre» du citoyen, ou le mythe régulateur d'une politique de l'Age d'or divinement tressée par le «pasteur royal» pour paître pacifiquement les troupeaux humains conformément à l'ordre cosmique, ont toujours fait antithèse avec l'eudémonisme tranquille des morales, épicurienne ou stoïcienne, consacrées à la recherche d'un bonheur individuel supputé au plus juste dans le travail méditatif du Sage.

NORMATIVITÉ ET SAVOIRS

La démultiplication hiérarchique des commandements et la diversification des moyens de coercition politique ont donc installé dans toutes les civilisations une tension conflictuelle entre, d'une part, les valeurs privées et les règles locales enracinées dans les communautés familiales, tribales ou villageoises et, d'autre part, les valeurs de la «gouvernementalité» et de la «constitution» liées aux syncrismes des cités et des confédérations tribales, ou rattachées, d'un lien plus

serré encore, à l'émergence de pouvoirs capables de centraliser leurs préda-tions ou leurs prélèvements: pouvoirs féodaux, royaux ou impériaux. Qu'on observe son devenir dans le temps historique ou qu'on l'identifie analogiquement en comparant différentes aires culturelles, cette tension a nourri au sein de toutes les sociétés le même conflit, tantôt tranché tantôt larvé, entre deux formes simples de la légitimité des valeurs. Mais ce conflit prototypique n'a cessé de se compliquer au fil de l'histoire, à mesure que se sont multipliés les protagonistes du débat social et intellectuel qui met en jeu l'universalité ou la relativité des normes politiques et morales.

En Occident en tout cas, la tension, inhérente à toute société différenciée, entre morale et politique – entre Antigone et Créon – s'est spectaculairement transformée dès l'Antiquité avec l'apparition de la *philosophie*. Le développement des savoir-faire empiriques (médecine et autres techniques de l'efficacité pratique), l'autonomisation des savoirs scientifiques (mathématiques et logiques), l'essor des spéculations théoriques sur l'ordre du monde, ont rapidement infléchi la réflexion religieuse ou politique sur les normes morales et politiques en la subordonnant à une réflexion synthétique sur la juste dépendance des connaissances les unes par rapport aux autres. Ce développement philosophique a été impulsé, dans l'Antiquité grecque, par des intellectuels spécialisés dans la recherche individualisée du savoir ou de la sagesse, dans l'art d'argumenter en public, dans la dialectique, la rhétorique ou l'éristique. Identifiables dès le VII^e siècle comme *φυσιολογοι* («physiologues»), *σοφοι* («sages») ou *νομοθετοι* («donneurs de lois»), avant de s'enorgueillir à l'âge classique du nom de «sophistes» ou de «philosophes», ils ont installé dans la cité et légué définitivement à la postérité un champ autonome de la réflexion intellectuelle, où ils sont intervenus avec éclat en y faisant reconnaître, à l'égal d'autres personnages extra-quotidiens, leur charisme indépendant de toute institution. Dans le monde méditerranéen des premières citadinités, ils ont imposé une figure sociale sans précédents historiques, celle d'intellectuels autonomes, professionnels détachés de leur statut social d'origine par une «vocation», seuls garants de leur propre légitimité, les uns hommes de métier, les autres hommes de loisir, mais tous missionnaires autoproclamés d'une conduite de vie ou d'une recette de vérité, en concurrence acharnée les uns avec les autres pour exercer une influence sur les gouvernants ou la formation des élites; mais ayant tous en commun de ne jamais se confondre avec les figures plus anciennes d'intellectuels transmetteurs d'une pensée et d'une morale de «communauté», rationalisateurs de valeurs enracinées dans un terroir, une ethnie ou une nation, tels qu'étaient les devins, prêtres ou magiciens, guérisseurs, aèdes, thaumaturges ou prophètes religieux qu'ils côtoyaient parfois.

La philosophie occidentale est née dans ce bouillon de culture. Au cours de sa longue histoire intellectuelle, elle a inlassablement reformulé les questions qu'elle posait à l'*ordre des valeurs* au contact de la révolution des cités, des royaumes et des empires; plus tard la philosophie s'est trouvée installée au sein de l'Eglise et de ses schismes, développant, selon les cas, la logique intrinsèque de cette hiérocra-tie ou la dédoublant dans le monachisme, bientôt en conflit avec elle; transformant en révolutions scientifiques les avancées techniques qu'elle favorisait par sa rationalité, accélérant aussi du XVI^e au XVIII^e siècle le mouvement d'innovation qui va des sciences aux techniques, y compris du fonds de ses retraites monacales,

berceaux de l'agronomie rationnelle; renouvelant ses concepts et ses modes de raisonnement au rythme des développements économiques ou des crises politiques; proposant diplomatiquement l'autorité de ses arguments à l'arbitrage des querelles entre légitimités sociales ou pouvoirs politiques, mais y puisant aussi la matière et les formes d'une redéfinition continue de son *ordre des raisons*.

En Occident, les philosophes ont pu souvent servir en tant qu'individus une bureaucratie ecclésiastique ou un pouvoir princier, ils n'ont jamais constitué une strate d'« intellectuels organiques » comme en Chine la bureaucratie confucéenne des lettrés. Dans les terres de chrétienté, les clercs n'ont gouverné les affaires des royaumes qu'à la mesure du pouvoir temporel d'une Eglise qui n'a pu se faire reconnaître durablement qu'un seul monopole légitime, celui de la définition des dogmes. Dès que l'Eglise a dû renoncer à tout espoir de *théocratie* – après que les églises orientales se soient soustraites à la hiérarchie romaine et surtout après la tentative avortée au Moyen Age d'un Empire papal d'Occident – les sociétés chrétiennes n'ont connu qu'une seule formule d'articulation entre la légitimité religieuse et la légitimité politique, celle du *césaro-papisme*, avec l'alternance de victoires et de défaites des princes ou rois qui tentaient d'intervenir dans les affaires de la religion, face à une hiérocrairie monarchique qui leur contestait ce droit pied à pied.

De là, une différence restée vivace dans la légitimation religieuse des pouvoirs politiques par les religions monothéistes du salut qui se partagent l'Occident et le Proche-Orient. Sur les terres d'Islam, la théocratie, même segmentée en commanderies différentes a toujours fourni, malgré l'éclatement du pouvoir politique des successeurs du Prophète, la formule prédominante pour l'établissement de la loi civile et de la légitimité du souverain, qui est d'abord un commandeur de croyants. Dès la fin du XIX^e siècle, la modernisation des mœurs accompagnant celle des administrations, la laïcisation de secteurs de la société civile ou de l'armée, l'apparition du langage de la démocratie, la diffusion des techniques et des sciences se sont opérées, dans l'aire islamique, au travers de processus aussi divers que la colonisation ou le protectorat, l'apparition de courants modernisateurs chez les intellectuels et les élites, le désenclavement culturel de la Perse ou la dislocation de l'Empire ottoman. Cette modernisation, à la fois endogène et exogène a introduit, au cœur de l'histoire militaire des décolonisations comme dans la refondation juridique des Etats, une tension indissociablement politique et religieuse, qui s'augmente encore aujourd'hui du *revival* intégriste, tension qui avait été tranchée plus anciennement et autrement dans l'histoire de l'Europe moderne. En Chine, l'histoire de la philosophie morale et politique découle d'un principe du sacré bien différent encore, celui de la légitimité charismatique-traditionnelle du Mandat céleste conféré par la marche de l'univers à une dynastie impériale dont la légitimité se trouve, non pas partagée ou disputée, mais servie par une caste lettrée de fonctionnaires prébendaires.

Ainsi, le vieux combat politique entre une Eglise et une souveraineté politique – celui qui distingue le « césaro-papisme » de la formule proprement théocratique et qu'illustrent les tentatives d'intervention dans la discipline ecclésiastique, et parfois dans les dogmes, du *Basileus* byzantin, des rois anglicans, des princes luthériens ou des souverains slaves guerroyant contre l'autonomie d'une haute-prêtrise solidement hiérarchisée dans sa bureaucratie autant que dans ses dogmes – plus tard la bataille de la séparation de l'Etat républicain d'avec l'Eglise, celle

du *Kulturkampf* ailleurs, ont marqué les enjeux moraux de l'Occident moderne des longs compagnonnages comme des vieilles querelles entre la philosophie, la religion et le pouvoir politique. De ce point de vue, le grand schisme entre Byzance et Rome n'a pas marqué moins fortement la doctrine religieuse de l'orthodoxie et la pratique de l'autocratie politique – sur des territoires et avec des attendus différents – qu'au XVI^e siècle la Réforme qui a démarqué les valeurs d'une religiosité du for intérieur des valeurs qui commandaient la soumission du fidèle au pouvoir temporel. Sous le rapport des habitudes contractées par les philosophes et les savants longtemps placés au plus près du débat théologique sur les normes de l'éthique, du droit et de la vérité, le catholicisme diffère moins de l'Islam que des protestantismes.

Avec l'institutionnalisation séculière et spirituelle du christianisme, la philosophie occidentale s'est en effet confondue pendant un millénaire avec la *théologie*, protagoniste infatigable de ré-interprétations du passé philosophique de l'Occident, aussi paradoxales et créatrices que celles qu'on voit se produire dans un contact entre civilisations éloignées. Dans la lecture de textes parvenus au recopiage bénédictin privés de tout accompagnement historique comme par sa virtuosité dans l'utilisation indirecte des doctrines résumées par des doxographes, l'*herméneutique* des théologiens a révélé l'aptitude de ces «philosophes masqués» au révisionnisme inventif, lorsqu'ils se sont trouvés libérés, sur des textes païens devenus «disponibles au christianisme», des contraintes de la Révélation qui entravaient l'exégèse des textes sacrés. Au cœur du Moyen Age chrétien, la théologie a atteint à son période avec la découverte des philosophies classiques de l'Antiquité, plus tardive mais aussi décisive pour son effort de synthèse universelle que celle du Droit romain; découverte d'un âge d'or de la sagesse d'avant la Rédemption, au moins aussi exotique que le sera au XVI^e siècle celle d'une Amérique longtemps exempte d'Évangile et de Sauveur. Première Renaissance intellectuelle chez des clercs formés aux Docteurs et Pères de l'Église et accédant aux concepts platoniciens et aristotéliens qui somnolaient à Constantinople, au Proche-Orient ou en Espagne dans les textes de la philosophie antique, connus par oui-dire ou par des résumés. Des philosophes chrétiens, formés dans une religion éthique du salut, ne pouvaient entendre les échos des sagesse de l'Antiquité chez les auteurs latins ou à travers Boèce, sans se mettre à penser autrement; et, plus encore, lire les débris prestigieux de l'*opus* aristotélien qui parvinrent chez les Latins au XIII^e siècle (où est aussi levée l'interdiction ecclésiastique de l'enseignement d'Aristote à l'Université de Paris) par le truchement arabe de l'édition d'Andronicos: l'*Ethique à Nicomaque* ou la *Politique*, la *Physique* ou les traités consacrés au monde et au vivant, mais surtout, lorsqu'ils étaient hommes d'enseignement ou de controverse, les livres de l'*Organon* et de la *Métaphysique*, agrémentés des commentaires d'Averroès.

De la morale ou de la politique, il ne s'agissait plus alors, comme chez Platon ou Aristote, de savoir laquelle fondait l'autre, mais comment les fonder toutes deux, sans se contredire, lorsqu'on les mettait en relation avec un dieu transcendant aux perfections multiples dont l'omnipotence faisait la contradiction morale, impossible à soustraire à l'examen des dogmes par le raisonnement philosophique. Défi sans précédent pour une métaphysique de devoirs de l'homme devant son Créateur, qui voulait se fonder sur une connaissance rationnelle des

rapports entre le monde, l'homme et Dieu. D'où théodicées, systèmes du monde, confrontations avec les dogmes définissant les rôles respectifs de la grâce et des œuvres dans l'obtention du salut, métaphysiques de la volonté et de l'entendement divins, philosophies des rapports entre Foi et Raison, logiques et rhétoriques organisant, dans un système ou une dialectique, les principes et les détails d'un monde créé par une intelligence suprême.

Parmi les protagonistes intellectuels de l'enrichissement du débat sur les normes, n'oublions évidemment pas le *Droit*, forme la plus cristallisée de l'agencement des règles. Il a lui aussi une histoire qui le lie, dès ses origines, à l'effort proprement philosophique d'organiser principes et conséquences dans un système qui soit aussi un langage fixe des nominations légitimes. La rationalisation formelle appliquée à la caractérisation juridique des « cas » et à la grammaire de ses inférences prescriptives est venue à bout des casse-tête apparemment les plus redoutables pour une logique des propositions déontiques, par exemple au Moyen Age, de la tâche paradoxale de rattacher les stipulations du Droit canon aux concepts du Droit romain, expression d'une société civile et d'un ordre politique liés à une religion domestique, dont la morale évangélique était pourtant antinomique sur presque tous les points. En ce cas, la légitimité historique d'un *corpus* monumental de jurisprudence et de principes (le *Code* de Justinien et le *Digeste*), témoignages prestigieux de l'autonomie sociale et professionnelle d'un droit écrit, a obligé les légistes de l'Eglise –, qui ne pouvaient faire table rase du legs de cette *légitimité propre des formes de prescription*, constitutive de la leur et garante de leur autonomie – à inventer des détours de la re-formulation capables de couler les démarches discursives du premier dans les moules logiques du second. L'adaptabilité du langage juridique à de nouveaux objets, qui a si souvent permis au droit de couler le vin de ses moutures nouvelles dans des outres anciennes est encore plus manifeste aujourd'hui, quand on le voit confronté aux problèmes et objets totalement inédits de la bioéthique ou du droit de l'environnement: changement de la définition scientifique de la vie et de la mort, des techniques de transformation du vivant et de sa propriété, euthanasie, écologie etc.

L'idée éthique d'un « bon droit » semble aussi « naturelle » aux sociétés humaines que leur adaptation à la violence et à l'irrationalité, lorsque celles-ci sont perçues comme des phénomènes naturels. Recours symbolique face à l'arbitraire de la violence nue, l'idée d'une indépendance logique de l'évaluation juridique par rapport à tout autre jugement porté sur les « faits » n'a pu se forger que dans le même mouvement conceptuel qui a permis de concevoir, corrélativement à l'idée de contrat, un état de non-droit pour pouvoir le récuser en son principe. « Tout n'est pas contractuel dans le contrat » diagnostiquait Durkheim; et d'abord, entendait-il, les conditions sociales qui permettent de contracter, c'est-à-dire de penser l'ordre supérieur qu'il instaure. *L'autonomisation* des instances et des corps professionnels, des formulations et des procédures, qui a partout accompagné le développement du droit positif, doit beaucoup aux formes coutumières de la négociation des accords et des pactes quotidiennement conclus entre individus et groupes sociaux pour résoudre pacifiquement leurs conflits; elle répond aussi à la nécessité diplomatique de sceller dans un symbolisme efficace les traités internationaux en recherchant dans des techniques symboliques de contrainte, qui ont été magico-religieuses avant d'être juridiques, les bases d'une garantie de l'inviolabilité du « contrat ». Mais le droit – dont « l'utilité pour un collectif »

repose, si l'on suit Pareto, sur son aptitude à répondre par des techniques normatives, à toutes les demandes sociales de justification logique – doit sa force symbolique de régulation, autant qu'aux contraintes dont il s'arme, à sa capacité de transfigurer par son langage les violences non-réglées de la *vendetta* ou du lynchage, de la punition et de l'expiation, de la guerre ou de la *razzia*, de l'expropriation ou du massacre. La violence qu'instille dans tous les rapports sociaux le désir de domination, de conquête ou d'extermination, a contribué elle aussi au développement du droit par les services qu'il peut rendre au « pharisaïsme » des puissants et des vainqueurs: le désir de déposséder autrui est tout aussi avide de voir justifiés ses actes de spoliation et garantie la possession légitime des biens qu'il a conquis, que le désir de paix et de concorde peut l'être de la protection tranquille de ses acquis et du bonheur de tous.

PETITE BIOGRAPHIE DU RATIONALISME OCCIDENTAL

La singularité de l'histoire occidentale de la culture est-elle plus singulière que celle d'autres cultures? Si singulière qu'elle prendrait, par son rapport privilégié à la vérité scientifique, une valeur qui ne se laisserait plus comparer en toute « neutralité axiologique » à celle d'autres histoires culturelles? Ni « relativiser » par la comparaison entre histoires différentes de la rationalité? La réponse est nécessairement plus difficile pour le philosophe de la Raison que pour l'historien des cultures qui entend traiter l'histoire du rationalisme occidental et de ses productions scientifiques ou techniques, y compris dans leur aptitude à se diffuser universellement, comme une singularité historique, descriptible et explicable dans son contexte et son déroulement par différence avec d'autres orientations de la rationalisation.

Formulant dans la *Krisis*, au cœur des crises européennes de la pensée et de la politique des années '30, le problème que pose le « relativisme culturel », issu des sciences historiques, à la revendication d'universalité constitutive d'une rationalité philosophique fondée dans le *Cogito*, Husserl devait finalement invoquer comme un privilège phénoménologique de fondation l'orientation de la Raison philosophique et scientifique telle qu'elle s'est affirmée en son histoire occidentale comme centre de toute rationalité, comme « terre natale » de la vérité de toute philosophie en somme.

A l'opposé, s'essayant, une décennie plus tôt, au même examen de conscience (épistémologique), Max Weber avait fixé au sociologue, dans son « Avant-propos » à ses *Essais de sociologie des religions* comme dans son « Introduction à l'éthique économique des grandes religions mondiales », le cadre d'une description comparative qui lui interdisait de privilégier la valeur d'une forme particulière ou territoriale de la raison ou de la vérité: c'était viser l'eurocentrisme au cœur de ses certitudes, en libérant le concept de « rationalisation » des ornières de l'« évolutionnisme social », alors dominant chez les sociologues. Le sociologue ne peut traiter l'orientation « formelle » du rationalisme occidental comme une essence, comme une prédestination à l'universalité de la science ou un degré supérieur d'évolution. Conceptualiser la « logique intrinsèque » de cette rationalité comme une « avance » de la civilisation moderne de l'Occident, qui pourrait s'ins-

crire dans une échelle unique de l'évolution des civilisations, transformerait en jugement de valeur le constat que l'on ne peut faire qu'*ex post* de sa force d'universalisation; chaque culture y est portée: ethnocentrisme. Mais ce serait surtout renoncer au programme sociologique d'exploration historique du phénomène; renoncer en même temps au suivi de ses causalités et à l'interprétation des significations qui s'y sont renforcées au cours d'une épigénèse singulière. Traiter la version occidentale du rationalisme comme une « vocation » à l'achèvement de la rationalité reviendrait à imposer la légitimité des valeurs qui orientent sa rationalité particulière à l'humanité toute entière. La sociologie ne peut instituer les valeurs; le sociologue ne peut se donner pour programme que de repérer par la comparaison entre histoires différentes de la rationalisation, la singularité de leurs valeurs. Une science historique ne peut que détailler, en les mettant en rapports, l'explication par les causes et l'interprétation culturelle de la diversité des accomplissements intellectuels et techniques propres à chaque culture.

A travers le défilé des « constitutions » réelles ou utopiques comme à travers le foisonnement des analyses politiques qui ont essaimé dans tous les secteurs de la réflexion rationnelle et marqué les institutions politiques et les révolutions de l'Occident, à travers les incessantes re-orientations de la moralité privée par la piété religieuse, dans les mœurs ou les civilités coutumières, à travers l'abstraction croissante des constructions éthiques élaborées par les professionnels de la manipulation des règles et les spécialistes de leur mise en systèmes philosophiques, logiques, théologiques, sociologiques, économiques ou juridiques, la longue et sinueuse histoire de la réflexion sur les normes dont nous héritons en nos débats actuels se confond, finalement, avec l'histoire de ce *rationalisme occidental* dont Weber a voulu ressaisir sociologiquement la spécificité historique. Dans la *Zwischenbetrachtung*, il s'est résumé en stylisant sous forme de « types-idéaux » les tensions et les proximités culturelles qui traversent toutes les « sphères de l'action sociale », pour en dégager les enchaînements causaux et les affinités de sens qui ont orienté différemment la « rationalisation formelle » des doctrines et visions du monde par les intellectuels: sphères de l'action magique ou religieuse, économique, politique, juridique, esthétique, érotique et surtout sphère intellectuelle où la réflexion rationnelle s'est complètement autonomisée en transformant le monde matériel et symbolique par le développement des sciences et des techniques. C'est seulement par la prise en considération simultanée de toutes ces sphères d'action que l'on peut « typer » l'orientation de la rationalité dans son histoire occidentale.

Risquons ici une thèse panoramique, qui ne fait qu'accentuer celle de Max Weber. En Occident, l'histoire de la pensée rationnelle appliquée à la définition et à la hiérarchisation des normes nous semble, rétrospectivement, avoir été scandée et modelée d'une manière toujours plus marquée par l'*histoire des sciences* et des philosophies qui l'ont pensée. La réflexion morale et politique, celle des raffinements de « virtuoses » comme celle des dispositions pratiques qui se sont diffusées dans les masses, a épousé les révolutions du rationalisme scientifique comme ses immobilisations ou ses scléroses d'écoles, ses flambées d'humanisme comme ses hybridations théologiques; cette réflexion s'est épanouie dans l'affirmation juridique de l'universalité des droits de l'homme; elle a été, dans l'*Aufklärung*, au principe des passions politiques de la liberté et de l'égalité que le rationalisme philosophique a servi jusqu'en leurs tentations totalitaires. Entendons que les

théories morales, les «conduite méthodiques de vie» et les utopies politiques ont été de plus en plus modelées – dans des directions correspondant aux intérêts symboliques des strates d'intellectuels qui ont porté cette rationalisation – par la modification des «styles de la pensée scientifique» en même temps que par les effets sociaux, culturels et techniques que produisaient les différentes sciences en transformant le monde naturel et historique.

Les méthodes (formelles, empiriques ou expérimentales) des sciences positives, qui, dans l'époque moderne, n'ont cessé de se renouveler, de se diversifier ou de révolutionner leurs fondements intellectuels, ont diffusé dans toutes les sphères de l'action sociale et dans des publics de plus en plus larges leurs schèmes de croyance, instruments philosophiques de plus en plus efficaces de la «démagification du monde» (*Entzauberung der Welt*, au sens non-exclusivement religieux où l'emploi Weber), laquelle a toujours accompagné la rationalisation éthique comme l'autonomisation de la connaissance positive. L'amplification des retombées techniques et économiques de la rationalisation du monde a, de révolutions culturelles en révolutions scientifiques (ou par le mouvement inverse) exercé sur la réflexion éthique et politique une influence d'autant plus exclusive qu'on avance dans le temps des modernisations. Entendons nous: il n'y a jamais un seul axe de modernisation. Il y a, selon les civilisations et les cultures, autant de directions de la modernisation qu'on y rencontre de valeurs différentes capables de les orienter; l'histoire d'une «modernisation» ne peut être tracée qu'*ex post* par la conjonction ou par l'interaction entre des processus dont on observe qu'ils ont effectivement orienté la rationalisation d'une pratique sociale (matérielle ou symbolique) dans un groupe ou une société.

Il est faux de dire, et enfantin de croire, que tout avance, croît ou progresse toujours et partout dans le même sens – c'est là vieille lune évolutionniste, bigoterie dans religion du «progrès» universel à la manière de Condorcet ou, en changeant de paroisse, marche vers «le point Omega» dans le langage de Teilhard de Chardin. Mais il est vrai que *certain*s processus historiques sont orientés ou cumulatifs. La rationalisation qui est à l'œuvre dans l'histoire des sciences et des techniques est dans ce cas, lorsqu'on en suit le mouvement sur les mêmes isolats sociaux momentanément ou relativement autonomes, dans le même segment d'histoire de la culture. Gombrich a montré que, jusque dans l'histoire de l'art, pourtant la plus étrangère à l'explication des formes par une loi du «progrès», il existait bien dans la peinture occidentale – depuis le *Trecento* jusqu'à l'épanouissement de l'art illusionniste de la Renaissance, et pour les besoins religieux d'une narration romanesque, partagés par artistes, commanditaires et publics – une dynamique continue dans l'amélioration du réalisme de la figuration. L'histoire des techniques picturales apparaît alors comme celle d'une invention qui procède toujours dans la même direction jusqu'à la découverte de la «perspective géométrique», en additionnant ses recherches et ses trouvailles sous l'aiguillon d'une surenchère dont participe tout un milieu social. Mais la continuité d'un processus de rationalisation n'exclut jamais l'intervention d'autres histoires sociales pouvant aller jusqu'à provoquer l'interruption de son processus cumulatif. Le processus de systématisation d'une pensée ou d'une pratique ne repart jamais du point où il en était resté lorsqu'un choc culturel – c'est-à-dire la «rencontre d'une série causale, indépendante» de celle qui commandait son devenir autonome – a arrêté ou infléchi de l'extérieur sa trajectoire.

L'histoire de l'Asie oblige à décrire d'autres cheminements de la rationalisa-

tion. Pas plus que la Méditerranée ou l'Europe, l'Asie n'agit comme un personnage unique sur la scène des contacts de civilisation. L'Asie historique, c'est d'abord, plus visible que d'autres par la centralité culturelle de l'Empire du Milieu, l'histoire d'une continuité politico-morale, celle de la Chine confucéenne puis néo-confucéenne, devenue peut-être plus confucéenne encore dans la version post-communiste de sa bureaucratie céleste. Mais la Chine ce sont aussi les contre-forces qui résistent au contrôle des masses paysannes par un Etat écrasant, celles de la solidarité familiale et villageoise, des anciennes religiosités orgiaques de la ruralité, de l'hétérodoxie philosophique du taoïsme, de l'anarchie politique des interrègnes, des sectes secrètes ou de la révolte des Turbans Jaunes contre l'Etat impérial. Sino-coréenne ou sino-vietnamienne, khméro-indienne ou malayo-polynésienne, d'autres Asies du Sud-Est asiatique ont forgé tout au long de leur histoire culturelle des valeurs assez divergentes pour orienter différemment leurs stratégies dans les concurrences économiques et militaires d'aujourd'hui. Plus que l'Europe longtemps divisée contre elle-même par ses institutions et ses guerres, mais sans cesse remembrée par l'histoire commune de sa culture liée à l'étroitesse de sa presque insularité, l'Asie est culturellement poly-segmentaire par ses immensités continentales, ses barrières montagneuses, ses océans et ses chapelets de terres: finalement archipel, plus qu'arène où convergent les affrontements; centrifuges, plutôt que centripètes en ses migrations d'hommes et de valeurs; son histoire c'est aussi l'histoire de multiples planètes gravitant chacune autour de principes symboliques différents, organisant des contrastes entre systèmes de valeurs aussi accusés que celui qui distingue l'Europe des deux derniers millénaires du reste du monde.

L'univers indien d'*Homo hierarchicus*, par exemple, est un espace symbolique *sui generis*, nous dit Louis Dumont: tissu aujourd'hui serré de religiosités, de morales et de politiques modelées sur l'ordre des castes. Mais c'est aussi le lieu, peut-être historiquement originaire, nous dit Weber, d'une rationalisation du salut individuel par la fuite contemplative hors du monde, appuyée sur les techniques magiques de ses ascèses ou de ses mysticismes; berceau aussi du bouddhisme, prophétie d'exemple prêchée par un prince qui a fui dans l'érémisme «la roue de la souffrance», en quête d'une illumination salvatrice, vite devenue piété rituelle appuyée sur livres et doctrine, religion de moines errants, bientôt missionnaires migrant sur les chemins des deux Véhicules. Plus tard, terre d'élection des syncrétismes hindouistes, des violences politico-religieuses d'un intégrisme nationaliste récemment réinventé contre l'Islam.

L'Asie a pris une autre physionomie encore dans le Japon insulaire qui a perpétué la légitimité fondatrice d'un Empereur d'ascendance divine jusque dans son âge capitaliste, incorporé à ses hiérarchies et à son nationalisme un capitalisme de firmes aussi conquérantes que les anciens clans, aussi agressives que les firmes de la «nouvelle économie» américaine; maintenant imperturbablement dans ses pratiques rituelles un shintoïsme dont la sensibilité religieuse au spectacle de la nature fonde une ré-interprétation poétique du sentiment bouddhiste de «l'impermanence». Le Japon s'est toujours dérobé à l'emprise chinoise sous les couches superposées des sinisations politiques et littéraires qu'il a nationalisées dans sa vie quotidienne comme dans ses arts, de même qu'il a pu recycler dans ses cadres féodaux le bouddhisme jusqu'à en faire surgir des moines guerriers, et accueilli les techniques taoïstes du souffle ou de la méditation de la Voie pour les transformer

en autant d'écoles de la maîtrise du corps et du geste, indiscernables de ses arts martiaux, de ses sectes Zen ou de ses autres «voies» de réalisation par l'épuration des codes, tous visant à une perfection capable de faire oublier l'effort qu'elle a coûté, quintessence d'une efficacité du dépouillement stylistique, «fleur» de l'accomplissement ultime dans le Nô.

L'Islam extrême-oriental, celui du Pakistan ou de l'Asie du Sud-Est diffère plus encore des Asies de la continuité, qui se sont longtemps développées sur leur propre fonds culturel d'origine, exemptées par l'histoire religieuse d'avoir eu affaire au contre-ordre politico-social qu'a toujours et partout fondé le succès d'une religion mondiale de salut. Les conquêtes de l'Occident n'ayant exporté en Asie que les missionnaires de christianismes réformés ou séparés des Etats coloniaux, le bouddhisme ayant diversifié sur les chemins de sa diffusion sa prédication non-violente de la compassion universelle – église de moines ici, et là établissement de monastères interstitiels ou de sectes politiques pouvant tourner à l'ordre militaire –, seul l'Islam, plus jeune de quelques siècles que les autres civilisations du Livre, y a introduit, par la conquête et le commerce, les prédispositions d'une prophétie monothéiste à fonder la légitimité du pouvoir politique sur une formule théocratique, accommodée en ce cas à des recettes locales et à des cohabitations ethniques ou religieuses.

Quand ces différentes Asies rencontrent aujourd'hui, au rendez-vous de la mondialisation, un Occident étendu aux Amériques de deux colonisations européennes initialement hostiles en leurs cultures et religions, ce sont toujours des rationalisations différemment orientées qui dialoguent, échangent ou s'affrontent. Plus précisément, dans les grandes guerres économiques comme dans les guerres chaudes plus libres de leurs violences pré-capitalistes parce qu'elles se livrent aux marges des conflits principaux, ce sont des Etats nationaux, fédéraux ou impériaux, mais aussi des peuples ou ethnies perpétuant sous une façade étatique leurs formes pré-étatiques de commandement, tous longuement façonnés par l'histoire singulière de leurs anciennes rationalisations religieuses, politiques et morales, qui affrontent chacun leur incompréhension réciproque des valeurs morales ou juridiques de l'autre. Les critères économiques du «niveau de développement» atteint par les uns et les autres (Le Club des sept ou huit, le Tiers-Monde, Quart-Monde, ou l'axe Nord-Sud de la richesse, les petits et les grands dragons, etc.) ne rendent pas compte de la diversité des stratégies, des fins, des moyens et des énergies, de la nature religieuse ou politique, impérialiste ou nationaliste qui caractérisent les protagonistes engagés dans la mondialisation de leurs échanges conflictuels. La mondialisation des échanges économiques ne produit pas automatiquement la comparabilité des stratégies politico-militaires qui s'affrontent lorsque les gains et pertes sont évalués par les joueurs à l'aune de valeurs différentes. La «théorie des jeux» ou celle de «l'équilibre» sur un marché échouent à nous expliquer les transactions et les séquences de l'histoire réelle, tant qu'elles ne se réfèrent qu'aux «valeurs» que peuvent définir leurs modèles de stratégie rationnelle. Le marxisme ne fait pas exception – même sous la forme raffinée de la théorie «austro-marxiste» de l'impérialisme, qui expliquait les impérialismes modernes par l'aiguïsement de la concurrence économique entre capitalismes européens. Rationalisation formelle de la causalité historique, le marxisme ne prévoyait pas dans les risques de guerre, ni n'expliquait dans les impérialismes du passé, le rôle moteur et autonome des appareils militaires, des organisations reli-

gieuses et politiques ou des valeurs culturelles qui donnent sens et énergie aux politiques de puissance, de conquête ou de révolte.

La mondialisation qui s'opère sous nos yeux est, bien sûr, celle des marchés financiers, des firmes multinationales et des expertises d'organisations internationales, celle des rapports inégaux entre économies et potentiels militaires. Mais elle met aussi en rapports, dans les flux de valeurs qu'elle brasse, des histoires culturelles, politiques et morales qui ont mûri indépendamment les unes des autres. C'est une mondialisation des contacts de civilisation où se trouvent confrontés non pas seulement les élites dirigeantes des Etats et des groupes financiers, mais aussi, et autrement que dans les colonisations sectorielles du passé, des masses humaines mises en contacts continus en toutes leurs diversités. Autant par les migrations que par les effets de plus en plus directs du développement inégal, ce sont les masses rurales ou prolétarisées des mégapoles qui confrontent – sans pouvoir suivre au jour le jour les variations du cours de leurs valeurs culturelles dans l'équilibre mondial des redistributions pour en tirer des « anticipations rationnelles » – leurs propensions diversement contextualisées à la soumission ou à la révolte, leur disponibilité variable à l'écoute des messages de violence ou de guerre: toutes orientations de l'action qui reposent sur des systèmes de représentations et de normes construits autrement que par l'histoire du marché, systèmes de préférences différemment et plus anciennement stabilisés par l'histoire des socialisations politiques et religieuses.

Les masses ne gouvernent nulle part, et cela par définition, pensent les tenants machiavéliens de « la loi d'airain des oligarchies »: seuls comptent alors, pour les géopoliticiens, les calculs des gouvernants, en particulier les calculs qui leur permettent de garder le contrôle de leurs masses. C'est ne pas voir que les masses se laissent très inégalement gouverner selon leurs actions ou leurs abstentions, toujours dotées d'une signification qu'elles évaluent, à l'aune de leur survie quotidienne, que ce soit face à un suffrage universel, réel ou manipulé, face à un chef ou un prophète, comme dans leur obéissance ou leur révolte face à une discipline d'Etat, une fidélité religieuse ou un ordre despotique. L'arme propre des classes ou groupes démunis des moyens d'ordonner et des signes de la légitimité, c'est l'inertie, variable selon les conjonctures ou dans la longue durée, qui peut aller de la passivité totale – que l'intellectuel révolutionnaire interprète comme une « résignation » et le technocrate comme une « résistance irrationnelle » du traditionalisme – à la radicalisation révolutionnaire, avec ou sans chefs charismatiques. Autant qu'à Metternich qui a vu l'Europe calculée à Vienne s'écrouler en quelques semaines sous la poussée des nationalités qui se réveillent en 1848, les masses sont plus imprévisibles aux géopoliticiens, toujours peu ou prou metternichiens, que les gouvernants dont les fins restent toujours lisibles dans les moyens de leur *Realpolitik*. Ainsi, lorsqu'ils se rencontrent dans le commerce, les migrations, l'alliance ou la guerre, les protagonistes de la mondialisation sont plus complexes que de simples acteurs économiques qui n'affrontent sur un marché que leur commune recherche de la maximisation du profit. Dans les désenclavements, les décroissements, les déstabilisations, les dérégulations qui se multiplient, les acteurs de la mondialisation ne se comptent pas aussi facilement que des vendeurs ou des acheteurs, des citoyens ou des combattants, des richesses ou des marchandises. Les équilibres ou les déséquilibres sociaux, toujours potentiellement susceptibles d'enclencher une escalade des violences, s'établissent entre des his-

toires collectives qui, ayant cheminé longtemps sur des routes culturelles différentes, ne se proposent pas mutuellement les mêmes définitions de l'universalité ou de la cohabitation ni, sous les mêmes mots les mêmes revendications, les mêmes droits de l'homme, les mêmes représentations de la souveraineté ou de la démocratie, les mêmes conceptions des fins assignées à la politique ou à l'économie.

L'Occident a lui aussi une biographie intellectuelle ou, si l'on préfère la métaphore nietzschéenne, une « ascendance » qui explique sa physionomie morale d'aujourd'hui. Non que l'Occident ait lieu d'être fier de son passé moral devant le reste du monde, comme pourtant il l'a été en toute bonne conscience européen-centrique, et jusqu'au massacre, à la traite et au racisme dans ses colonisations ou ses guerres de religions du XVI^e au XIX^e siècle; puis, au XX^e, avec plus d'assurance idéologique encore dans l'ampleur de ses tueries militaires, et l'efficacité technique de ses exterminations punitives ou de ses génocides. Si l'on parlait « pardon », *mea culpa*, réparations ou « devoir de mémoire », Voltaire proposait déjà, dans l'*Encyclopédie* au nom de l'*Aufklärung*, une « contrition » rationaliste autrement radicale que celle des « repentances » institutionnelles d'aujourd'hui, y ajoutant même des moyens de commémoration pour solenniser également toutes les intolérances qui sont à charge de toutes les religions et de tous les pouvoirs. Mais ici encore, comme pour les orientations culturelles d'une rationalité, si les crimes et les violences collectives appartiennent au passé et au présent de toutes les civilisations, les modalités et les techniques de l'intolérance massacreuse, le style culturel de sa justification accusent et précisent le portrait moral de leur auteur. Les rationalisations religieuses ou philosophiques de la violence ont été en Occident poussées plus loin qu'ailleurs, au nom de l'universalité de ses valeurs.

La « généalogie » morale de l'Occident, qui est fondamentalement celle de sa rationalité philosophique, a plus de continuité que ne le voulait Nietzsche lorsqu'il vitupérait, dans *Généalogie de la Morale*, le renversement des valeurs opéré par le christianisme, expression, selon lui, d'un « ressentiment » d'esclaves, de faibles ou de prêtres, bref d'une révolte morale réussie par le troupeau des « médiocres » contre les valeurs « aristocratiques » de la pensée. La thèse nietzschéenne d'un retournement destructeur de toutes les valeurs de la philosophie grecque, qu'aurait opéré la requalification de la souffrance et de l'humilité par le christianisme (précurseur du syncrétisme, de la démocratie et du scepticisme modernes) ne convient à l'histoire de la philosophie occidentale que si on se réfère aux philosophies présocratiques de l'Antiquité: Nietzsche le sait si bien qu'il parle surtout d'elles, dont nous connaissons si peu. Les philosophies classiques s'étaient déjà bien plébéianisées avec l'ironie irrespectueuse du bonhomme Socrate envers toute légitimité traditionnelle qui n'acceptait pas de se soumettre à l'épreuve critique de la définition par le dialogue, cinq siècles avant « le Crucifié » en qui Nietzsche voyait le symbole du renversement de la table des valeurs. Préparée par l'Orphisme aux pratiques individuelles de purification, au « déliement » de l'âme d'avec le corps qui l'enferme comme un tombeau – *swma/shma* – la philosophie grecque s'était spiritualisée et moralisée chez l'aristocrate Platon jusqu'à devenir récupérable – cela se verra – à une philosophie chrétienne. Avec l'aristotélisme et la plupart des écoles à Athènes ou à Rome et Alexandrie, ce sont tous les enseignements de sagesse ou de spécialités qui se scolariseront dans les compilations et les manuels jusqu'à s'éténuer dans une érudition presque universitaire déjà,

que vomissait Nietzsche lorsqu'il la rencontrait chez ses collègues philologues.

Bref, ce sont deux lignées pré-chrétiennes qui se partageront au Moyen Age le commandement de la philosophie chrétienne à travers le thomisme et l'augustinisme, ou plus tard les néo-platonismes et les matérialismes; de même que l'orientation logique ou mathématique de chacune des deux philosophies grecques dessinera le terrain de l'affrontement théorique entre la physique aristotélicienne et la *scienza nuova* de Galilée, puis la méthode de Descartes; sans compter les lignées épicuriennes ou stoïciennes, marginalisées par les Docteurs de l'Eglise, mais qui, avec le *revival* du scepticisme alimenteront, du XVI^e siècle jusqu'à l'âge classique, la culture «humaniste» de la Renaissance, l'argumentation de Montaigne ou l'apologétique de Pascal; et, en ordre dispersé, les philosophies de savants rebelles aux métaphysiques cartésiennes ou leibniziennes comme Gassendi et bientôt les «libertins». La «philosophie naturelle» du XVIII^e siècle aura presque oublié le Moyen Age, non ses sources antiques. La Révolution française se disquera «à l'antique».

L'intuition de Nietzsche, qui fait sans doute ressortir l'originalité d'un Saint François d'Assise fondateur d'un Evangile des simples ou l'ascétisme extramondain de quelques autres saints ne fait guère comprendre St Augustin ou St Thomas d'Aquin, escortés de tous les Pères et Docteurs qui font un bon millénaire de théologie chrétienne; pas plus qu'elle ne peut faire comprendre la «volonté de puissance» de l'Eglise ou, en sa ligne stratégique constante, la pensée juridique et politique de la monarchie papale du Moyen Age. Dans toute cette histoire, le mariage de la philosophie avec le christianisme importe moins par les valeurs de la morale évangélique qu'il a greffées sur un ordre resté romain que par l'électrochoc éthique, par le défi intellectuel, que le concept de transcendance appliqué à un Dieu unique et personnel (de surcroît trinitaire) a inscrit dans l'histoire des idées: «Impossible d'en raisonner sans y prescrire quelque chose» est un aveu impossible au théologien, comme en d'autres pensoirs de doctes, à l'uléma ou au rabbin. Les religions monothéistes – judaïsme, islam, christianisme – ont introduit en philosophie, avec le mystère de la transcendance divine et le questionnement théorique et pratique sur le rôle de la foi et de la raison dans le salut, un piquant particulier dans l'histoire du rationalisme et de l'intellectualisme, que ne connaissent ni le rationalisme pratique du confucianisme politique ou moral ni la rationalisation des techniques du corps, des ascèses ou des mysticismes individuels liés à la pratique indienne d'une fuite hors du monde des apparences, indifférente à l'existence d'une communauté de croyants ou d'une église.

On ne peut examiner ici la variété des liens que l'histoire occidentale a établis entre la transcendance des principes et le fondement de la morale ou de la vérité: «Idée» platonicienne du Bien, «dieu des philosophes et des savants», «Je transcendantal» ou «Impératif catégorique» etc. Car il faudrait examiner alors, aussi bien le *lien métaphysique* entre l'affirmation d'une transcendance et l'usage de l'idée d'«inconditionnalité» en morale, que le *lien historique* entre l'affirmation par une religion ou une idéologie de la transcendance d'un objet de foi et les effets que l'universalité revendiquée pour un message ont produits dans la prédication de la «vraie» foi: du prosélytisme à l'intolérance, de la conversion par la conquête au contrôle de l'orthodoxie par la répression ou le massacre. En Occident, la trace philosophique en est visible aujourd'hui encore: la métaphysique – matrice formelle des développements rationnels de l'éthique, du droit et de la politique –

s'est vue interdite par la théologie *la pensée de l'immanence*, et elle s'y est pliée, jusqu'à oublier l'origine de l'interdiction comme dans une socialisation réussie. A l'exception de Spinoza bien sûr, dont on comprend l'odeur d'athéisme et de blasphème que semblait répandre sa métaphysique (au nez d'un cartésien chrétien comme Malebranche).

Les sciences positives se sont, elles, remises assez rapidement d'avoir longtemps dû composer avec le langage d'une théologie rationnelle qui reposait sur le dogme de l'infinité et de la perfection d'un Dieu personnel. Malgré les drames individuels qui se nouent à l'approche de la Renaissance autour de savants ou de philosophes insoumis à la doctrine officielle de l'Eglise, Campanella, Galilée ou Giordano Bruno (mais c'est une synagogue qui excommuniera Spinoza), le nouvel esprit scientifique des XVI^e et XVII^e siècles a côtoyé plutôt pacifiquement – prudence ou dissimulation aidant – les écueils d'une théologie instituée dans l'Université: on en voit la stratégie chez Descartes avec Mersenne comme médiateur complice ou chez Leibniz diplomate *go-between* entre les puissances européennes; l'avant-garde scientifique comptera encore un théologien appliqué avec un certain Newton, philosophe du *sensorium Dei* qui, il est vrai, ne mange pas beaucoup de pain dans sa physique. Après dissipation des tentations panthéistes qui s'expriment dans les philosophies de la nature au début de la Renaissance (Telesio ou Campanella) et à part Spinoza isolé en sa marginalité de transfuge, la métaphysique classique est restée prisonnière de l'ombre portée sur l'homme et le monde par la transcendance d'un Dieu créateur.

Même après le coup que lui a porté la philosophie critique de Kant, la métaphysique occidentale ne mourra pas; elle émigrera ailleurs, dans l'histoire ou l'esthétique, la morale, le droit ou la logique: aucune science normative ne semble pouvoir ou vouloir s'en passer. Popper ne lui fera guère plus de mal avec sa théorie de la «réfutabilité», qui démarque les «théories empiriques» des «théories métaphysiques», que ne lui en avait fait Auguste Comte avec sa «Loi des Trois Etats» qui condamnait l'âge métaphysique à n'être que le deuxième, nécessairement dépassé par la marche de l'humanité dans «l'âge positif». Mais après l'*épochè* phénoménologique qui suspend, pour pouvoir analyser sa structure assertorique, la «thèse naturelle» de l'existence du monde, on aurait pu penser que la métaphysique avait reçu son congé définitif de la philosophie moderne: Husserl a montré, dans ses *Méditations cartésiennes*, comment la philosophie pouvait vraiment oublier la métaphysique, en approfondissant le sens du *Cogito cogitatum*, de la seconde *Méditation* de Descartes afin d'y ressaisir «l'intentionnalité de la conscience», constitutive de toute réflexion philosophique, sans avoir à faire le saut existentiel dans l'idée de la transcendance d'un Dieu garant du monde et de la vérité, par le scabreux détour scolastique d'une cause nécessairement infinie de mon idée d'infini. Eh bien non! même après la phénoménologie, il y a encore une ontologie: il suffit de feuilleter Heidegger ou sa postérité.

Si le tournant phénoménologique est décisif dans l'histoire de la philosophie occidentale, c'est qu'il consigne la mort philosophique de l'illusion métaphysique qui avait survécu à son acte de décès pourtant dressé par la philosophie critique de Kant avec tout l'apparat clinique digne d'un tel constat. Après Husserl, il ne devrait plus pouvoir exister philosophiquement d'autre philosophie que phénoménologique. Mais la spéculation sur la transcendance a la vie dure en Occident, du fait sans doute de ses vieilles défenses gréco-judéo-chrétiennes, rebelles à toute

pensée de l'immanence. L'histoire de l'argumentation rationnelle les a très tôt intégrées, par la pastorale ou la théologie, à la syntaxe et à la sémantique de ses piétés populaires comme à ses intertextualités savantes. La résistance opposée, comme d'instinct, à la métaphysique de Spinoza perçue comme panthéiste ou athée par les philosophes rationalistes des XVII^e et XVIII^e siècles montre la répugnance du *rationalisme européen* à toute idée de «causalité immanente» et son attachement, qu'il transmettra à ses rejetons scientifiques, au principe de «causalité transitive». Ici, c'est Aristote qui, au nom de la logique causale du «premier moteur», excommunie Platon dont dérivent tous les émanatismes néo-platoniciens, trop orientaux sans doute dans cette histoire de la raison occidentale.

Les historiens s'accordent sur les moments forts, les mûrissements, les engrangements, les dispersions, les dissolutions, les re-départs de séquences qui ordonnent la biographie de l'Occident philosophique: d'abord foisonnement et diffusion de la philosophie, de la culture et des sciences grecques portées sur trois continents par l'expansion hellénistique de l'hellénisme; puis conquête culturelle, bien avant Actium, par les vaincus politiques de leur vainqueur militaire romain; apparition, dans toutes sortes de métiers intellectuels de l'Antiquité tardive, du désir de léguer cette culture gréco-romaine, devenue bien commun des peuples et élites confédérées dans un Empire entré en décadence, au nouveau monde barbarisé et en voie de christianisation: on voit, aux IV^e et V^e siècles dans les deux empires gréco-romains, toute une culture s'affairer à l'inventaire de ses *corpus* littéraires et scientifiques, à des doxographies ou à des manuels, à des compactages de connaissances, comme chez Isidore de Séville, à des syncrétismes ou des compilations qui sont aussi des états d'un art, comme le *Code* de Justinien, à des synthèses finales ou des sommes récapitulatives d'une longue histoire de la philosophie en train de muter dans le christianisme, comme dans l'œuvre de Saint Augustin. Après le tohu-bohu des migrations de peuples et les re-découpages militaires qui préparent les physionomies nationales des royaumes à venir, premières «renaissances» de moins en moins timides: la carolingienne où l'épiscopat scelle son pouvoir de légitimation de la couronne franque en assujettissant le pouvoir politique au devoir de protéger la chose écrite en même temps que l'Église; puis, sortant des monastères, la renaissance logicienne et philosophique que domine, au cœur du Moyen Age, la *Somme* de Saint Thomas promise comme thomisme à un avenir de philosophie officielle du catholicisme, mais qui n'épuise pas la richesse philosophique des courants qui se développent dans les nouvelles Universités. Deuxième et foisonnante Renaissance au XVI^e siècle où se croisent, sans se confondre mais en additionnant leurs effets dans la rationalisation de la vision européenne du monde, l'humanisme des lettrés et les systématisations du nouvel esprit scientifique qui diversifient dans toute l'Europe savante la révolution de la physique et des mathématiques, symbolisée par la rupture avec Aristote, de Galilée à Descartes; cependant que chez d'autres la redécouverte du platonisme ou du néo-platonisme ouvre à la science et à la philosophie d'autres chemins, comme chez Pascal où la théologie augustiniennne alimente l'hétérodoxie janséniste; l'affrontement de la Réforme et de la contre-Réforme bouleverse le tempérament moral de la chrétienté en même temps qu'elle enrichit, dans les controverses et les re-formulations, les philosophies nouvelles de la science: mathématisme et apriorisme cartésien *versus* expérimentalisme et empirisme qui donnent leur essor à

d'autres méthodes de recherche sur les territoires conquis par la Réforme, avant les synthèses propres au XVIII^e siècle entre le newtonisme et la philosophie naturelle, les mathématiques et l'esprit expérimental.

Le mouvement conquérant du rationalisme moral a culminé dans l'*Aufklärung*. Kant, qui, en les mariant, a désamorcé avec maestria l'empirisme radical de Hume et la métaphysique leibnizienne de Wolff pourrait sembler avoir conclu définitivement le débat moral et philosophique qui nous occupe ici, en identifiant la rigueur assertorique du raisonnement philosophique et l'inconditionnalité de l'impératif inhérente à l'obligation morale: la possibilité d'universaliser la maxime d'une action fournit le trébuchet universel auquel mesurer en sa «pureté» d'intention la moralité de cette action. De là, en traitant toujours autrui comme une fin et jamais comme un moyen, il est logique de déduire les bases d'un «Projet de paix perpétuelle» (1795). La Révolution pourra faire plus rhétorique ou plus terroriste dans la déclaration ou l'imposition universelle d'une Morale et d'un Droit rationnels, mais pas plus radical dans l'affirmation de la valeur théorique de l'universalité du jugement moral, qui fonde l'invariabilité de sa valeur pratique. Philosophiquement on ne saurait aller au-delà de Kant dans l'identification des formes de la Raison pure (théorique) et de la Raison (pure) pratique, puisque cette identification ramène les catégories du raisonnement politique à celles du jugement moral, et toutes deux à celles du jugement scientifique.

Mais pourquoi diable, y a-t-il encore une histoire de la philosophie morale après Kant? Sommée de s'arrêter sur un chef d'œuvre de rationalité «pure» scellant les catégorisations de l'éthique dans l'universalité, l'histoire de la philosophie n'obtempère jamais, on le sait. Elle ne s'immobilisera pas davantage au XIX^e siècle quand Hegel croira avoir fait coïncider la fin de la philosophie avec la fin de l'histoire des concepts dans son œuvre qui la résume; ou au XX^e quand Husserl proposera à la réflexion sur «l'expérience» de se redéfinir sans plus d'illusion métaphysique dans une philosophie phénoménologique conçue comme «science rigoureuse». L'histoire de la philosophie morale a toujours couru derrière l'histoire politique et l'histoire des sciences qui, au XIX^e siècle, se sont mises à galoper, éperonnées par d'autres idées et valeurs, dont elles accouchaient toutes seules, sans maïeutique philosophique: longue Révolution française dont les principes politiques ne se stabilisent dans des institutions que sous la III^e République, parallèlement à une encore plus longue histoire de la démocratie représentative dans les Etats occidentaux; révolutions nationales et nationalismes en Europe qui s'emballent à partir de 1848, se heurtant entre eux ou se prolongeant en impérialismes dans les colonisations d'une bourgeoisie conquérante; relais du message universaliste de l'égalité dans les socialismes utopiques et retraductions réformistes ou révolutionnaires de ses valeurs dans les mouvements ouvriers jusqu'à la victoire bolchevique et au double naufrage de ce messianisme rationaliste, à la fois dans la faillite économique et la tyrannie politique. Mais surtout – parce que la fécondation de la réflexion éthique ou politique par l'histoire des sciences n'a connu ni interruptions ni régressions – approfondissement continu et multiplication des révolutions scientifiques, de leurs méthodes et de leurs théories: on est loin de Kant qui voyait la tâche de la philosophie critique achevée dans l'éclaircissement des «conditions de possibilité» de toute expérience, celle du monde dans la physique newtonienne, comme celle de la morale dans le *factum* de l'expérience de l'obligation ou, avec la *Critique du Jugement*, l'expérience du «jugement réflé-

chissant» dans la finalité interne du vivant ou de l'œuvre d'art.

L'enchaînement des remaniements et des révolutions scientifiques qui ont engendré de nouvelles disciplines semble avoir commandé du XIX^e au XX^e siècle, le débat sur la définition des critères à choisir pour évaluer une décision morale ou politique. Ce sont de nouvelles sciences qui se sont constituées en nouveaux protagonistes et qui ont proposé de nouveaux modèles de rationalité tant épistémique que pratique, entraînant ainsi l'éthique sur de nouveaux terrains. Pourtant une originalité du débat éthique surgit dès qu'on examine les formes et l'histoire de sa syntaxe argumentative. A la différence des débats internes à l'histoire des sciences, où la valeur scientifique d'une théorie se mesure à sa capacité à rendre inutiles les théories anciennes, – comme le soulignait Merton, qui exigeait des sciences sociales, pour preuve de leur scientificité, cette capacité à oublier leur histoire ancienne au profit d'une théorie «actuellement utilisable» –, on constate que, dans les cheminements d'une casuistique morale ou dans l'établissement des principes d'une doctrine, les théories et les arguments du passé restent toujours actifs; ils viennent sans cesse se mêler à une argumentation toujours renouvelée par de nouveaux modèles d'analyse pour les transformer en s'y transformant. Ce pourrait même être là une définition historique, de ce qu'a de plus spécifique la réflexion sur les normes, sur les «cas» et sur les procédures de décision: sa longue mémoire-habitude, sa capacité à reprendre les mêmes chemins de l'argumentation.

La rationalisation éthique n'entretient pas avec son passé intellectuel le même rapport que la rationalisation scientifique. Dans l'énoncé des problèmes actuels de bio-éthique tels qu'on les voit débattre aux USA dans des comités ou des institutions *ad hoc* par la méthode des «cas», raffinée dans l'enseignement ou les manuels d'éthique, on voit que les attendus, les variations imaginaires ou les maximes de l'évaluation se combinent en une argumentation qui, pour trancher, mobilise non seulement des opinions ou avis actuels, mais ceux du passé parfois le plus lointain. Dans d'autres traditions du débat moral, comme en France au sein d'un Comité national d'éthique, même constat de la pluralité, juridique, professionnelle, philosophique et religieuse des argumentations. Arguments, méthodes et critères affrontent ou additionnent des doctrines et des traditions, en neutralisant les temporalités de l'urgence politique ou de la décision juridique dans l'intemporalité de la casuistique et de l'évaluation morales. Si – cas imaginaire – l'éthique décidait de déferer devant son tribunal intemporel le sacrifice humain pratiqué dans la religion aztèque, pour juger de cette atteinte aux Droits de l'homme au même titre que les massacres de la Conquête espagnole et du sac de Ténochtitlan, elle n'aurait pas à se demander si l'Ambassade du Mexique à Paris – devant laquelle une éventuelle condamnation morale devrait se transformer en manifestation politique – représente aujourd'hui une société réelle ou défunte, si c'est Cortès qui a vaincu Cuauthemoc ou l'inverse.

Nommément cités ou anonymisés comme sources d'un argument – mais les deux processus sont d'égale importance dans la légitimation des idées – *Le contrat social* de Rousseau est aussi présent dans les débats éthiques sur les problèmes sociaux ou médicaux de notre actualité que les théories anglo-saxonnes de «l'utilitarisme», la «tolérance» selon Voltaire que «l'esprit des lois» selon Montesquieu, Kant que la scolastique ou le thomisme, la théologie protestante que l'histoire du droit, l'hégélianisme ou le marxisme que les «naturalismes» anciens

ou modernes, l'idéologie des « lumières » scientifiques mûries par la philosophie européenne comme les cécités corollaires de ses nationalismes à l'altérité qui fondent le refus du relativisme culturel : ainsi survit le vieil ethnocentrisme dont une Europe conquérante, longtemps sûre d'elle-même et dominatrice, a accompagné ses colonisations, avant de transmettre le flambeau de l'ethnocentrisme éthique à la civilisation états-unienne. De *La cité de Dieu* de St Augustin à la *Cité du Soleil* de Campanella, du naturalisme de Lucrèce à celui de Télésio ou à la renaissance perpétuelle du darwinisme social dans le raisonnement politique, de l'utilitarisme d'Aristote à celui de Bentham et Mills, des théories d'un contrat social noué dans une constitution politique à la théorie de la justice selon Rawls en passant par Hobbes, rien ne s'est oublié de la multiplicité des chemins philosophiques par lesquels le rationalisme des principes et des arguments est devenu le pivot de la réflexion européenne sur la morale et la politique.

S'agissant de « penser » les normes, leurs applications ou leurs crises et surtout de les formuler dans une interaction réelle – c'est-à-dire de convaincre des électeurs ou des militants, des foules ou des membres d'un comité d'éthique de la validité d'un refus ou d'un engagement, de persuader de la valeur politique d'une cause combattante, (révolutionnaire, réformiste ou conservatrice), de justifier ou d'invalider une décision légale, d'en fonder les attendus dans le sens commun ou la métaphysique, dans l'universalité des commandements d'une conscience morale, dans la démonstration mathématique (comme cela s'est vu dans *l'Éthique* de Spinoza), dans un ordre éthique irréductible au politique ou dans le calcul utilitariste (comme chez Rawls) – c'est toujours de schèmes et de connaissances disposant d'une forte *légitimité méthodologique* dans un moment de l'histoire des sciences ou un espace de la géographie des cultures, que se réclame l'affirmation d'un impératif ou d'une raison d'agir. La *justification*, moment constitutif du raisonnement moral, ne se réduit jamais à la philosophie qu'elle invoque préférentiellement; elle est pluri-référentielle dans sa visée qui est toujours de recherche du *consensus*. Elle ne peut pas plus ignorer les intérêts et les demandes du présent que les légitimités sédimentées dans des textes ou des traditions intellectuelles. Son rapport à l'histoire implique une reconstruction du passé. Il a toujours pris la forme d'une réfaction des faits, des cas exemplaires ou des stratégies. D'où, selon les cas, re-fondation de la grammaire de l'impérativité dans un mythe d'origine de la morale ou dans l'intemporalité d'une doctrine: la lutte éthico-religieuse des bons militants de la Lumière contre les ténèbres du Mal s'est racontée de mille manières, religieuses ou profanes. L'histoire des dominations est toujours relue comme une légitimité des bons combats; la légitimité morale des bonnes dominations s'est plaidée sous toutes les formes: domination de certains hommes, qui le méritent parce qu'ils sont les « meilleurs », sur d'autres hommes qui méritent leur subordination par leur moindre valeur, comme esclaves, pécheurs ou adeptes volontaires de l'erreur; juste domination du bon gouvernement sur tous les autres; domination, dans les morales de l'intellect, de l'homme (stoïcien) et de ses techniques de contrôle de ses propres passions, ou de l'homme (cartésien) « maître et possesseur de la nature » par le savoir; domination de la « compétence » dans la casuistique du consentement informé pour l'éthique médicale d'aujourd'hui. Mais aussi abandon filial aux lois maternelles d'une bonne nature, la *Physis* de l'Antiquité (devenue chez Rabelais le nom rassurant de la dénégation d'une *Anti-Physis* des institutions arbitraires); *Physis* comme « nature des choses », règle et

régulation du *cosmos*, devenue, avec la *deep ecology*, mesure originaire de la bonne politique dans l'intégrisme écologiste.

L'histoire des garanties divines ou laïques de la pensée normative s'est toujours nourrie des nouveautés de l'histoire des sciences. Mais les nouveaux protagonistes scientifiques convoqués au débat moral ont toujours des ascendants et des précédents qui sont invoqués pour caractériser les nouveaux terrains du débat sur l'être et le devoir-être, sur le faire et le devoir-faire (ou le devoir-s'abstenir). Dernières venues, se dégageant par émancipations successives de l'ombre portée de leurs premiers maîtres en rationalisation (la pensée juridique, la théorie politique, le système économique, la science naturaliste, l'évolutionnisme darwinien), ce sont les *sciences sociales et humaines* qui sont aujourd'hui les plus sollicitées pour conforter ou transformer par leurs méthodes de raisonnement les méthodes d'évaluation et de décision.

CRISES ET MODERNITÉS

Même si on ne l'a effleurée ici qu'en sa version occidentale, l'histoire des réflexions sur la morale et la politique ramène toujours à la même question, comme si cette question qui s'était donnée, après les ruminations de la tradition et les fulgurations de la prophétie, les grands moyens de la philosophie, cherchait aujourd'hui dans les analyses circonstanciées des sciences sociales et les techniques herméneutiques du décryptage de l'action élaborées dans les sciences de l'homme, les moyens d'exorciser un doute lancinant :

Est-il vrai que «L'histoire ne se pose que les problèmes qu'elle est capable de résoudre»?

En l'occurrence Marx parlait du capitalisme et de la crise qu'engendrait son développement sauvage dans la première industrialisation européenne. Il serait tentant, pour solenniser l'enjeu de notre colloque, d'en croire sur ce point celui qui se voulut le prophète du salut de l'humanité par la rencontre entre les sciences historiques et les masses exploitées: réconciliation de la rationalité éthique et de la rationalité politique dans la révolte contre toutes les dominations injustes. Il faut admettre que l'optimisme historique de Marx procure une morale provisoire, fort bien adaptée à l'action politique dont le préalable est nécessairement le refus de l'inaction; à tout le moins cette morale de l'action est-elle utile pour soutenir le «moral» des militants et procurer une motivation éthique au travail de la recherche dans les sciences de l'homme. *Si vis pacem para pacem* opposait de même Freud à la maxime *Si vis pacem para bellum*, principe politique de la «dissuasion» et de la course aux armements, qui prépare, lorsqu'on l'applique universellement, l'arrivée en catastrophe des guerres qui finissent par être espérées à force d'avoir été attendues. Mais la devise plus sombre de Guillaume le Taciturne pour qui «il n'est pas besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer» pourrait aussi bien pourvoir d'une morale provisoire ceux qui n'ont pas l'humeur philosophique portée vers l'humanisme de Marx ou de Freud. Révélatrice de l'indécidabilité logique entre les principes de l'action, la contrariété des maximes fonde, on le voit, des raisons inverses d'agir identiquement. Et plus que jamais peut-être à l'ère de la «mondialisation» des marchés et des communications, qui fait mûrir sous nos yeux une crise éthique laissée aujourd'hui

d'hui sans réponse consistante, par l'affaissement des grandes utopies politiques (révolutionnaires ou réformistes) et des grands paradigmes anthropologiques (historiques, fonctionnalistes ou structuralistes).

Chez les politiques, la question de la mondialisation ne semble pas appeler d'autres réponses que celle de l'abstentionnisme «néo-libéral» ou les bribes verbales d'une bonne volonté vide. Chez les économistes qui tirent volontiers de la description mathématique de l'équilibre sur un marché une politique de dérégulation dont la rationalité ne consiste qu'à rapprocher toujours davantage l'économie réelle de celle d'un marché «pur» pour mieux libérer sa vertu alléguée d'arbitrage social, on semble souvent en revenir purement et simplement à l'éloge moral, que faisaient au XVIII^e siècle les premiers théoriciens du libéralisme, des vertus sociales du «doux commerce» en l'opposant à la passion violente de la «gloire». Chez les politiques de nos démocraties parlementaires – concurrence électorale oblige – la volonté humaniste de bien faire n'est pas exclue, mais elle ne formule le plus souvent ses solutions que dans une langue de bois réduite à des chevilles. On aura remarqué que lorsqu'ils sont interrogés par le journaliste ou l'électeur sur la façon dont ils proposent d'enrayer un mal qui galope (chômage, précarité, violence etc.), les politiques de tous bords semblent avoir choisi de répondre par une stratégie de papier. Combien en a-t-on entendu réitérer avec componction, d'émission en émission, cette formule tous terrains : «Ecoutez ! nous allons tout faire pour que...» ou «faire en sorte que...» (soit surmonté le mal dont vous vous plaignez). Le subjonctif de la complétive fait passer la tautologie : interrogé sur la nature des moyens à mettre au service d'une fin, le politique feint de spécifier ces moyens en les caractérisant tautologiquement par le seul fait de les nommer une seconde fois dans une réponse qui dit seulement la volonté politique de prendre les moyens d'une fin que tous partagent, sans dire lesquels. Mais les intellectuels seraient mal venus à houspiller les politiques pour leur carence de programme, eux dont la dénonciation de l'incapacité des politiques à concevoir un programme constitue le seul programme. Les intellectuels, aujourd'hui en manque d'utopies, ne formulent, eux aussi, en guise de programme que des *flatus vocis* qui exigent, mais ne précisent rien des moyens de poser des bornes morales à la «marchandisation».

Mais pourquoi ne pas avouer aussi mon sentiment sociologique sur l'optimisme politique du marxisme messianique qui avait pris – avec le consentement tacite des intellectuels «progressistes» qui longtemps n'ont su comment lui dire non sans paraître dire non à l'*Aufklärung* – le relais des prophéties millénaristes en les recyclant en idéologies révolutionnaires, seules susceptibles d'être entendues par les classes et peuples déshérités, une fois désabusés des opiums religieux ? La petite phrase de Marx fait sans doute tressaillir d'aise le philosophe de l'histoire qui sommeille en tout sociologue. Mais cette phrase optimiste – la moins marxiste donc des propositions marxistes puisque la plus «humaniste», si l'on suivait Althusser – m'apparaît aussi, lorsqu'on veut bien l'entendre dans sa prétention à l'universalité trans-historique, comme *la plus fausse* du philosophe qui a voulu associer, dans une dialectique matérialiste qu'il croyait scientifique, la fin de l'injustice sociale, le développement des forces productives et l'histoire des savoirs et des idéologies. En tout cas, l'axiome de Marx qui cache un optatif sous un indicatif révèle sa fausseté descriptive lorsqu'on le scrute avec les méthodes de l'historien qui s'astreint à suivre en ses recommencements jamais répétitifs mais jamais

conclusifs, différemment noués dans les diverses périodes et aires culturelles, les avancées et les reculs de la pensée logique appliquée à l'histoire des normes morales ou politiques.

Il reste vrai cependant que les énoncés de problèmes non-résolus ne meurent jamais complètement en philosophie. Tant, du moins, que tous les livres n'ont pas été brûlés – et même quand l'Empereur de la première unification chinoise, conseillé par ses légistes anti-confucéens s'y est réellement essayé; il y avait même ajouté la mise en mort des lettrés qui les savaient par cœur, n'aboutissant qu'à favoriser par cette crise de démence totalitaire une renaissance du confucianisme politique, qui continue à se bien porter après deux mille ans de bureaucratie céleste. Sur l'affrontement entre une légitimité intellectuelle et une violence despotique, on a rarement vu mieux; sur le pouvoir de résurrection des Livres canoniques non plus, jusqu'à Mao du moins. La plupart des formulations philosophiques trop longtemps ou vainement débattues sont un jour ou l'autre délaissées par fatigue des combattants ou vidées de leurs investissements passionnels par l'usure des mots. Mais leurs enjeux éthiques et politiques continuent à vivre dans les débats intellectuels qui agitent notre « modernité ». Aie! Qu'ai-je dit? Ne viens-je pas de dérapier dans l'usage machinal d'un idiome intellectuel en disant « modernité » plutôt qu'« actualité »? Il existe assurément un « sentiment de modernité »; mais à quoi s'attache-t-il? Ce sentiment n'a d'ailleurs rien de récent; il pourrait même appartenir à toutes les époques, en tout cas à celles qui ont connu des intellectuels non-organiques dont la sensibilité a toujours favorisé l'apparition du *pathos* de la modernité.

Notre sentiment de modernité – fort différent de celui qui s'exprima dans la querelle classique des Anciens et des Modernes – se traîne, depuis les XIX^e et XX^e siècles, chez les artistes, écrivains et philosophes européens, sans pouvoir se définir vraiment. Décadence ou progrès qu'importe la direction où le vent de l'histoire emporte inexorablement l'humanité pourvu qu'on ait l'ivresse des profondeurs ou celle de la vitesse. A chacun son droit à la définition de la modernité: Baudelaire avait la sienne dans *Les fleurs du mal*, qu'il illustrait par la *morbidezza* de Winterhalter et sa peinture des « beautés d'hôpital »; il y en a eu mille autres depuis, souvent en concurrence: celle du scientisme n'est pas celle des poètes « décadents »; en art les modernités s'usent vite: voyez combien il y en a eu depuis le *modern style*. En philosophie et, ma foi! en sociologie aussi, est « moderne », « inouï », « sans précédent » tout ce qui permet au descripteur de hausser le ton de sa description. Ainsi a-t-on parlé, tout au long du XX^e siècle, du « tragique » de l'histoire, pour tout simplement dire qu'on ne croyait plus à la sociologie durkheimienne du « progrès ». Que ne le dit-on simplement et sans *tremolo*! En y ajoutant aujourd'hui un *pizzicato*, on en fait surgir sans peine le concept de post-modernité.

L'idée de modernité est le produit très *kitsch* d'une acrobatie logique – Pareto dirait « pseudo-logique » – du raisonnement historique: comment parvenir à trouver pathétique le simple fait, trivial jusqu'au truisme, d'être son propre contemporain: on l'est toujours que ce soit dans le drame ou l'ennui. C'est Hegel, me semble-il, qui avait inauguré ce mode de solennisation philosophique, lorsqu'il conceptualisait métaphoriquement son époque par le tremblement du *Zeitgeist* devant une transition mystérieuse qui ne pourrait être décrite par l'historien qu'au mode irréel d'un hypothétique futur antérieur. Ainsi continue-t-on depuis, allant

d'une philosophie de l'histoire à la suivante, célébrant comme des « mutations » toujours « à nulles autres pareilles », le privilège – exaltant ou déprimant pour les contemporains, il n'importe – de vivre le seul et unique grand tournant ou grand partage de l'histoire. « Jusqu'à maintenant ... à partir de maintenant... » disait déjà Hegel scandant la marche de l'Esprit en battant une mesure à deux temps (la dialectique matérialiste de Marx reprendra ce rythme en écho dans *Le Manifeste*):

Il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période; l'esprit a rompu avec le monde de son être-là et de la représentation qui a duré jusqu'à maintenant; il est sur le point d'enfourer ce monde dans le passé (...); l'ébranlement de ce monde est seulement indiqué par des symptômes sporadiques: la frivolité et l'ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes annonciateurs de quelque chose qui est en marche. Cet émiettement continu qui n'altérerait pas la physionomie du tout est brusquement interrompu par le lever du soleil qui, dans un éclair, dessine en une fois la forme du nouveau monde...

Non, Hegel ne parlait pas de l'avènement d'Internet (Phénoménologie de l'Esprit, trad. Hyppolite, p. 12). Mais qu'est-ce qui rend un changement historique digne du traitement philosophique? Puisqu'on ne juge de ses effets qu'à la longue distance du recul historique, il est vain de vouloir trancher de l'orientation d'une transition dans laquelle on est immergé ou du caractère « incomparable » d'une mutation qu'on a sous le nez. Sans pouvoir y aller voir, je ne crois pas que les contemporains de la révolution néolithique qui a rapidement diffusé (en une petite dizaine de milliers d'années) une grappe d'inventions techniques sur lesquelles a vécu la productivité du travail humain jusqu'à la révolution industrielle, aient jamais pu ressentir un sentiment aussi maladivement moderne que celui de la « modernité » baudelairienne, à propos de changements qui chamboulaient pourtant de fond en comble les conditions sociales de leur existence paléolithique. Il faut que soient déjà apparus des intellectuels spécialisés pour intellectualiser les sentiments que leur inspire l'histoire de leur temps, jusqu'à l'émotion philosophique: excitation maniaque, spleen, angoisse ou jubilation. Les récentes révolutions des techniques de la communication (réseaux télématiques et informatiques après mass media, téléphonie, etc) doivent l'exaltation monotone des discours qu'elles inspirent, moins au volume de leurs retombées dans une « nouvelle économie » – qui à vue de nez sont indiscutables – ou à leur pouvoir de restructuration culturelle des « personnalités de base » – que nul ne peut encore mesurer et encore moins prévoir – qu'à la rhétorique bien rôdée des discours sur les clés de l'avenir, sur la « vraie » révolution et la « fin » de l'histoire ou des idéologies. Dans le perpétuel revival de cette figure prophétique il doit bien se jouer quelque chose des besoins de l'écriture, autrement dit des raisons d'exister et de penser d'intellectuels spécialisés dans la production d'émotions fortes, communicables par le phrasé du discours à des publics convertis d'avance.

Prophétie d'avènement ou de catastrophe, peu importe à l'intellectuel ou à l'artiste pourvu qu'il ait la primeur de l'annonce. Prophètes de malheur ou de salut – la plupart les deux à la fois – avaient prélué depuis longtemps à ce mélodrame philosophique fort couru au XIX^e siècle, souvent repris depuis dans les célébrations profanes du progrès ou du déclin, de l'apocalypse ou de l'achèvement. Puisqu'on ne peut trancher de la vérité intuitive de tels discours que par humeur phi-

losophique ou poétique, je suggère, sur le seul aveu de mon goût littéraire que c'est ici Lucrèce qui me semble avoir trouvé le souffle le plus « moderne » pour associer Thanatos à Eros, le pessimisme visionnaire d'un déclin cosmique au lyrisme de la renaissance perpétuelle des énergies du vivant, les deux violences re-créatrices de la « nature des choses » s'associant dans la fermeté d'âme du sage débarrassé de la tâche de gémir ou d'espérer quelque chose des dieux. Faire de la morale et de la physique épicuriennes les bases d'une philosophie de la nature, où la nécessité de l'explication matérialiste de toutes choses en ce monde conduit à la célébration de la Venus genitrix, n'était certes pas de conformisme politique ou moral en ce monde romain qui passait de la vertu républicaine à l'adulation du Prince. On ne peut évidemment rien en conclure en sociologie ou en politique, puisque c'est le verbe poétique qui fait dans le *De natura rerum* l'essentiel du travail de persuasion morale.

Mais coupons court ici à cette leçon de morale sur la morale du concept de modernité: la force du sentiment de « modernité » ou de post-modernité qui s'attache aux crises du présent nous procure à tout le moins un indicateur et presque une mesure de l'actualité historique du débat que nous entamons.

C'est bien sur la situation actuelle de nos sociétés, l'état ou les apports de nos sciences, tout particulièrement des sciences de l'homme face à la crise politique et morale d'un monde devenu, de part en part, plus sauvagement capitaliste et « marchandisé » que jamais, après avoir été plus dévastateur par ses guerres civiles et étrangères que les époques moins riches de savoirs et de moyens techniques que les questions posées dans ce Colloque se sont interrogées mutuellement, à partir des raisonnements du droit et de la logique, de la philosophie et de l'histoire, de la sociologie et de l'anthropologie.

Y a-t-il possibilité d'une articulation autre que verticale dans un système rationnel de normes ou n'y a-t-il pas d'autre moyen de traiter les limitations éthiques du politique qu'en assignant comme fondement au mode opératoire du jugement moral la « transcendance du sacré dans la cité profane » (Jean-Louis Vuillerme)? Si la cohabitation logique de normes est impossible à gérer dans un système dont la nécessité s'imposerait universellement, comment éviter l'absence de tout principe dans les négociations autour de ce qui, ne pouvant être un dénominateur commun, pourrait être au moins un *consensus* informé sur le droit individuel de chacun à la pluralité dans la concertation des droits reconnus à tous? Dans quelles instances, avec quels acteurs, selon quelles procédures, dans quelle contractualisation ouverte du débat social, la société civile peut-elle conduire cette redéfinition mobile de la civilité politique, en deçà et au-delà des limitations partisans ou doctrinales du jeu politique (Joël Roman)? Le modèle classique des « sorties de crise » par le compromis et la diplomatie, dans lequel c'est l'augmentation de puissance, et non l'anéantissement de l'ennemi, qui institue les enjeux et les fins des conflits politiques, se trouve en concurrence, depuis le XVIII^e siècle au moins, avec le modèle universaliste qui interprète les évolutions et les crises historiques comme une marche à « l'état de droit » tant dans les rapports intra-qu'internationaux. La rationalité des sciences sociales permet-elle de choisir, sur la base de l'examen historique des conflits et de leur évolution, entre la rationalité politique qui est à l'œuvre dans le premier modèle et la rationalité éthico-juridique qui oriente le second? L'équilibre entre « droit » et « puissance », législatif et exé-

cutif, droits démocratiques au sein de la nation et gestion des rapports de force à l'échelle internationale, a reposé à l'époque moderne, sur le modèle de l'Etat-Nation qui fixait à l'état de droit ses limites externes dans les exigences de la politique internationale, mais qui assurait en même temps la promotion des « droits de l'homme » dans les limites de la démocratie nationale. Si cet équilibre s'est rompu ou altéré, après les guerres européennes du XX^e siècle, dans des crises comme celle de l'Etat-nation, celle de la mondialisation des économies, ou celle de l'Etat-providence, on peut aussi bien interpréter l'état actuel des rapports entre droit et politique comme s'inscrivant dans l'achèvement de la logique démocratique que comme une crise de croissance des équilibres précédents (Philippe Raynaud). L'éthique des sciences s'est, après la deuxième guerre mondiale, cherchée à tâtons dans les rencontres entre des scientifiques des deux blocs affrontés dans la guerre froide, directement engagés dans la production des moyens ultimes de destruction militaire, mais ayant accepté, au nom de l'importance de l'enjeu, d'abandonner le mythe scientiste de l'autosuffisance éthique de la science, qui avait longtemps économisé aux savants toute inquiétude morale et tout geste politique. Aujourd'hui où cette redéfinition de la politique des savants s'est développée dans des organisations internationales et a commencé à développer un droit en même temps qu'une éthique de la science, on peut se demander si et sous quelles formes se transforment les « politiques de la science », dépendantes des moyens alloués par les gouvernements (Gérard Toulouse). L'analyse sociologique de l'histoire récente des mouvements écologistes montre que les entreprises de restauration de la « nature » se sont transformées en même temps que les descriptions et les débats de l'écologie savante sur le devenir des écosystèmes. Au fondamentalisme intégriste de la *deep ecology* qui érigeait en absolu éthique la protection d'une *wilderness* étrangère à toute présence et action humaine, instituant ainsi une naturalisation de l'éthique de l'environnement, a succédé une reconnaissance de l'historicité de la plupart des sites naturels, qui remet en question la ligne de partage idéologique entre naturalité et humanité, protection de la nature et dénaturation. En constatant que la réhabilitation ne peut jamais surmonter l'irréversibilité des effets de l'intervention humaine même restauratrice, l'écologie savante a favorisé l'apparition d'une éthique créatrice de nouvelles valeurs: biodiversité, complexité, revalorisation de la gestion douce des ressources: la connaissance du caractère historique de la nature, conduit à la reconnaissance de la valeur des diverses valorisations humaines du paysage. (Jean-Louis Fabiani). Les contradictions entre les opinions des citoyens et la demande de consommation, qui remettent en question la relation politique entre les citoyens et leurs représentants, suggèrent-elles une autre voie pour la démocratie que celle de l'instrumentalisation du politique et d'une marchandisation de ses services (Mercedes Bresso)? Après avoir longtemps servi de recette politique ou religieuse, la responsabilité des générations actuelles devant les générations futures peut-elle fournir une base éthique qui se substituerait aux fonctions de manipulation et d'aliénation de la société civile par les politiques ou l'Etat (Dominique Bourg)? Si, dans la trinité du juridique, du politique et de l'éthique, l'on cherche à éclaircir ce que sont les rapports deux à deux de chacun de ces ordres, on retrouvera toujours, sous la diversité des figures historiques, leur besoin commun d'en appeler aux principes d'un des deux autres pour se fonder philosophiquement, en même temps que leur refus tout aussi commun de s'y subordonner sous une forme exclusivement politique,

juridique ou morale. L'impasse pratique de la philosophie kantienne qui définit le devoir moral par la possibilité d'universaliser la maxime de l'action révèle *a contrario* pourquoi le raisonnement évaluatif ne peut être séparé des conditions sociales et institutionnelles où se prennent les décisions : le droit ne peut donc être un pur système de déduction des normes, il est aussi un système d'acteurs. Et c'est cela qui lui permet d'élaborer des règles et des principes à la rationalité certes limitée, mais néanmoins vérifiable dans des modalités de contrôle interne, lesquelles paraissent manquer aujourd'hui à l'éthique (Pierre Moor).

En toutes ces questions c'est bien la possibilité de construire la normativité éthique ou politique comme un système d'implications nécessaires entre des normes qui se trouve questionnée de façon critique par les connaissances et les méthodes que les sciences de l'homme importent dans le débat lorsqu'elles y interviennent à la fois comme *sciences de l'enquête empirique* et comme *sciences de la comparaison historique*. Sauf à se déjuger en tant que rationalité du raisonnement, la Raison normative doit tirer toutes les conséquences de la forme de rationalité pratique dont elle relève. Sa logique ne peut être que celle de l'inférence contextualisée, celle de la singularisation, et de la circonstanciación, non celle du *modus tollens* selon lequel s'enchaînent en toute nécessité logique les propositions universelles dans un système formel. Sa méthode d'évaluation des actes et des conséquences ne peut, non plus, se ramener à la validation des assertions par la preuve expérimentale, qui ne s'applique qu'aux assertions d'une théorie « réfutable ». La preuve d'une « inférence », dont la validité est toujours indexée sur un contexte, ne peut passer, dans le jugement moral comme dans le jugement d'imputation causale de l'historien, que par le sens « référentiel » des objets et « cas » sur lesquels elle argumente.

Les savoirs et les méthodes dont peut s'armer, dans les situations où elle doit décider et arbitrer, une évaluation morale, juridique ou politique sont les mêmes que ceux des sciences historiques dont les énoncés restent toujours indexés sur le contexte de l'assertion. Par corollaire, le logicisme, le naturalisme, la systématisation doctrinale ouvrent à des dérives tout aussi dangereuses pour l'autonomie du jugement moral que pour la clarté du statut de la vérité dans les énoncés des sciences sociales : celles-ci ne se sont-elles pas échinées un peu trop longtemps à singer les signes extérieurs de la « dureté » des sciences à paradigmes ou à formalismes, après avoir envié tout aussi suicidairement les succès d'audience des grandes prophéties sociales. Dans les deux cas, le leurre philosophique fait courir après une universalité des assertions, impossible à établir lorsqu'on entend évaluer des « décisions » morales ou décrire et expliquer des « faits » dans le monde historique des pertinences singulières. Science sans casuistique, voilà certes un programme parfait pour une connaissance nomologique ou pour une logique formelle ; mais c'est ruine de la véridicité en sociologie, abdication de la responsabilité en morale, gel totalitaire des commandements en politique.

*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
SHADYC/CNRS
Marseille*