

LE RAISONNEMENT
DE L'OURS

et autres essais de philosophie pratique

Du même auteur

L'Inconscient malgré lui
Minuit, 1977, Gallimard, « Folio Essais », 2004

Le Même et l'Autre
Quarante-cinq ans de philosophie française
Minuit, 1979

Grammaire d'objets en tous genres
Minuit, 1983

Proust
Philosophie du roman
Minuit, 1987

Philosophie par gros temps
Minuit, 1989

La Denrée mentale
Minuit, 1995

Les Institutions du sens
Minuit, 1996

Le Complément de sujet
Enquête sur le fait d'agir de soi-même
Gallimard, « NRF Essais », 2004

VINCENT DESCOMBES

LE RAISONNEMENT
DE L'OURS

et autres essais de philosophie pratique

ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris VI^e

Ce livre est publié
dans la collection « La couleur des idées »
sous la responsabilité d'Olivier Mongin

ISBN 978-2-02-095961-2

© Éditions du Seuil, septembre 2007

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Philosopher en matière pratique*

L'animal raisonneur qui figure dans le titre de cet ouvrage n'est autre que le personnage de La Fontaine dans sa fable *L'Ours et l'Amateur des jardins* (VIII, 10), un personnage dont je me suis servi dans le premier des textes ici réunis. Ce texte porte sur la question de savoir si l'on peut parler d'une rationalité de nos jugements pratiques. En donnant à la réunion de ces divers essais de philosophie pratique le titre du premier d'entre eux, je choisis de demander à notre fabuliste de nous ouvrir la porte du domaine de la raison pratique. L'idée peut sembler incongrue : *La Fontaine pour introduire à la philosophie pratique*. Étrange guide pour un sujet dont le sens, dira-t-on, n'est d'ailleurs pas des plus clairs. Je crois pour ma part que le fabuliste nous mène malicieusement au cœur de notre sujet.

* Les textes qui composent ce volume ont été écrits entre 1991 et aujourd'hui. Les plus anciens sont au fond des additions à un livre que j'avais écrit à l'occasion de l'anniversaire de la Révolution française (*Philosophie par gros temps*, Minuit, 1989). D'autres, à commencer par « Le raisonnement de l'Ours », ont été pour moi une manière de prolonger un débat que j'avais eu avec plusieurs philosophes (« Le débat : une raison politique ? », *La Pensée politique*, n° 3, Paris, Gallimard/Seuil, mai 1995, p. 179-340) qui discutaient mon article intitulé « Philosophie du jugement politique » (*La Pensée politique*, n° 2, juin 1994, p. 131-157). Je saisis l'occasion de cette note pour adresser mes vifs remerciements à Olivier Mongin qui m'a encouragé à réunir ces textes et m'a convaincu qu'il était possible d'en faire un livre à part entière au moyen d'une introduction portant sur la signification de ce que les philosophes appellent *raison pratique*. C'est cette introduction qui commence ici même.

Qu'appelle-t-on philosophie pratique ? En quoi une activité *spéculative* comme la philosophie peut-elle être qualifiée de *pratique* ? Je commencerai par ce point, avant de m'expliquer sur le recours à la fable du pavé de l'Ours.

Comment une philosophie pourrait-elle être pratique ?

Il est vrai que l'adjectif « pratique », dans l'usage courant, s'applique volontiers à des instruments et des procédés. Nous disons de ceux qui nous conviennent qu'ils sont *bien pratiques*, c'est-à-dire qu'ils se sont révélés commodes, faciles à utiliser, efficaces. Il est vrai aussi que, au rayon philosophique d'une librairie, on pourra trouver des livres qui prétendent proposer une sagesse pratique précisément en ce sens. Nous vous offrons, annoncent-ils, une philosophie utile, nous allons vous dire comment réussir votre vie ou comment conserver votre sérénité en toutes circonstances. Hélas, cette littérature déçoit forcément. Il y aurait un art du bonheur ou une technique de l'humeur tranquille si l'on pouvait mettre le doigt sur la chose, l'unique chose, qui suffit à rendre les hommes heureux et légers. Le lecteur ne trouvera donc pas dans ces livres les recettes et les méthodes qu'il espérait peut-être découvrir, mais seulement des préceptes formels : pour réussir, ne fais rien que tu risques d'avoir un jour à regretter d'avoir fait – pour être serein, n'attache d'importance qu'aux choses qui sont vraiment dignes de retenir ton attention. On pense à la mésaventure de l'abbé de Saint-Pierre que rapporte Jean Paulhan pour illustrer le fait que ce qui pour l'un est pensée profonde n'est qu'une formule creuse pour l'autre :

L'abbé de Saint-Pierre avait beaucoup réfléchi à la vanité des jugements humains. Il en était venu à dire, toutes les fois qu'il approuvait quelque chose : « Ceci est bon, pour

moi, à présent. » Il passa en proverbe sur cette manie. Mais comme on le plaisantait un jour sur sa formule : « Malheureux ! s'écria-t-il, une formule ! C'est une vérité que j'ai mis trente ans à découvrir¹. »

En fait, on donne normalement le nom de philosophie pratique à un ensemble de disciplines qui traitent des affaires humaines – des *domaines de l'homme*, pour parler comme Castoriadis, par quoi nous pouvons entendre le domaine des choses qui dépendent de nous². Ces choses, si elles existent un jour, ne devront pas leur existence à la nature, ni au hasard, mais à notre intervention dans le cours du monde. La philosophie pratique traite donc des choses qui se présentent à nous comme étant à faire ou à ne pas faire³. Il y a des raisons variées de faire ou non ce qu'il dépend de nous de faire exister. De la confrontation de ces raisons dans la délibération (individuelle ou collective) naissent des débats et des polémiques qui peuvent prendre une tournure philosophique. La philosophie pratique rassemble de telles discussions dans des disciplines spéciales telles que la philosophie politique, la philosophie juridique, la philosophie éthique (ou morale), la philosophie économique, et d'autres encore qu'on pourrait distinguer. J'ai moi-même rangé les essais qui suivent selon certaines de ces rubriques, mais je suis bien conscient qu'il entre une part d'arbitraire dans une telle classification. D'abord, lorsque le propos est général, il tient difficilement dans une seule case. Qu'est-ce qui relève de la philosophie politique et qu'est-ce qui

1. Jean Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes, Œuvres complètes*, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, t. II, p. 49.

2. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1977. Sur l'idée que notre liberté tient au fait qu'il y a effectivement des choses qui dépendent de nous, voir sa remarque dans *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 216.

3. Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 3, 1112a34.

relève de la philosophie du droit ? Ensuite, objection plus grave, est-ce que des considérations aussi conceptuelles méritent d'être qualifiées de politiques ou de juridiques, quand bien même ce serait au titre de la philosophie ? Néanmoins, j'ai jugé que cette manière de répartir mes textes pouvait en faciliter la lecture, et que je ne devais pas me laisser arrêter par l'objection de la généralité. Je ne prétends nullement qu'on puisse tirer des conclusions immédiatement utiles pour la politique ou le droit de discussions purement philosophiques sur la différence entre *décrire* la réalité et *diriger* une action visant un résultat. Mais j'ai pu constater que de telles discussions avaient éveillé l'intérêt de quelques collègues politistes ou juristes, et c'est pourquoi j'ai présenté mon propos comme relevant tantôt de la philosophie politique, tantôt de la juridique.

Théorie et pratique

Par conséquent, la philosophie dite pratique est pratique au sens de l'opposition classique entre *théorie* et *pratique*. Oui, mais cette opposition, bien que classique, demande à être interprétée, car les philosophes ne sont pas d'accord sur sa signification. On peut signaler aujourd'hui deux acceptions qu'il importe de ne pas confondre, car elles conduisent à des conceptions différentes de la rationalité, et donc de la philosophie, pratique.

Les uns veulent l'entendre au sens du « lieu commun » qu'a discuté Kant dans un petit essai où il s'en prend au dicton *Cela est peut-être juste en théorie, mais ne vaut rien en pratique*¹. L'idée est alors que, bien souvent, les pres-

1. Emmanuel Kant, « Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », trad. L. Guillermit, *Théorie et pratique*, Paris, Vrin, 1972.

criptions et les recettes de la théorie se révèlent inapplicables ou décevantes. Les élèves fraîchement sortis de l'école n'ont encore que le savoir théorique. Il leur reste à apprendre que les choses ne se passent pas dans la vie comme dans les livres. L'opposition est donc celle des solutions proposées respectivement par l'homme de l'art, qui possède une théorie, et par l'homme d'expérience, qui a une longue pratique des affaires. Kant, comme on sait, a vigoureusement contesté cet éloge de l'empirie au détriment de la théorie. Non sans raison, il l'a jugé obscurantiste.

D'autres veulent l'entendre au sens normatif d'une opposition entre deux types d'erreur, donc deux types de correction possibles : tantôt nous faisons des erreurs de description, et nous devons alors corriger nos propos en fonction de ce qui existe, tantôt nous faisons des erreurs d'exécution, et nous devons alors corriger nos actions pour qu'elles soient conformes à nos plans et à la visée de notre bien. Lorsque l'opposition du théorique et du pratique est ainsi comprise, il n'est pas question d'apprécier la théorie et de décider si elle est plus ou moins praticable, mais il s'agit de distinguer deux manières d'évaluer un discours selon que sa visée est de faire connaître ce qui existe ou d'indiquer ce qui doit être fait.

C'est au fond la première acception qui était retenue en Allemagne par un courant de pensée qui a prôné une « réhabilitation de la philosophie pratique ». Ce courant n'est pas assez défini pour qu'on puisse parler d'une école, bien qu'on puisse y voir un rejeton de la philosophie herméneutique (H.-G. Gadamer). Il s'agit plutôt d'un « programme » qui a suscité une vaste discussion entre les principales écoles philosophiques d'Allemagne dans les années 1960. Comme le fait remarquer Franco Volpi dans une petite étude consacrée à ce débat, ce sont les *critiques* de ce programme (Habermas, Karl Otto Apel) qui ont qualifié ce courant d'« aristotélisme ». Dans le contexte allemand

de l'époque et chez ces philosophes, la qualification de néo-aristotélicien doit être prise comme une objection ou un reproche. Habermas et Apel, écrit Volpi, voulaient « critiquer les positions éthico-politiques propres à l'herméneutique, en tant que celle-ci défend l'idée de "prudence" et l'idéal de bonheur correspondant, à quoi ils ont opposé le programme post-kantien d'une éthique de la discussion, de caractère universaliste, déontologique, formaliste et cognitif¹ ».

Restaurer une philosophie pratique prise en ce sens, ce sera contester la prétention de la « théorie » à donner le sens intégral de notre expérience pratique. Et, surtout, ce sera contester la prétention de la philosophie rationnelle à juger de l'état du monde en vue de le transformer. La critique de Habermas vise donc principalement le caractère *conservateur* ou même anti-moderne (du point de vue éthique et politique) des idées présentées au titre de ce programme. Lorsque Habermas parle d'aristotélisme, c'est pour déplorer que « la raison pratique tombe dans le flou de la *phronèsis*² », autrement dit le fait (selon lui) que l'on accepte de dégrader une raison pratique capable de commander l'action à partir d'un principe universel en un simple pouvoir d'apprécier au mieux une situation particulière. Mais son objection est aussi fondée sur l'argument suivant : une position aristotélicienne est liée à des présupposés métaphysiques (sur la structure téléologique du monde) qui n'étaient pas contestés dans l'Antiquité, mais que nous ne pouvons plus assumer. Les *néo*-aristotéliciens ne sont donc pas d'authentiques disciples d'Aristote, puisqu'ils n'en reprennent pas la cosmologie archaïque. Leur position est instable : ou bien ils devront s'avouer conservateurs, ou

1. Franco Volpi, article « Philosophie pratique », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1131.

2. Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, p. 83.

bien ils devront se convertir à la raison communicationnelle, c'est-à-dire se ranger du côté kantien dans la controverse. « En l'absence d'un recours métaphysique, nous devons soit dissoudre dans un *common sense* plat ce qui chez Aristote s'appelait *phronèsis*, soit le développer dans la forme d'un concept de raison pratique qui satisfasse aux critères d'une rationalité procédurale¹. » Ainsi, Habermas porte sur le programme de réhabilitation un jugement tout à la fois *politique* (ce programme est réactionnaire) et *historique* (il est rétrograde ou dépassé). Ce lien du politique et de l'historique est une raison, comme je le soutiendrai plus loin, d'inclure une section de *philosophie historique* dans notre philosophie pratique.

J'ai pris soin de mentionner cette discussion entre l'herméneutique et la seconde école de Francfort parce que je vais avoir moi aussi l'occasion de faire référence à des thèmes aristotéliens. Comment l'éviter quand la question posée porte sur la rationalité pratique, et même sur le *sylogisme pratique*, qui est une trouvaille d'Aristote ? C'est pourquoi je tiens à dissocier d'emblée la position que je vais défendre de celle qui est attribuée à l'herméneutique (à tort ou à raison, je n'ai pas ici à en discuter). Car ce n'est pas dans le sens du dicton cité que je prends l'opposition du *théorique* et du *pratique*, mais dans un sens tiré d'Aristote par des philosophes analytiques, lesquels ne sont pas passés par Heidegger et Gadamer, mais plutôt par Wittgenstein et Austin.

Chez ces auteurs (par exemple Elizabeth Anscombe, Anthony Kenny, David Wiggins), le sens de la référence à Aristote se fait dans un contexte complètement différent. L'interlocuteur auquel ils s'adressent – ou si l'on préfère l'adversaire philosophique qu'ils se donnent – n'est pas un kantien (libéral ou marxiste). C'est plutôt un empiriste ou

1. *Ibid.*, p. 84.

un positiviste bon teint, un penseur pour lequel il n'existe qu'une seule notion de la connaissance, celle qui est « théorique » ou « contemplative », comme l'indique Anscombe lorsqu'elle écrit que la philosophie « moderne » (celle qui subit l'hégémonie de la théorie de la connaissance depuis l'âge classique) méconnaît la connaissance *pratique*, ne veut connaître qu'une seule sorte de connaissance. Connaître ce qui existe, c'est posséder des descriptions vraies, c'est-à-dire en accord avec les faits. « La réalité, les faits sont premiers et dictent ce qu'il faut dire s'il s'agit de connaissance¹. » (Je reviens plus longuement sur ce rapport d'antériorité dans le texte sur « Aristote, la justice naturelle et la justice positive ».) Autrement dit, on ne peut pas véritablement parler de connaissance là où il n'est pas possible de se reporter à la chose telle qu'elle existe indépendamment de nous et par conséquent telle qu'elle *précède* ce que nous avons à en dire. Mais, justement, la connaissance pratique (non seulement de ce qui est à faire, mais aussi de ce qui est en train de se faire quand j'en suis l'auteur) ne porte pas sur une réalité indépendante que le sujet pratique devrait inspecter en lui (en observant son intention). Il y a donc là un mode de connaissance des choses qui ne repose pas sur l'observation : je sais comment quelque chose est constitué, non pas parce que j'en ai inspecté la réalité, mais parce que j'en ai produit la réalité, parce que c'est moi qui l'ai fait².

1. Elizabeth Anscombe, *L'Intention* (1957), trad. M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002, § 32, p. 108.

2. On pourra dire, si l'on veut, que Anscombe retrouve une idée de Vico : *verum et factum convertuntur*, il existe un savoir propre à un agent, celui que cet agent possède quand il se sait la cause de ce qui existe historiquement. Il est vrai que cette idée de Vico passe pour typiquement moderne. Mais, justement, ce que Anscombe met en cause n'est pas, comme dans le cas du programme d'une « réhabilitation de la philosophie pratique », une incapacité moderne à faire preuve de sagesse pratique sur le modèle des anciens. Elle met en évidence une lacune de la philosophie moderne quand il s'agit de rendre compte de la rationalité humaine (celle de nos propres raisonnements pratiques).

John Austin, dans sa critique de ce qu'il appelle l'illusion descriptiviste (*descriptive fallacy*), a noté que le rapport du langage à la réalité (qui est le problème classique de la philosophie du langage) ne se réduisait pas à celui de la vérité comme adéquation. Ce rapport dépend de l'usage que nous faisons du langage. Quand on parle de faire que deux choses soient adéquates ou appariées (ce qu'il rend par le verbe *to match*), on vise un résultat qui peut être obtenu de deux façons, puisqu'il faudra corriger l'une des deux tout en prenant l'autre comme mesure de correction. Il y a donc, comme il dit, deux « directions d'ajustement » (*directions of fit*¹) selon que l'obligation de se mettre en conformité (*onus of match*) échoit au discours ou à la réalité. On distinguera donc les erreurs théoriques des erreurs pratiques par la « direction d'ajustement » : dans un cas, il revient au langage de s'ajuster à la réalité ; dans l'autre cas, c'est l'inverse.

C'est ce contraste que Anscombe a illustré par son apologue des deux listes d'achats². Un homme fait le tour du magasin avec dans une main une liste d'articles à acheter (liste que lui a confiée son épouse) et dans l'autre main un panier à provisions dans lequel viennent se ranger les produits déjà trouvés. Un peu plus loin, un détective observe les mouvements de notre homme et note sur une feuille de papier la liste des produits successivement achetés. Supposons que nous comparions les deux listes. En fait, rien n'interdit qu'elles soient identiques, car l'un et l'autre ont pu écrire la même suite de mots : beurre, farine, œufs, lait, etc. Mais que se passe-t-il si une liste ne correspond pas à ce qu'on va trouver dans le panier à provisions ? Cela

1. John Austin, « How to Talk – Some Simple Ways » (1953), *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 141.

2. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, *op. cit.*, § 32, p. 106-107.

dépend de l'usage dévolu à la liste. Si nous parlons de la liste dont l'usage est théorique ou descriptif (celle du détective), il convient de corriger la liste pour qu'elle s'accorde avec le contenu du panier : nous retrouvons alors cette antériorité des faits sur la représentation qui définit la visée de connaissance « théorique » ou « descriptive ». Mais si le mari lui-même constate qu'il a mis dans son panier de la margarine alors que la liste disait « beurre », il ne saurait corriger l'erreur en rayant le mot « beurre » sur le papier pour le remplacer par le mot « margarine ». L'erreur à corriger est à chercher dans un défaut de l'action, elle est une erreur pratique. Il existe donc quelque chose comme une connaissance pratique (puisque nous pouvons nous tromper dans notre action et pas seulement dans notre description) et quelque chose comme un jugement pratique : jugement porteur d'un contenu cognitif, mais au sens de la connaissance pratique et non théorique.

Cette explication de ce qui constitue la relation normative propre au discours pratique possède une double ascendance : elle a une source directe dans la philosophie linguistique de Wittgenstein, et une autre source dans Aristote, ce dernier étant relu à la lumière des analyses wittgensteiniennes. J'essaierai d'expliquer brièvement cette rencontre entre les deux philosophies.

Anscombe donne l'exemple d'une phrase qui peut jouer simultanément deux rôles. Le docteur émet la phrase : « L'infirmière va vous emmener en salle d'opération¹. » S'adressant à son patient, le docteur lui donne une information. Mais, dans notre scène, la phrase est aussi adressée à l'infirmière pour lui communiquer un ordre. Si, finalement, à la suite d'une confusion, le malade n'est pas transporté dans la salle d'opération, mais à la cafétéria, il y

1. *Ibid.*, § 2, p. 35.

aura eu une erreur théorique dans la communication du médecin avec le patient (la prédiction n'était pas vraie) et en même temps une erreur pratique dans l'action de l'infirmière (elle n'a pas fait l'action qui avait été fixée comme à faire, mais une autre). Ainsi, une seule et même phrase, au sens de l'entité linguistique, peut constituer un discours « théorique » (à évaluer sous l'aspect de sa vérité) et un discours « pratique » (à évaluer sous l'aspect de son exécution).

Durant les années 1930, Wittgenstein est à un tournant de sa pensée dont on trouve l'expression dans ses *Remarques philosophiques*. Il y fait l'observation suivante : « Toute prescription [*Vorschrift*] peut être prise comme une description [*Beschreibung*], et toute description comme une prescription¹. » En effet, tout dépend de la manière dont on prend la phrase, dont on l'applique à la réalité. C'est donc le point de vue pragmatique qui commence à s'imposer dans la réflexion de Wittgenstein sur le langage. On trouve d'ailleurs un peu plus loin une version du slogan qui allait dominer la philosophie du langage dans la seconde moitié du xx^e siècle : « On peut dire : le sens d'une phrase est son but. (Ou dire d'un mot : *its meaning is its purpose*².) »

Wittgenstein écrit aussi : « D'une description, on peut tirer un plan³. » Soit le plan d'un bâtiment. Ce peut être : dans un premier temps, le plan dont se sert l'architecte pour construire la maison ; dans un second temps, le plan dont se sert le visiteur pour se guider. On peut imaginer aussi qu'un architecte fasse le plan de la maison à construire, et qu'un historien fasse le plan de la maison existante. Sachant quel était le plan de l'architecte et en

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981, § 14, p. 59.

2. *Ibid.*, § 15. (Wittgenstein énonce le slogan « le sens, c'est l'intention » en anglais.)

3. *Ibid.*, p. 63.

supposant que ce plan ait été fidèlement exécuté, nous savons d'avance comment la maison est construite : il ne reste plus qu'à confirmer, par l'observation (connaissance « théorique »), que la maison telle qu'elle existe coïncide bien avec la maison telle qu'il fallait la construire¹.

Cette remarque permet à Wittgenstein de conserver une leçon du *Tractatus logico-philosophicus* tout en réintroduisant la dimension de l'esprit dans la philosophie du langage alors qu'il l'en avait bannie dans son traité. La leçon qu'il conserve porte sur la différence entre dire et montrer : la proposition (*Satz*) *montre son sens*, c'est-à-dire que tout à la fois elle *montre comment* les choses sont lorsqu'elle est vraie, et elle *dit que* les choses sont comme cela (cf. 4.022). Mais Wittgenstein inclut désormais dans la philosophie du langage une réflexion sur l'esprit du locuteur. Quelle est l'intention du locuteur ? Est-elle de décrire la réalité existante ou de fixer une chose à faire ? Si l'on voulait priver le langage de son intentionalité (*das Element der Intention*), écrit-il, toute sa fonction s'effondrerait. Mais où trouver cet élément ? Il ne peut pas figurer dans la phrase elle-même considérée comme une image (*Bild*), mais seulement dans l'usage qui en est fait, dans l'intention de celui qui se sert de cette image. Or la nature de cette intention se détermine dans la manière dont le sujet compare *maintenant* l'image avec la réalité². On retrouve ainsi l'idée des deux directions possibles dans lequel cette confrontation peut être faite.

Tournons-nous maintenant vers Aristote. Le Philosophe s'est posé le problème de savoir en quoi consistait la vérité de nos descriptions. Non pas le problème épistémologique de trouver un critère du vrai, mais le problème métaphy-

1. Anscombe reprend cet exemple (cf. *L'Intention, op. cit.*, § 45).

2. *Philosophische Bemerkungen, op. cit.*, § 24, p. 65.

sique de la cause formelle du vrai. Il a donné cette explication célèbre : « Si tu es blanc, ce n'est pas parce que nous pensons vrai en pensant que tu es blanc ; mais c'est au contraire parce que tu es blanc que nous qui le disons, nous disons vrai » (*Métaphysique*, IX, 10, 1051b6-9). Le « parce que » est celui de la causalité formelle. Aristote ne veut pas dire que le fait que tu es blanc est la *preuve* de la vérité de notre assertion (car cette preuve, ce sera plutôt une photographie ou un témoignage). Il veut dire que le fait que tu es blanc est cela même qui constitue notre assertion en une vérité. Il s'agit donc, comme dirait Wittgenstein, d'une « remarque grammaticale » sur le sens de « penser vrai ».

Pour avoir le couple des directions d'ajustement théorique et pratique, il suffit de modifier légèrement l'exemple et de supposer que je m'adresse non pas à mon interlocuteur (comme dans l'exemple scolaire d'Aristote), mais, par exemple, au mur de la maison que je me propose de rénover. Tant qu'il s'agit de décrire l'état des lieux, de constater que le mur est blanc, la causalité formelle d'une description correcte sera cette antériorité de l'état de la chose sur le contenu du discours qu'indique Aristote. Mais supposons qu'il s'agisse de dire que, *sur mon plan* ou *dans mon projet*, le mur qui est actuellement peint en vert doit être blanchi. Pour exprimer ce qu'est le mur dans mon projet ou ce qu'il doit être dans la réalité pour que mon projet soit fidèlement exécuté, il faudra inverser la relation d'ajustement : c'est parce que je me sers de « Le mur est blanc » comme d'une directive (et non plus d'une description) qu'un désaccord éventuel entre le discours et la réalité doit être cette fois levé par une intervention dans le monde.

Récapitulons ce qui vient d'être avancé concernant l'opposition du théorique et du pratique.

Selon la première acception, la théorie que nous opposons à la pratique est un ensemble d'hypothèses causales

qu'il s'agit d'appliquer. La question est de savoir si une théorie est praticable telle quelle ou si elle ne requiert pas de la part du praticien une part de jugement que sa théorie ne peut pas lui fournir. Sur ce point, il semble que Kant a dit tout ce qu'il y avait à dire. D'une part, un homme de l'art peut être conscient des limites de sa théorie, c'est-à-dire reconnaître que sa théorie est encore insuffisante puisqu'elle ne lui permet pas d'intégrer dans son raisonnement tous les facteurs pertinents du problème posé. Mais ce qu'une théorie particulière ne parvient pas à faire, une théorie plus puissante le pourra peut-être : aucune limite de principe n'est ici posée à la puissance d'application des théories. « Dans ce cas ce n'est pas la faute de la théorie si elle n'a que peu de valeur pour la pratique ; cela vient de ce que l'on n'a *pas assez de théorie* [...] ¹. » D'autre part, aucune théorie ne contient en quelque sorte son mode d'emploi sous une forme qui lui permettrait de s'appliquer d'elle-même. La théorie donne les généralités, les règles à appliquer, mais il serait absurde de lui demander des règles pour déterminer comment appliquer les règles ². (Ces problèmes sont au cœur du commentaire qu'a donné Castoriadis du *Politique* de Platon, et j'y reviens plus loin dans un essai sur « L'illusion nomocratique ».)

Selon la seconde acception, le mot « théorie » ne renvoie pas à des connaissances qu'il s'agirait d'appliquer, mais à une attitude (d'observation ou d'inspection des choses). Et le but n'est pas d'arbitrer un débat sur la valeur respective de la théorie et de l'expérience. Il y a une rationalité pratique, car il y a une manière propre à la pratique de se contredire et donc aussi une manière propre à l'atti-

1. Kant, « Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », *op. cit.*, p. 11-12.

2. *Id.*, *Critique de la raison pure*, Analytique des principes, introduction (A 132-133, B 171-172).

tude pratique de veiller à ne pas se contredire dans son action. Autrement dit, il n'est pas question ici d'une *moindre* rationalité que celle de la déduction théorique, mais il est question d'une forme *différente* de raisonnement, lequel n'en a pas moins ses règles de validité. L'idée n'est pas qu'il faut affaiblir les prétentions de la raison lorsqu'on passe à la pratique, mais plutôt qu'il convient pour être rationnel dans son attitude pratique de respecter et de faire droit aux traits propres d'un raisonnement qui vise à se conclure par une action plutôt que par une opinion.

Quels sont ces traits propres ? Revenons à l'apologue de la liste d'achats imaginé par Anscombe et donnons-lui une suite. Supposons qu'il y ait maintenant un second détective sur la scène et que son rapport diverge de celui qu'a rédigé le premier détective. La question sera de savoir qui s'est trompé. À coup sûr, l'un au moins des deux s'est trompé. La logique du vrai exclut qu'on puisse concilier la proposition « L'homme a acheté du beurre » avec celle qui en est la négation (« L'homme n'a pas acheté de beurre »). Mais supposons maintenant que la même liste d'achats à faire ait été communiquée à deux acheteurs, et que les achats effectués par eux diffèrent. Il n'y a pas eu nécessairement *erreur d'exécution*. On ne pourra diagnostiquer une erreur d'exécution que dans le cas où il n'y avait qu'une façon de procéder pour suivre la directive, si donc il n'y avait pas lieu de délibérer. Lorsque les choses à faire sont indiquées par des directives purement techniques, ces dernières peuvent prendre la forme d'un précepte immédiatement exécutoire. Aristote donne l'exemple du scribe qui n'a pas à délibérer sur l'orthographe du mot qu'il doit écrire puisqu'elle est déjà entièrement fixée¹.

1. *Éthique à Nicomaque*, III, 3, 1112b1-7. En revanche, un écrivain peut avoir à délibérer pour savoir si, d'un point de vue stylistique, c'est tel ou tel mot qui convient.

Mais, même dans un exemple aussi modeste que celui de la liste d'achats, on peut imaginer qu'il ait fallu délibérer. Or les deux acteurs ont pu délibérer correctement et parvenir à des résultats différents : la rationalité pratique n'exige pas l'uniformité de la conclusion. C'est là une première différence entre la logique de l'inférence théorique (déductive) et celle de l'inférence pratique. Il se peut que le raisonnement nous laisse le choix (ou qu'il nous indique un moyen sans en mentionner d'autres, mais pas un moyen qui soit le seul possible).

La pluralité des biens

Il reste à préciser comment l'opposition du théorique et du pratique (ainsi comprise) permet de mettre en évidence la logique propre au raisonnement pratique. Dans ce but, David Wiggins avait utilisé une comparaison avec l'architecture¹. Elle lui avait été suggérée par un article dont l'auteur (Jonathan Glover) faisait le parallèle suivant : de même que le style du Bauhaus est plus satisfaisant (esthétiquement) que celui du baroque, de même un système éthique présenté dans un style axiomatique (avec économie des principes et abondance des conséquences) est préférable à un système dans lequel il y a abondance de principes. Notre morale devrait donc, pour être pleinement rationnelle, prendre la forme d'un système déontologique, de préférence avec un seul précepte général. Ce jugement, objecte Wiggins, ne tient pas compte de la différence entre le *point de vue théorique* et le *point de vue pratique*, donc d'une différence qui est au cœur de la conception aristotélicienne du rationnel en matière pratique. Une telle confu-

1. David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 231, n. 8.

sion a bien entendu des conséquences en philosophie pratique et donc aussi dans la vie pratique tout court.

Jamais le vrai ne peut contredire le vrai. Si nous parvenons à démontrer la vérité d'une proposition, nous savons que cette proposition est compatible avec toutes les autres propositions vraies. Si votre raisonnement théorique vous conduit à un autre résultat que le mien, l'un de nous deux (au moins) est dans l'erreur, car nous ne sommes pas d'accord sur ce qui existe. En revanche, rien ne garantit qu'il n'y aura pas conflit entre deux raisonnements valides concernant ce qu'il faut faire. Vous pouvez parvenir par un raisonnement impeccable à la conclusion qu'il faut faire A (rembourser la dette publique). Je peux, par un raisonnement tout aussi correct, parvenir à la conclusion qu'il faut faire B (investir dans la recherche scientifique). Par hypothèse, les deux descriptions d'action « A » et « B » sont logiquement indépendantes, et c'est pourquoi il serait certainement souhaitable de pouvoir faire à la fois A et B. Pourtant, dans le monde pratique, il arrivera inévitablement que nous ne pourrons pas chercher à atteindre tous les objectifs que nous aurions d'excellentes raisons de nous fixer. Un conflit apparaît alors entre les objectifs A et B au cas où l'on ne peut se donner l'un qu'en renonçant à l'autre.

Ainsi, en matière théorique, nous avons la garantie qu'un conflit entre deux descriptions d'une même situation n'est qu'une apparence : ou bien l'une (au moins) de deux propositions que nous voulons soutenir n'est pas vraie, ou bien il y a une manière de les comprendre qui lève la contradiction (et il faut ici appliquer la technique du *distinguo*). En matière pratique, nous n'avons nullement cette garantie.

Mais alors, comment y a-t-il une rationalité pratique ? C'est que le but d'un agent qui se veut rationnel n'est pas de déterminer une et une seule ligne d'action qui soit la seule

concevable pour lui, il est de *concilier* dans sa conduite des finalités et des exigences qui se font concurrence. Le fait d'une diversité des biens est cela même qui appelle de notre part l'attitude rationnelle qui consiste à *délibérer* (plutôt qu'à fixer arbitrairement un programme et à l'exécuter sans plus). Le problème *pratique* vient donc de ceci : il ne suffit pas qu'on ait montré rationnellement en quoi *il était bon* d'adopter la politique A pour savoir ce qu'il faut faire (alors qu'il suffit d'avoir montré en quoi il était vrai que *p* pour savoir ce qu'il faut croire). En effet, il peut fort bien arriver qu'un autre raisonnement me conduise à conclure que, en fin de compte, il ne serait pas bon d'adopter la politique A (parce que ce serait renoncer à poursuivre la politique B, laquelle est plus urgente).

Revenant sur l'analogie avec l'architecture, Wiggins fait remarquer que le style économique en architecture a commencé, avec le programme du Bauhaus, par les bonnes intentions, mais qu'il s'est assez vite dégradé en une entreprise focalisée sur un seul principe (gagner beaucoup d'argent, produire le plus possible de « grands ensembles » au moindre coût, sans égard pour les autres finalités de l'art architectural et plus généralement du bon gouvernement). Lorsqu'un seul motif l'emporte sur les autres, le gain en rationalité est illusoire, si l'on en juge du point de vue pratique. Bref, Wiggins n'accorde nullement qu'il y ait une évidente supériorité (pratique ou même esthétique) du style Bauhaus sur le style baroque.

Aucune logique ne peut accomplir pour le raisonnement pratique l'opération de « rationalisation » à laquelle pense le partisan d'une architecture de type économe en principes premiers. Une telle opération consisterait à axiomatiser le calcul pratique, c'est-à-dire à systématiser les prémisses que les gens utilisent en les réduisant à quelques principes. Dans la plupart des cas, l'agent qui doit déterminer son action a devant lui une pluralité non formalisable

de fins rationnelles (*rational concerns*), d'intérêts justifiés par ses affiliations, ses attachements ou toute autre raison de se sentir impliqué dans l'affaire qui se présente. On doit donc donner raison à Wiggins lorsqu'il écrit que le fait de ne pas disposer d'une axiomatique de la décision rationnelle « n'est pas la marque de notre irrationalité, mais bien de notre *rationalité* face à la pluralité des fins et à la pluralité des biens humains¹ ». Notre vie serait évidemment plus simple si toutes les demandes qui nous sont présentées – que ce soit par les gens autour de nous qui comptent sur nous ou par les situations qui, elles aussi, nous sollicitent – venaient jusqu'à nous munies d'un numéro qui indiquerait leur degré d'urgence ou leur importance du point de vue du bien général. En réalité, c'est au sujet pratique d'établir les ordres de priorité et les relations de dépendance ; et cela sans disposer d'un moyen de peser chacune des demandes présentées (car les biens pratiques sont incommensurables).

Maintenant, si nos problèmes pratiques étaient toujours d'avoir à choisir entre deux biens qui ont chacun leurs mérites propres, nous serions comme des enfants gâtés, car nous connaîtrions ce que les Anglais appellent *an embarrassment of riches* : nous devrions nous accommoder de l'inconvénient qu'il y a à disposer de trop de bonnes choses entre lesquelles choisir. En réalité, le véritable problème pratique se pose à quelqu'un lorsqu'il est conduit à s'interroger ainsi : il serait *bon* (à tel égard) de faire cette action A, mais est-ce que ce serait *rationnel* ? Et, ici, l'adjectif « rationnel » ne renvoie pas à une autre manière d'évaluer une action que la référence à telle ou telle espèce particulière de bonté, mais plutôt au fait qu'il appartient au sujet pratique de concilier au mieux diverses fins, diverses

1. *Ibid.*, p. 231.

attentes légitimes, différentes visées du bien qui risquent d'entrer en conflit.

C'est la philosophie de l'action qui explique pourquoi il en est ainsi¹. L'intentionnalité de l'action, de façon générale, consiste dans une structure qu'on peut représenter par l'articulation de deux *descriptions d'action*, dont l'une au gérondif : faire l'action B en faisant l'action A. Comme toute chose, notre action peut être décrite de plusieurs façons. Cette pluralité nous permet d'expliquer à un témoin le sens de notre présente activité : je suis en train de faire l'action A (par exemple, j'écris un mot sur une feuille), mais je suis en même temps en train de faire l'action B (par exemple, je signe une pétition), et par là même une action C (je proteste contre une décision des autorités, etc.), car il se trouve que, dans les circonstances présentes, je puis faire l'action B rien qu'en faisant l'action A, et l'action C rien qu'en faisant l'action B (et ainsi de suite). Bien entendu, je ne fais pas deux actions (ou trois, ou plus) d'un seul geste : je fais une seule action intentionnelle, que l'on peut décrire aussi bien sous l'aspect de son but intentionnel (faire B) que sous l'aspect de son moyen intentionnel (faire A).

D'où la nécessité de *délibérer*, c'est-à-dire tout à la fois de se demander *comment* faire quelque chose quand il semble que c'est une bonne idée de le faire et simultanément de se demander *si* c'est vraiment une bonne idée de faire ce quelque chose. Un problème pratique se pose au sujet chaque fois qu'un but qui est en partie indéterminé se propose à lui. La forme générale du problème pratique est donc : sachant qu'il y a une chose B à faire, trouver une action A (immédiatement faisable) telle qu'en ayant fait A on aura fait B et on aura par là même bien agi. En effet, la diversité des appréciations possibles d'une action A selon

1. Je rappelle ici les grandes lignes de l'analyse d'Elizabeth Anscombe dans *L'Intention* (*op. cit.*).

les circonstances a pour conséquence qu'un raisonnement pratique est toujours « défaisable » (*defeasible*, comme disent les juristes britanniques). Un raisonnement pratique peut être mis en échec par un élargissement de la délibération. En effet, sachant qu'il est désirable de faire B et que faire B = faire A (dans les circonstances présentes), il s'ensuit (logiquement) que faire A est désirable (à cet égard). Toutefois, il n'est pas exclu que faire A soit également indésirable : il suffirait pour cela qu'en vertu d'une autre circonstance je ne puisse pas faire A maintenant sans par là même faire D, et que la description « D » soit celle d'une action hautement indésirable pour une raison ou une autre (immorale, déshonorante, dispendieuse, dangereuse, etc.). Le problème moral de la responsabilité tient en particulier à la difficulté de distinguer les circonstances dont le sujet *ne pouvait pas* avoir connaissance (et qui n'entrent donc pas dans son intention) de celles dont il *aurait dû* prendre connaissance avant d'agir.

Ainsi, lorsque j'ai montré qu'il était *bon* de faire A (parce que faire A = faire B, qui est désirable), il reste à savoir s'il est *rationnel* de faire A, autrement dit s'il n'y a pas aussi des raisons de ne pas faire A. On peut donc invalider une inférence rien qu'en pointant une donnée de la situation que le raisonneur a manifestement négligé de prendre en compte dans son raisonnement pratique. Ce trait original de la logique des inférences pratiques est en somme la moralité que tire La Fontaine de sa fable : il est au cœur de mon premier essai, intitulé « Le raisonnement de l'Ours ».

La rationalité d'une ligne de conduite

Le premier texte de ce volume est celui d'une intervention présentée à un colloque sur « La rationalité des valeurs ». Il commence par une réflexion sur les termes du

débat classique relatif à la rationalité de nos décisions pratiques (en tant qu'elles reposent sur des évaluations). Il le fait en revenant à un texte bien connu de Raymond Aron¹ dans lequel ce dernier réagissait à la critique qu'avait présentée Leo Strauss de la position philosophique de Max Weber. Dans mon exposé, j'ai voulu faire deux choses : d'abord, expliciter une difficulté inhérente à la conception qu'on se fait couramment de ce qu'on appelle le « point de vue moral », c'est-à-dire le point de vue qui s'exprime dans un jugement de la *conscience morale* sur la conduite du sujet ; ensuite, poser la question de savoir ce qu'on doit appeler une rationalité pratique.

En premier lieu, j'ai cherché à comprendre comment Weber en était venu à dédoubler le « point de vue moral » en deux attitudes incompatibles : celle de l'*éthique de la responsabilité* et celle de l'*éthique de la conviction*. En effet, ce dédoublement est un épisode significatif dans l'histoire de la pensée morale contemporaine. À l'époque de Max Weber, les philosophes – ou du moins ceux qui représentaient l'opinion dominante – croyaient savoir ce que c'est que le point de vue moral. Il est vrai qu'il fallait pour cela choisir entre deux écoles. Une école jugeait que Kant était parvenu, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, à définir clairement ce que signifiait porter un jugement moral sur nos actions. Porter un tel jugement, c'est faire comme si on légiférait pour la communauté des agents rationnels. Une autre école soutenait que Hegel avait réussi à sauver la rationalité du point de vue moral² des contradictions qui lui sont inhérentes. Par exemple, selon le point de vue moral, le sujet est tenu de faire ce que sa

1. Raymond Aron, préface, in Max Weber, *Le Savant et le Politique*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1959, 10/18, « Bibliothèques 10/18 », 2002.

2. Ce que Hegel appelle *der moralische Standpunkt* (*Principes de la philosophie du droit*, § 105).

conscience morale (*Gewissen*) lui représente comme étant son devoir : il est toujours coupable d'agir contre sa conscience. Mais, en même temps, il ne suffit pas d'avoir pour soi sa conscience (morale) pour être justifié : encore faut-il que ce que cette conscience représente comme étant bon à faire soit effectivement bon à faire, et cela, le sujet ne peut pas l'apprendre de la conscience morale elle-même, car ce serait confondre le fait de se croire justifié et le fait d'être justifié. Ma conscience me dit que je suis justifié, mais le suis-je ? Il faut surmonter la menace d'un subjectivisme. Hegel, du moins selon ses disciples, a montré comment le point de vue moral (*Moralität*) pouvait être déchargé de ses contradictions en s'intégrant à titre de « moment » ou de condition partielle dans une éthique sociale (*Sittlichkeit*).

Or Max Weber a en quelque sorte donné la parole à une expérience morale qui échappe à la division de la philosophie idéaliste en une école kantienne et une école hégélienne. En effet, il juge que le sujet doit choisir entre observer une éthique de la conviction et observer une éthique de la responsabilité. Raymond Aron a mis le doigt sur l'essentiel en disant qu'il s'agissait de l'expérience propre à l'intellectuel engagé dans des causes telles que le pacifisme ou la révolution mondiale. C'est pourquoi j'ai parlé d'une phénoménologie de la *conscience déchirée*, en entendant par là une configuration idéologique qui a les traits d'une « figure de la conscience ». J'ai repris cette notion hégélienne pour désigner la relation qui s'établit dans certaines conditions historiques entre un personnage dramatique nommé « la Conscience », auquel le lecteur peut s'identifier (au moins pendant le temps de sa lecture), et l'aspect sous lequel l'objet de la quête humaine – l'*absolu* (qu'il s'agisse de l'absolu comme *vérité ultime* ou de l'absolu comme *bien inconditionnel*) – se présente à cette conscience. Dans le cas de l'acteur historique déchiré entre les deux éthiques, cette figure correspond historiquement au

« cleric », donc à l'intellectuel, tantôt engagé (et par là déjà prêt à se salir les mains), tantôt retiré dans sa position de pur spectateur ou de témoin (une position irréprochable, à moins qu'elle ne soit dénoncée comme une fuite devant ses responsabilités historiques).

Ne pourrait-on pas échapper à la « dialectique » qu'engendre l'opposition wébérienne entre deux devoirs – d'un côté, le devoir de servir fidèlement la cause, de l'autre le devoir d'assumer la responsabilité des conséquences de ses actes – en répartissant les deux extrémités du choix entre deux personnages, chacun d'eux pouvant se satisfaire de son choix ? Mais ce partage est impossible, comme en toute dialectique digne de ce nom. En effet, *il n'y a qu'une conscience* en scène, mais elle est déchirée entre deux exigences qu'elle ne peut départager. Elle est donc en contradiction avec elle-même, quoi qu'elle fasse et quoi qu'elle décide. On a bien les éléments d'une dialectique, au sens d'une réfutation que le partisan d'une thèse unilatérale s'inflige à lui-même en essayant de soutenir sa position.

Distinguons les *fins immanentes* et les *fins transcendantes*. Les fins immanentes sont des fins qu'il est possible d'atteindre dans notre monde, avec nos moyens. Il est donc également possible de les manquer (faute d'habileté, ou même de chance, ou encore, dans une perspective plus traditionnelle, faute de bonne fortune, faute d'avoir les dieux de son côté). De telles fins immanentes sont des objectifs qu'on peut se fixer : la victoire sur l'ennemi, le rétablissement de sa position après un échec, la réforme de telle institution, et ainsi de suite. Une fin immanente est à concevoir comme un état du monde dont nous jugeons qu'il peut être obtenu à la suite d'un changement mondain (non d'une destruction de ce monde suivie de la création d'un monde complètement différent). En revanche, les fins transcendantes ne sont pas du tout des objectifs que

les humains puissent se proposer. « La poule au pot tous les dimanches » est un objectif parce qu'on peut dire si nous sommes proches du but fixé. Mais « le paradis sur terre », « l'homme nouveau », « le règne des droits de l'homme », ce ne sont pas là des objectifs, car ces buts reculent à mesure que nous nous efforçons de nous en approcher (voir une distinction analogue que fait Richard Rorty entre les buts des *campagnes* et les fins infinies des *mouvements*, distinction sur laquelle je reviens dans mon article sur « Rorty contre la gauche culturelle »). Le « cleric en politique » d'Aron se contredit et se réfute lui-même parce qu'il délibère sur les moyens de viser une fin transcendante comme s'il s'agissait d'un objectif immanent.

Le texte de Weber a donc indéniablement une valeur documentaire, il témoigne d'une difficulté qui a été réellement rencontrée, qui a donné lieu à des milliers de témoignages, de romans, de pièces de théâtre. Mais que faut-il en conclure philosophiquement ?

C'est justement la question que je me suis posée en second lieu : quelle leçon tirer d'une « phénoménologie de la conscience militante » ? Pourquoi les choses se présentent-elles à un intellectuel engagé dans le combat politique sous les espèces d'une division de l'exigence éthique en deux impératifs inconciliables ? Aron l'explique clairement : cette conscience estime qu'il est impossible d'établir rationnellement (« scientifiquement » au sens allemand de *wissenschaftlich*) la vérité d'une évaluation ou celle d'un interdit. On peut prouver que « $2 \times 2 = 4$ » (exemple aronien d'une vérité rationnelle). On ne peut pas prouver que telle théorie particulière de la justice est mieux fondée qu'une autre, ni que les grands interdits ne sont pas de simples superstitions. La conscience engagée désespère de pouvoir justifier son engagement devant tout homme, devant l'interlocuteur quelconque. Derrière les évaluations fondamentales, il n'y

a que le choix radical d'individus qui ne sauraient fonder leurs décisions (convergentes ou divergentes, peu importe), en dernière analyse, sur aucune raison.

Va-t-on accepter les conséquences « nihilistes » ou, si l'on préfère, « décisionnistes » de cette position ? Plusieurs penseurs contemporains nous disent qu'il serait plus lucide et plus courageux de le faire, puisqu'il en est ainsi ! Notre destin, à nous autres *modernes*, serait d'avoir à vivre après cette découverte que toutes les valeurs sont arbitraires, qu'il n'existe pas de conclusions rationnelles en matière pratique, pas de véritable raisonnement pratique.

Néanmoins, beaucoup de philosophes ont cherché à nier que ce soit là notre lot de modernes. Ils ont appelé à « restaurer la raison pratique ». Certains ont jugé que nous pourrions procéder à cette restauration par une sorte de réforme, en retrouvant l'ambition de rationalité humaine ou d'autonomie qui était au cœur du « projet moderne » (Habermas). Il s'agit de combattre la réduction de toute rationalité pratique à une simple rationalité instrumentale. D'autres ont jugé au contraire que nous ne pourrions pas échapper à ces conséquences sans sortir des conditions modernes dans lesquelles nous vivons et pensons. (On retrouve ici les termes du débat allemand évoqué plus haut sur la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*.)

J'ai forgé des étiquettes pour ces trois positions. La première position, qui s'appelle *décisionnisme* chez les philosophes politiques, correspond à une forme d'existentialisme : selon cette vue, il appartient à chacun de choisir ses valeurs (et de se résoudre à le faire arbitrairement). La deuxième position est celle du *rationalisme critique* : elle consiste à retrouver la solution de Grotius. C'est celle qu'évoque Aron : même si nous faisons l'hypothèse que Dieu n'existe pas, les vérités éternelles seraient ce qu'elles sont, deux et deux feraient toujours quatre. La troisième position est celle du *rationalisme à l'ancienne* :

nous aurions été plus heureux sous l'ancien régime de la pensée, avant cette « scission » entre connaissance et action qui pourtant s'impose à nous. Il n'aurait jamais fallu sortir des anciennes conceptions du monde, celles qui ne séparaient pas les faits des valeurs.

Toutefois, quand on considère cette troisième position, on se rend compte qu'il faudrait expliquer ce que pourrait bien être une recomposition du régime ancien : faute de quoi tout ce qu'on pourra faire sera seulement de reconnaître l'impossibilité où nous sommes de régler rationnellement nos différends en matière pratique. Or, cette explication, personne ne peut prétendre que nous l'ayons reçue. C'est pourquoi, après quelques escarmouches, le rationalisme à l'ancienne se dévoile comme l'allié objectif du décisionniste. Finalement, il n'y a véritablement que deux partis *modernes* en présence.

Si ce tableau des possibilités intellectuelles était complet, il faudrait conclure à l'impossibilité de développer une philosophie pratique sur la base d'un concept de raison pratique. Le décisionniste, bien entendu, nie que la raison pratique puisse être autre chose qu'une raison instrumentale, c'est-à-dire, au fond, la connaissance des faits mise au service de volontés en elles-mêmes irraisonnées et irraisonnables. Le rationaliste prétend retrouver un rôle pour la raison, mais il est frappant de voir qu'Aron invoque ici le fait que tous les hommes reconnaissent des *vérités* telles que « $2 \times 2 = 4$ ». Cela revient à concéder à l'adversaire décisionniste le domaine *pratique* proprement dit. Pour rétablir la possibilité d'un jugement rationnel, il faudrait quitter le terrain pratique des décisions particulières, revenir sur le terrain théorique, celui des théorèmes et des propositions générales.

Je me suis demandé pourquoi Aron, en dépit de sa lucidité et de son habileté dialectique, avait finalement échoué à surmonter les défauts de la position wébérienne. En effet, Aron fait à Weber une objection élémentaire, mais décisive : sa

philosophie des valeurs ne lui permet pas de faire la différence entre un sage et un fanatique *du point de vue de la rationalité*. Et, pourtant, Aron ne se croit pas autorisé par la philosophie à qualifier l'attitude fanatique d'irrationnelle. Il ne parvient pas à faire mieux que de dire : un fanatique est en effet tout aussi rationnel qu'un sage, mais un fanatique n'est pas *raisonnable*, il manque de bon sens.

L'explication de cet échec à qualifier le fanatique d'irrationnel me semble être la suivante : Aron a concédé à Weber l'essentiel de sa position. D'après Weber, nous n'avons pas les moyens de dire en quoi un raisonneur monomaniacal n'a aucune chance d'être *rationnel*. Or Aron ne le dément pas sur ce point. Pourtant, je pense qu'il existe, ici comme dans d'autres domaines de la philosophie, une troisième voie, ce qui ne veut pas dire un compromis à équidistance entre les deux voies opposées, mais un moyen de récuser l'alternative présentée comme nécessaire¹.

1. Jacques Bouveresse explique ainsi la manière dont Wittgenstein aborde les antinomies traditionnelles : « La tendance générale de l'auteur des *Recherches philosophiques* est d'essayer de montrer que, dans tous les cas où la philosophie semble condamnée à osciller indéfiniment entre des positions incompatibles, qui se révèlent à l'examen aussi inacceptables l'une que l'autre et épuisent cependant apparemment le champ des possibilités, il y a justement une autre voie, non répertoriée, qui a été négligée parce qu'elle est simplement plus difficile à apercevoir et que nous devons même, pour l'apercevoir, effectuer une véritable révolution dans notre façon d'envisager les choses » (*La Demande philosophique*, Paris, L'Éclat, 1996, p. 70). Bouveresse illustre ce point par le refus de Wittgenstein d'adopter l'une ou l'autre des deux positions reconnues en philosophie mathématique (le platonisme ou, sinon, le conventionalisme). La recherche d'une autre voie n'a rien à voir avec un compromis ou une solution négociée, car elle passe par une démonstration du fait que l'alternative proposée ne divisait pas exhaustivement le champ des possibles. Comme le disait Wittgenstein à Waismann : il n'y a pas à choisir entre le platonisme (le signe mathématique est le nom d'une entité idéale) et le formalisme (ce signe n'est qu'une inscription), *es gibt etwas Drittes*, il y a une troisième possibilité (le signe est comme une pièce en bois au jeu d'échecs, ce sont les règles qui en font ce qu'il est dans le jeu). Voir Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, t. III : *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984, p. 150.

C'est au fond cette troisième voie que les essais ici réunis cherchent à esquisser à partir de différents points qui sont disputés dans la philosophie pratique contemporaine. En ce sens, ils prolongent et, je l'espère, viennent à l'appui de la position que j'avais défendue en 1994 dans un petit article intitulé « Philosophie du jugement politique¹ ». J'y revendiquais, contre plusieurs courants majeurs de la philosophie pratique contemporaine, la possibilité de refuser simultanément l'exigence d'une fondation rationnelle ultime pour nos jugements pratiques et, aussi bien, la thèse selon laquelle tout jugement politique est arbitraire puisqu'il comporte une part d'évaluation, donc une manifestation de la volonté.

La raison délibérante

La Fontaine pour introduire à la philosophie pratique : il s'agissait de demander à sa fable d'illustrer la possibilité d'échapper à une fausse alternative. La Fontaine met en scène une conception de la rationalité pratique qui, semble-t-il, n'a pas été prise en compte dans la dispute que je viens d'évoquer entre Weber, Strauss et Aron. Le fabuliste n'a pas de scrupule à qualifier l'Ours de *mauvais raisonneur*. Il ne met pas en scène un personnage maladroit, mais plutôt un personnage malavisé, quelqu'un qui raisonne de travers en matière pratique. Comment se fait-il que nous ne parvenions pas, sur la base des présupposés communs au rationaliste critique et au décisionniste, à juger que l'*Ours politique*, je veux dire l'intellectuel qui

1. Cet article a paru dans la deuxième livraison de *La Pensée politique* (juin 1994). Il a donné lieu à une large discussion qui a été publiée dans le troisième (et dernier) numéro de cette revue (voir « Le débat : une raison politique ? », *La Pensée politique*, n° 3, mai 1995).

croit qu'un engagement authentique requiert de lui une conduite fanatique, est un sujet malavisé ? C'est que, au fond, la philosophie pratique qu'évoque la fable de La Fontaine est aristotélicienne. Le personnage de l'Ours est l'exemple même de quelqu'un qui n'est pas *phronimos*, qui manque de sagesse pratique (« prudence¹ »). Tel un technocrate obtus ou un automate rationnel, l'Ours n'a qu'un seul objectif en tête, il est incapable de penser la situation dans ses divers aspects, de prendre en considération tous ces aspects afin de bien agir. Or le *phronimos*, nous dit Aristote, est justement l'homme qui se garde de juger de la bonté d'une ligne de conduite d'un point de vue spécial, exclusif (par exemple la santé, la prospérité), mais parvient à s'élever à une appréciation *globale* de la situation. L'homme *phronimos* est capable de répondre à la question de savoir que faire dans ce but particulier en replaçant cette question dans une perspective plus générale, commandée par la visée de l'*eupraxia*, du bien agir ou du faire bien². L'Ours n'est pas quelqu'un qui agit sans raisonner, c'est quelqu'un qui agit selon une rationalité unilatérale, sur la base d'une délibération fautive.

Toutefois, pour critiquer ainsi l'erreur de raisonnement d'un agent, il faut accepter la conception aristotélicienne de la raison pratique comme raison *délibérante*³.

Mais alors, dira-t-on, en soulignant ainsi la teneur aristotélicienne de ma réponse à la question de savoir s'il est possible de parler de rationalité et d'irrationalité en matière

1. Sur les difficultés que pose la traduction en langue moderne de ce terme de *phronèsis*, voir la note de l'essai consacré à Castoriadis, « L'illusion nomocratique », p. 301.

2. Je paraphrase ici le portrait que fait Aristote d'un homme prudent dans l'*Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140a24-31.

3. Voir l'exposé de Paul Ricœur « La raison pratique », dans son recueil *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, en particulier p. 241 pour le concept d'une raison délibérante.

pratique, je ne fais que rallier moi-même celui des camps philosophiques qui vient d'être déclaré hors-jeu, le camp du *rationalisme à l'ancienne*. Que répondre à cela ?

Quelle est au juste l'objection ? Est-elle sérieuse ? On croira sans doute que je galèje si je dis avoir entendu plus d'une fois contester l'idée même d'une référence aux *Éthiques* d'Aristote par un raisonnement dont la logique était en effet la suivante : si une raison délibérante = une raison pratique au sens d'Aristote, dont l'excellence s'appelle « prudence », et si Aristote = un philosophe de l'Antiquité, alors toute détermination de la philosophie pratique par une référence à l'exercice de la délibération est rétrograde puisqu'elle nous fait revenir aux anciens philosophes. Heureusement, il suffit d'explicitier le principe de l'objection pour en dévoiler l'inanité. L'objection repose sur un usage abusif du lieu rhétorique des anciens opposés aux modernes. Néanmoins, il est frappant que des arguments de ce genre surgissent fréquemment dans le débat public. Il faut donc bien conclure de là que de puissants préjugés sont ici à l'œuvre et chercher à les expliciter.

Qui plus est, il est un argument qui, lui, est sérieux et qui, lui aussi, fait appel à l'opposition des anciens et des modernes. Cet argument reproduit au fond celui qui est à l'origine de la controverse allemande sur la « réhabilitation de la philosophie pratique ». Il nous concerne au premier chef puisqu'il repose sur l'idée que l'exercice de la raison pratique a des conditions historiques. Chaque époque aurait sa propre manière de raisonner pratiquement.

Pour toutes ces raisons, on peut considérer que la philosophie de l'histoire est une branche de la philosophie pratique, et cela non seulement chez Hegel (dont la philosophie pratique s'appelle « philosophie de l'esprit objectif »), mais chez nous tous. Cette inclusion peut surprendre. Que vient faire la philosophie de l'histoire dans une philosophie pratique qui se veut philosophie du raisonnement délibératif ?

Le point de vue historique n'est-il pas rétrospectif ? Est-ce que les événements du passé ne sont pas l'exemple même de ce qui ne dépend plus de nous et sur quoi il n'y a plus lieu de délibérer ?

En fait, la philosophie de l'histoire figure ici en tant qu'elle est une manière d'orchestrer à l'échelle de l'histoire universelle le *topos* classique des anciens opposés aux modernes. On observera que la querelle des anciens et des modernes, elle, appartient de plein droit à une réflexion sur les vertus et les idéaux humains. La réflexion sur la différence des époques a d'abord été (et reste inévitablement) une réflexion morale : la différence qu'on observe entre les époques ne concerne pas seulement les connaissances ou les croyances, elle est au fond d'abord une différence dans les mœurs et les idéaux. Inévitablement, la comparaison prend une tournure normative. Qui est le meilleur ? Les anciens étaient-ils meilleurs que nous ?

Modernes et anti-modernes

Qui est, en fin de compte, moderne et qui est anti-moderne ?

Dans l'essai intitulé « Une question de chronologie »¹, j'ai cherché à poser le problème d'une réflexion philosophique sur notre temps en partant d'une difficulté de vocabulaire, et d'abord de traduction. Avant de nous ranger les uns et les autres dans des camps (pour ou contre les idées modernes), il nous faudrait nous entendre sur ce qui est moderne et ce qui ne l'est pas. Nous devons donc poser la

1. Il s'agit d'un texte écrit à l'occasion d'un colloque de Cerisy-la-Salle destiné à ouvrir un débat entre les deux philosophes Jürgen Habermas et Richard Rorty. C'est pourquoi la question posée est celle des différentes significations que l'on peut donner à l'idée d'une affirmation de la modernité.

question de la chronologie, c'est-à-dire de la façon dont nous fixons un ordre dans le temps. Or il y a deux possibilités : la chronologie du *calendrier* et la chronologie des *idées*¹.

Pour fixer un ordre des temps, nous pouvons nous servir tout simplement de la chronologie vulgaire et ordonner les temps selon les siècles. Les Temps modernes commencent avec la Réforme et la découverte du Nouveau Monde. Dès lors, notre modernité est garantie, mais elle est indifférente à tout contenu. Nous sommes forcément les plus modernes des modernes, puisque nos vies prennent place dans la période contemporaine. *Plus moderne* que vous veut dire seulement *plus récent* que vous. Rien n'empêche le plus récent d'être emprunté au passé, comme cela arrive quand la mode la plus récente reprend des formes et des styles qu'on aurait jugé hier complètement surannés. Mais le plus récent est-il forcément meilleur que ce qu'il supprime ? Il entre en effet une présomption de supériorité chaque fois que les idées ou les manières sont librement adoptées plutôt qu'imposées. Toutefois, cette supériorité n'est pas garantie.

Ou bien nous pouvons définir le moderne par un contenu idéologique et l'opposer au *traditionnel*. C'est ce que font les philosophes qui trouvent dans la pensée des Lumières l'expression la plus pure des idées modernes. Il semble alors aisé de clarifier la position de chacun à l'égard du « projet moderne » (Habermas) : il suffit de savoir s'il accepte de recevoir l'héritage des Lumières ou s'il le soumet à une critique. Or c'est ici que nous rencontrons une difficulté qui se manifeste d'abord dans le vocabulaire lui-même. La philosophie des Lumières parvient rarement à formuler son principe universaliste (ou, si l'on veut, son

1. Voir Louis Dumont, *Homo aequalis*, vol. II, *L'Idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991, p. 33.

cosmopolitisme) autrement que dans les termes d'une législation rationnelle *unique*. Il n'y a qu'une raison, et elle dicte partout aux hommes les mêmes vérités générales et les mêmes principes de conduite. Dès lors, pour qu'il n'y ait qu'une humanité et, au fond, qu'une histoire, il faut qu'il n'y ait qu'une version légitime de la moralité. Sans doute, nous constatons autour de nous qu'il existe encore une diversité des mœurs et des formes culturelles, mais cela veut seulement dire que les sociétés ne marchent pas du même pas vers la forme la plus avancée de la civilisation.

Il reste que l'histoire moderne ne s'arrête pas aux Lumières du XVIII^e siècle. Ainsi, les penseurs postérieurs à la Révolution française ont eu à décider quelles leçons ils devaient tirer de l'expérience historique. Les plus aigus d'entre eux ont jugé qu'il convenait de remettre en cause non pas le principe de l'universel, mais la façon trop étroite et trop unilatérale dont il a été souvent compris par les philosophes. Mais, déjà, l'exemple de Rousseau est remarquable : en réalité, il critique les Lumières non pas parce qu'il veut pousser plus loin qu'elles le modernisme, mais parce qu'il est conscient d'une lacune dans la pensée qui les inspire et qu'on n'appelait pas encore à l'époque (et pour cause) le « projet moderne ». Il n'y retrouve pas les notions de bien politique (propre à une société politique particulière, de préférence petite) et de citoyen. Son remède à cette lacune est de chercher à réintroduire des éléments empruntés à la pensée traditionnelle, non moderne, mais sous une forme compatible avec le principe de la liberté moderne. C'est ainsi que les idées d'*ordre universel* et de *hiérarchie* réapparaissent, mais sous une forme peut-être méconnaissable, dans l'idée d'une *volonté générale* des citoyens. Ce n'est certainement pas par hasard que les véritables libéraux ont toujours éprouvé la plus grande méfiance à l'égard de cette notion de volonté générale.

rale. Ils l'ont soupçonnée, non sans raison, de réintroduire dans la théorie politique un principe relevant de la « liberté des anciens ». Toutefois, ces penseurs libéraux n'ont pas vu qu'il fallait d'une façon ou d'une autre faire figurer la totalité sociale dans la définition du rapport politique entre les citoyens si l'on voulait que ce rapport conserve un caractère politique, c'est-à-dire qu'il repose sur la complémentarité d'un *gouvernant* qui commande et d'un *gouverné* qui obéit.

Si un penseur réévalue tel ou tel élément non moderne à la lumière de son expérience d'une mise en pratique de l'idéal des Lumières, sa position n'est pas rétrograde. On devrait peut-être la dire *post-moderne*, si ce terme pouvait être réservé à ces nouveautés qui ne peuvent pas se comprendre comme du *plus moderne*. Or c'est pourtant pour qualifier une position de ce genre que Baudelaire introduit dans la langue littéraire française le mot de *modernité*. Baudelaire, dans un texte magnifique, a suggéré de faire reposer le cosmopolitisme sur une capacité à découvrir en toute forme créée par l'homme un « échantillon de la beauté universelle ». Il esquissait ainsi la possibilité d'un universalisme fondé sur ce qu'on appellera plus tard, avec Gadamer, la fusion des horizons.

Lorsque je cite le mot de Baudelaire sur Constantin Guys, le « peintre de la vie moderne » qui est un cosmopolite, un *homme du monde*, parce qu'il « comprend le monde entier et les raisons mystérieuses et légitimes de tous ses usages », j'y vois une justification de l'entreprise anthropologique telle que la décrivait Louis Dumont quand il écrivait dans *La Tarasque*¹ qu'il n'y a pas deux classes de faits humains : d'un côté, ceux qui sont dignes d'intérêt parce que « rationnels à quelque degré », de l'autre, ceux qui sont folkloriques (des « faits négligeables, populaires, irrationnels

1. *Id.*, *La Tarasque*, Paris, Gallimard, 1987 (nouvelle édition), p. 14.

ou gratuits »). Le point de vue anthropologique est que tous les usages établis ont un sens : « Les faits de religion populaire en particulier renferment eux aussi leur *ratio* et livrent leurs enseignements à condition d'être appréhendés sur leur véritable plan. » Ainsi, Baudelaire ne s'occupe pas de *la* modernité, mais de *notre* modernité. Toute époque a sa vitalité et sa modernité. Parler de *la* modernité (comme s'il n'y en avait qu'une), ce serait rétablir le point de vue moniste de Condorcet.

La conclusion que je tire de cette discussion est qu'il n'est pas forcément éclairant de mettre les étiquettes de moderne et d'anti-moderne sur nos idées contemporaines. Le lieu rhétorique des anciens et des modernes trouve ses limites dans la diversité même des mouvements d'idées et des aspirations que nous qualifions de modernes.

La question de l'universel

Toutefois, la philosophie de l'histoire donne naissance à une objection tirée, elle aussi, du conflit entre les valeurs antiques et les valeurs modernes, mais qui, à la différence de la précédente, est profonde parce qu'elle nous conduit à nous mettre nous-mêmes en cause. Plusieurs philosophes contemporains font le lien entre les deux questions suivantes : 1. *Comment convient-il de définir la raison pratique ?* 2. *Par quel principe définir notre modernité ?* Selon eux, on ne pourrait pas répondre à la première de ces questions sans par là même prendre position relativement à la seconde (ce qui veut dire pour eux se déclarer partisan ou adversaire des idéaux modernes). Ainsi, l'objection qu'il s'agit maintenant de considérer associe dans une *théorie de la modernité* une thèse sur la raison pratique et une thèse sur le principe philosophique des sociétés modernes.

Un tel lien de la philosophie pratique avec une théorie de la société moderne apparaît par exemple lorsque Jürgen Habermas explique que la philosophie pratique contemporaine puise à trois sources qu'il identifie ainsi : *l'éthique aristotélicienne, l'utilitarisme, la théorie morale kantienne*¹. L'éthique aristotélicienne est une « éthique du bien », la doctrine utilitariste est un conséquentialisme, la théorie morale kantienne est une doctrine de la moralité qui fonde en raison l'« universalisme du droit rationnel ». Et, s'il y a trois sources de notre conception du rationnel en matière pratique, il s'ensuit que nous ne pouvons pas puiser notre concept de raison pratique à l'une seulement de ces sources. Nous ne le pouvons pas sans par là même renoncer à faire place aux considérations et aux ressources qu'offrent les deux autres. Mais y renoncer, ce serait refuser le principe de la modernité quand celui-ci est défini par les valeurs que nous subsumons sous l'étiquette de *l'universalisme*. Par conséquent, si nous acceptons (comme nous le devons évidemment) cette exigence d'universalité, nous ne pouvons pas en rester à une raison pratique qui serait seulement une raison délibérante, ce qui est la conception propre à la source aristotélicienne.

L'argument, me semble-t-il, est en substance le suivant. Il existe en effet un exercice de rationalité pratique qui consiste à délibérer. Toute la question est de savoir si une telle forme de raison pratique peut suffire à déterminer rationnellement nos décisions. En effet, la raison délibérante ne peut entrer en activité que chez un sujet pratique déjà doté d'une *conception du bien*, celle qui s'exprime dans la série de ses « choix préférentiels² ». Vous ne pouvez

1. Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 95.

2. « Choix préférentiel » est une traduction possible du grec *prohairesis*, mot qui désigne chez Aristote le terme auquel parvient une délibération quand elle est concluante.

pas répondre à la question « Que dois-je faire ici et maintenant ? » par une délibération si vous n'assumez pas une conception du bien. Mais cela veut dire que cette conception du bien, quant à elle, n'entre pas dans le champ de votre réflexion : car on ne délibère pas sur les fins, mais à partir des fins sur les moyens de les atteindre. Or – poursuit l'objection –, il y a là un inconvénient proprement pratique : la raison délibérante est *conservatrice*, elle ne permet pas de poser la question radicale ou fondamentale sur la valeur des valeurs que l'individu assume. Et, pourtant, ces valeurs, nul ne conteste qu'elles viennent de plusieurs sources contingentes : l'individu les reçoit de son éducation, il les emprunte aux milieux qu'il traverse, il les doit peut-être aussi à son tempérament propre, à son « naturel » idiosyncrasique. Il en résulte qu'une conception du bien, par définition, est nécessairement particulière : quel que soit le nombre de gens qui se trouvent la partager, cette généralité reste empirique. Il ne saurait y avoir d'éthique universelle si l'éthique devait consister dans une conception du bien. Or le principe d'une société moderne, de ce point de vue, pose que la diversité des conceptions du bien est fondée en droit (pour les uns, en droit « naturel », pour les autres, en droit « rationnel »). La modernité se définit ici comme l'époque qui commence avec la revendication de la liberté de conscience. Une société moderne est une société « ouverte », par opposition aux sociétés traditionnelles qui se voulaient (et étaient largement) « fermées » et « homogènes ». Elle assume un « pluralisme des valeurs ».

Ainsi – c'est toujours l'objection tirée de la philosophie historique qui parle –, nous ne pouvons pas simultanément accepter le pluralisme moral de la société moderne et nous satisfaire d'une raison pratique seulement délibérante. Cette raison est entièrement à sa place dans les questions qui ne se posent qu'en première personne et relèvent entièrement de l'individu (les questions relatives à ce qu'il fera de sa

vie, au sens qu'il lui appartient, à lui seul, de donner à sa vie). Mais, pour les questions pratiques qui mettent en cause d'autres êtres humains, il est nécessaire de trouver une autre manière d'exercer la raison pratique. Dès qu'autrui est en cause, je ne peux pas me déterminer seulement d'après mes valeurs (puisque autrui ne les partage pas forcément). Je dois me diriger d'après des normes universelles, en entendant par là des normes dont chacun doit reconnaître la validité quelle que soit sa conception du bien (particulière). D'où la distinction, sur laquelle insiste Habermas, d'une *éthique* des valeurs d'avec une *morale* des normes universelles. La philosophie, si elle veut être fidèle à l'exigence d'universalité qui est inscrite dans l'idée même du philosopher (du *logon didonai*, « rendre raison »), doit se faire fondatrice : elle doit élargir le concept de raison pratique. L'exercice d'une raison pratique ne se limite pas à délibérer, il est aussi de *légiférer*.

Or cette opinion de Habermas ne lui est pas propre. Elle apparaît partagée par des penseurs que leur réflexion conduit à prendre un parti opposé à celui de Habermas dans la querelle sur le sens de la modernité. C'est le cas d'Alasdair MacIntyre lorsqu'il soutient qu'une philosophie pratique d'inspiration « aristotélicienne » (c'est-à-dire fondée sur une raison pratique délibérante) a quelque chose d'incongru dans la société moderne, précisément parce qu'une telle société est pluraliste. Il avance lui aussi une critique de la possibilité même d'un *néo*-aristotélisme, si l'on entend par là une conception de la rationalité pratique qui se veut aristotélicienne, mais qui ne demande pas que l'éthique soit incluse dans une philosophie politique exigeant des citoyens qu'ils participent à une délibération collective sur les biens qui leur sont communs. Mais, remarque MacIntyre, cette idée que l'éthique personnelle devrait culminer dans

une politique, une société libérale a justement pour principe de l'exclure.

Que penser de ce jugement ? Il faut, je crois, donner raison à MacIntyre sur deux points importants. D'abord, en ce qui concerne l'inclusion de l'éthique dans la politique, il est certain que nous n'aurions rien appris d'Aristote si nous n'avions pas saisi le caractère architectonique de la politique. Castoriadis l'avait rappelé fort justement dans un texte où il réagissait contre une tendance de l'esprit contemporain qui oppose la pureté de l'éthique à la brutalité de la politique, laquelle est souvent assimilée (à tort) à un pur jeu de forces. Il écrivait :

Nous ne sommes pas des « individus » flottant librement au-dessus de la société et de l'histoire et qui pourrions décider souverainement dans l'absolu de ce que nous ferons, de comment nous le ferons, du sens qu'il aura une fois fait [...]. Si l'on voit cela clairement, on voit que la politique surplombe l'éthique, ce qui ne veut pas dire qu'elle la supprime. Aristote avait raison de dire qu'elle est la plus architectonique des sciences concernant l'être humain¹.

En second lieu, MacIntyre a de nouveau raison lorsqu'il souligne qu'une délibération à plusieurs n'est possible que si les gens qui participent à ce raisonnement collectif partagent certaines prémisses pratiques. Sans ces prémisses, pas de délibération publique, et donc pas de vie civique au sens d'Aristote, puisqu'il définit le citoyen d'une cité comme celui qui y participe au pouvoir délibératif (cf. *Politiques*, III, 1).

Toutefois, MacIntyre n'en tire pas (comme Castoriadis) un argument contre les doctrines d'une démocratie purement

1. Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 208-209.

procédurale. Il en conclut que la vie civique n'est plus possible à l'échelon d'un État-nation moderne (comme si le régime politique d'un tel État était effectivement procédural). Il espère en retrouver les conditions dans de petites communautés électives qui parviendraient à s'isoler au sein des sociétés modernes. En effet, écrit-il, le propre des sociétés modernes est qu'elles ont renoncé à ce qu'il y ait une conception du bien partagée par tous. En ce qui concerne les biens humains, *we have agreed to disagree*¹, nous nous sommes mis d'accord pour ne pas être d'accord, autrement dit pour coexister sans avoir à nous entendre sur le bien public.

Ainsi, MacIntyre semble prendre au mot la société moderne, ou plutôt sa rhétorique dominante, lorsqu'elle se dit pluraliste. Tout se passe comme s'il jugeait qu'une société moderne est effectivement ce que son idéologie (au sens anthropologique) dit qu'elle est, à savoir un regroupement d'individus qui négocient entre eux des accords ponctuels, mais n'ont pas et ne cherchent pas à avoir des principes communs qui pourraient servir de prémisses pratiques à leur délibération. On pourrait donc dire que MacIntyre est d'accord avec Habermas pour penser qu'il y a eu dans le passé des sociétés globales de type durkheimien – c'est-à-dire des sociétés unies par les valeurs d'une « conscience collective » –, mais que les sociétés modernes ne sont plus de ce type. À vrai dire, selon cette vue, la sociologie d'une société moderne n'a pas véritablement besoin d'un concept de *société globale* : elle est une sociologie des interactions, pas une science des représentations collectives. Bien entendu, MacIntyre et Habermas ne sont plus d'accord au moment d'apprécier cette mutation qu'ils croient pouvoir constater. Habermas juge que c'est un

1. Alasdair MacIntyre, *Selected Essays*, t. II, *Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 39.

progrès dans le sens d'un universalisme, alors que MacIntyre y voit la ruine de toute rationalité politique et éthique.

Mais pourquoi la vie sociale d'une société moderne serait-elle pleinement conforme à la représentation qu'elle se donne d'elle-même dans son idéologie ? Le principe de toute sociologie n'est-il pas qu'il faut savoir reconnaître ce qui, dans la vie sociale, échappe systématiquement à cette représentation ? C'était le point de départ de Durkheim dans son premier livre : jamais l'homme ne s'est aussi fortement représenté lui-même comme un être autonome, jamais donc il n'a été aussi autonome, et pourtant jamais il n'a dépendu aussi étroitement de la société¹.

J'ai cité la formule que donne MacIntyre du pluralisme : *We have agreed to disagree*. Mais que se passe-t-il lorsque nous nous entendons les uns avec les autres pour ne pas nous entendre ? N'est-ce pas une puissante hiérarchie commune des valeurs qui se met en place ? En effet, qui est ce « nous » ? Il ne faut pas comprendre que nous avons pour seul consensus l'acceptation de nos différences, ce qui voudrait dire en effet que le « nous » en question serait vide de toute identité pratique et donc sans consistance sociale. Il convient plutôt de comprendre que nous participons d'une même conception hiérarchique qui relègue à un degré inférieur (du point de vue collectif) les matières sur lesquelles un accord n'est pas requis (elles relèvent de la conscience de chacun), alors que l'accord est bien entendu requis sur les idées et les valeurs libérales elles-mêmes (et avant tout sur le principe de la liberté de conscience). Mais, s'il en est ainsi, on ne doit pas accepter sans

1. « Quant à la question qui a été à l'origine de ce travail, c'est celle des rapports de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale. Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire ? » (Émile Durkheim, *De la division du travail social*, préface de la 1^{re} édition [1893], Paris, PUF, 1986, p. XLIII).

plus la prétention de la société moderne à incarner un pluralisme apaisé des visions du monde et des cultures (voir sur tous ces points, dans ce volume, l'essai sur « Le contrat social de Jürgen Habermas »).

Telle est donc l'objection contre une philosophie pratique de la raison délibérante que plusieurs penseurs contemporains tirent de leur théorie de la modernité. Cette objection est évidemment décisive puisqu'elle porte sur le sens même de la raison pratique. L'office le plus propre de la raison pratique est-il de concilier (dans une délibération) des fins qui se font concurrence ? Est-il de fonder des normes de comportement sur la simple exigence d'une validité universelle des obligations rationnelles ? Pour affronter le fort de cette objection, il me faudra passer par deux étapes et répondre à deux questions :

1. À quelle philosophie historique allons-nous emprunter l'appareil conceptuel qui nous permettra de déterminer quel est le principe des sociétés modernes, autrement dit de développer une « théorie de la modernité » ?

2. Est-ce que la conception de la raison pratique comme raison délibérante est capable de donner satisfaction à l'exigence d'universalité qui anime toute philosophie digne de ce nom ?

Théories de la modernité

Qui dit théorie de la modernité dit à la fois *philosophie de l'histoire* et *science sociale*. La philosophie historique qui est requise ne prend pas forcément la forme grandiose d'un discours narratif sur l'histoire universelle. Mais il y a philosophie de l'histoire dès l'instant où se pose à quelqu'un la question philosophique de sa condition historique (de son « historicité », pour parler comme un théoricien

de l'herméneutique). Dès lors que je suis amené à constater que notre forme de vie humaine n'est pas la seule qui existe ou qui soit concevable, dès lors que nous en rencontrons d'autres, se pose à moi et à tous la question de la communication entre l'homme particulier et l'homme universel. Comment n'y a-t-il qu'une seule humanité et qu'une seule histoire humaine alors qu'il y a plusieurs civilisations ? Les philosophies de l'histoire construites comme de « grands récits » (Jean-François Lyotard) proposaient une manière de résoudre ce problème qui consistait à répartir les différences dans le temps. Le problème philosophique de la *transition intelligible* d'une forme à une autre trouvait sa solution dans une loi de *succession* des époques ou des âges. Il restait alors à dégager une explication de l'ordre chronologique dans lequel ces époques se rangeaient, des origines à nous : ce pouvait être la volonté divine, ou bien, en vertu d'une analogie entre l'individu et l'espèce, une forme d'apprentissage collectif.

La solution classique au problème historique, toutefois, ne va pas sans un présupposé : on doit en effet réunir dans une seule histoire universelle des civilisations qui ne se sont rencontrées qu'à la faveur d'un phénomène de mondialisation provoqué par l'expansion de l'une d'entre elles. Toutefois, ce présupposé, il n'est pas nécessaire de l'assumer pour affronter le problème du particulier et de l'universel. Il est en effet une autre manière de le poser, en partant de la pratique descriptive des ethnographes. La *transition* d'une forme d'humanité à une autre s'opère chez eux par un travail de *traduction*. Sur le terrain, le voyageur note ses impressions, l'ethnographe ses observations. Mais, n'étant pas chez eux, ils prennent des notes dans une langue qui n'est pas la bonne, car c'est dans leur propre langue que les indigènes expliquent quels sont les bons usages et quelles sont les grandes vérités. Comme l'a enseigné Evans-

Pritchard, le travail ethnologique peut dès lors se définir principalement comme un travail de traduction d'une langue à l'autre (d'une culture à l'autre). La philosophie qui conçoit la transition de l'humain à l'humain comme une traduction est aujourd'hui celle qui discute de la « traduction radicale » et du « principe de charité »¹.

Ainsi, la philosophie historique telle qu'elle vient d'être définie a pour tâche d'élaborer un schème conceptuel permettant d'expliquer comment une époque particulière (une culture particulière) peut en comprendre d'autres. Comme je viens de le rappeler, il y a aujourd'hui deux schèmes en concurrence. Le premier est évolutionniste : c'est celui qu'adoptent les « théories de la rationalisation » (dont il va être question ci-dessous). Le second est discontinuiste : de même qu'il n'y aurait pas lieu de traduire les textes s'ils étaient tous écrits dans la même langue, de même il n'y aurait pas à poser les problèmes de la sociologie comparative si toutes les sociétés participaient de la même civilisation.

Mais, en parlant de schèmes conceptuels, je parais réserver à la philosophie le soin d'élaborer l'appareil conceptuel d'une théorie de la modernité, tandis que les sciences sociales se chargeraient de fournir les matériaux de l'édifice. Il serait évidemment absurde de concevoir les choses ainsi. En réalité, le conflit des deux philosophies est déjà présent au sein de la science sociale. Charles Taylor

1. Pour une introduction à la philosophie du principe de charité, voir Isabelle Delpla, *Quine, Davidson, le principe de charité* (Paris, PUF, 2001). Les questions de la traduction radicale et du postulat d'unité du genre humain qui guident le philologue ou l'ethnologue sont présentes en philosophie depuis Vico et ont été discutées tant dans l'école herméneutique que dans celle de Wittgenstein (sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article sur « l'idée d'un sens commun » publié dans la revue *Philosophia scientiae*, vol. 6, cahier 2, *L'Usage anthropologique du principe de charité* [sous la direction de Isabelle Delpla], Paris, Kimé, 2002, p. 147-161).

note qu'en fait la science sociale est toujours une *théorie de la modernité*. « Depuis qu'il existe une science sociale au sens moderne, son problème n° 1 a été celui de la modernité elle-même : cet ensemble, sans précédent historique, de nouvelles pratiques et de nouvelles institutions (la science, la technologie, la production industrielle, l'urbanisation), de nouvelles manières de vivre (individualisme, sécularisation, rationalité instrumentale) et de nouvelles formes de mal-être (aliénation, insignifiance, sentiment d'être menacé par une dissolution sociale)¹. » Poser ainsi le problème de la modernité, c'est bien sûr chercher une explication de certains phénomènes. Mais la question des valeurs reste à l'arrière-plan et finit toujours par revenir sur le devant de la scène. En effet, bien des recherches pratiquent ce que Taylor appelle « l'explication du moderne par soustraction » (*the subtraction account of modernity*²). Prenez l'homme ancien ou l'homme d'une société traditionnelle, dépouillez-le de tout ce qui, chez lui, vous apparaît superflu du point de vue « rationnel », c'est-à-dire, ici, celui d'une adaptation efficace au milieu naturel. Déchargez-le de toutes les superstitions, de tous les tabous, les rituels magico-religieux, les croyances purement coutumières qui l'encombrent, et il vous restera l'*individu*, le citoyen du monde moderne. Cet individu, réduit à sa simple humanité, est une créature rationnelle : il pense directement en termes rationnels du seul fait de ne plus subir le poids de sa tradition locale. Son sens commun est immédiatement celui du genre humain. Il échappe, par le seul fait d'avoir les idées modernes, au provincialisme qui affectait la pensée de l'humanité traditionnelle. On ne saurait mieux exprimer une évaluation sous les apparences d'un schéma

1. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham et Londres, Duke University Press, 2004, p. 1.

2. *Ibid.*, p. 18.

d'explication : quand l'homme traditionnel pense comme nous ou fait comme nous, il est simplement humain et rationnel ; quand il pense autrement, sa pensée subit l'emprise de facteurs extérieurs et perd toute valeur rationnelle.

L'explication par soustraction n'est pas à proprement parler une philosophie, elle n'est pas une thèse qu'on pourrait discuter en s'adressant à des auteurs qui l'auraient défendue. Elle est plutôt une évidence du sens commun, quelque chose comme une arrière-pensée qui inspire les analyses sans avoir même besoin d'être explicitée. Comme l'écrit Taylor, les explications par soustraction ont une forte emprise sur nos esprits parce que « l'individualisme en est venu à nous apparaître comme le bon sens même¹ ».

Le conflit des deux réponses de la philosophie historique à la question de l'universel ne porte pas seulement sur l'interprétation du passé, mais aussi sur l'appréciation du présent ainsi que du futur prochain (ce qui confirme que la philosophie historique n'est pas étrangère à la philosophie pratique). Il y a en effet deux manières d'apprécier le phénomène contemporain de la *globalisation*. Dans l'idiome des journalistes et des politiques français, on dit plus souvent *mondialisation* pour traduire le terme anglais. Mais cette traduction a le défaut de nous empêcher de poser la question pertinente : la globalisation à laquelle nous assistons aujourd'hui est-elle une authentique mondialisation, c'est-à-dire le passage à une forme de civilisation mondiale englobant toutes les sociétés humaines ? Ou bien n'est-elle encore jusqu'à présent que la globalisation du marché (et plus précisément le fait qu'un marché, le marché américain, puisse entraîner dans ses cycles l'économie

1. *Ibid.*, p. 64.

de toutes les régions du monde), ainsi que l'extension du marché à tous les secteurs de la vie, depuis les premiers éléments eux-mêmes (eau, sol, air) jusqu'aux divertissements (culture de masse) ?

La philosophie historique qui applique le schème évolutionniste sera portée à juger que nous entrons dans l'âge de la mondialisation au sens du passage à un même modèle de civilisation, ce qui la confirmera dans l'idée que l'histoire humaine est un processus unique qui manifeste une seule dynamique et aboutit à un seul terme. En revanche, la philosophie historique qui fait usage d'un schème discontinuiste récusera cette analyse. Elle dira plutôt, avec Charles Taylor, que ce phénomène de convergence et d'uniformité est une illusion d'optique. En réalité, chaque civilisation a sa manière propre de se moderniser, c'est-à-dire de maintenir sa propre identité dans l'interaction des civilisations. Taylor retrouve ici la vue de Dumont sur le *choc des cultures*, qui est manifestement la grande affaire du siècle qui commence comme il a d'ailleurs été, d'après Dumont, celui du siècle passé (avec la révolution russe)¹.

On retiendra en particulier cette observation de Taylor : nous savons qu'il a existé et qu'il existe encore, au sein même de la culture occidentale, plusieurs voies *nationales* vers le moderne au sens occidental du terme. Il y a donc

1. Voir Louis Dumont, « Identités collectives et idéologie universaliste. Leur interaction de fait » (1984), repris dans son ouvrage *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 28. On notera que le « choc des cultures » dont parlait Dumont en 1984 ne consistait pas pour lui dans un conflit, éventuellement guerrier, entre des blocs de puissance identifiés par leur civilisation, mais dans un phénomène d'acculturation (par emprunts et assimilation) mettant en jeu, d'un côté, une culture dominante (universaliste) et, de l'autre côté, les cultures dominées (particulières). De cette acculturation et des emprunts (dans les deux sens) qu'elle suscite naissent de nouvelles représentations collectives qui ont un caractère hybride (mi-moderne, mi-particulariste). Le point de vue *anthropologique* de Dumont sur l'interaction des cultures ne doit donc pas être confondu avec celui des théories *géopolitiques* du *clash of civilizations* (Bernard Lewis, Samuel Huntington) qui ont été formulées à partir des années 1990.

déjà plusieurs modernités au sein même de l'Occident. À plus forte raison, les grandes civilisations auront leurs propres manières de s'affirmer à l'âge moderne. Et si, par malheur, une civilisation ne parvenait pas à trouver sa propre voie, elle ne s'effacerait pas purement et simplement (en acceptant de se changer en folklore anodin), mais elle entrerait en décomposition, avec les conséquences désastreuses que cela comporte. C'est pourquoi Taylor conclut qu'il est nécessaire (intellectuellement et politiquement) de cesser de parler de *la* modernité, puisque, de fait, il y a *plusieurs* modernités¹. Qu'en résultera-t-il pour une théorie de la modernité ? Du point de vue philosophique, l'Europe signifie le projet et l'exigence d'universalité. À l'âge des Lumières, ce projet a cessé de s'identifier à une mission religieuse (christianisme) ou à une visée éthique (humanisme), il a pris la forme d'une philosophie du progrès, ou encore d'un « individualisme intra-mondain », comme on le dira dans le vocabulaire du sociologue (voir dans ce volume l'article sur « Louis Dumont ou les outils de la tolérance »). Toutefois, notre expérience historique depuis l'âge des Lumières est que cet universalisme de principe coïncide avec un provincialisme de fait. On pourrait donc dire que le sens commun européen professe un *universalisme au premier degré*, et que notre tâche intellectuelle est de poser les fondements d'un *universalisme au second degré* (pour reprendre une formulation de Daniel de Coppet). La responsabilité de cette tâche incombe à l'ensemble des sciences sociales. Y a-t-il un rôle spécial qui revient au philosophe dans cette affaire ? Je le crois d'autant plus que ce qu'on appelle « sens commun » n'a rien de spontané, mais qu'il constitue ce que Castoriadis et Taylor appellent un « imaginaire social » dans lequel il entre des ingrédients qui viennent de la philosophie, ce qui

1. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, op. cit., p. 195.

favorise l'emprise du sens commun sur la pensée, en principe réfléchi et même radicale, des philosophes. En l'espèce, il est une question qu'il appartient au philosophe de poser : c'est celle de savoir comment se traduit l'exigence d'universalité du point de vue propre à une raison pratique.

Il me reste donc maintenant à expliquer la différence qui vient d'être introduite entre deux formes d'universalisme, avant de revenir au problème de la justification rationnelle d'une action.

L'universalisme au premier degré

Comme tous les pères fondateurs de la sociologie, Weber pose la question de notre modernité. À cette question, il répond que le passage de la société traditionnelle à la société moderne est un processus de *rationalisation*. Il pose ainsi les bases de ce qu'on a appelé depuis des « théories de la rationalisation¹ ». Quel est au fond l'objet de ces théories ? Il est de se prononcer sur le sens du développement occidental. Ce développement dans le sens d'une civilisation moderne est *exceptionnel* dans l'histoire humaine, mais cela veut-il dire qu'il est atypique ? Ou bien peut-on lui trouver néanmoins une valeur universelle ? Weber commence le texte qui sert d'avant-propos à ses essais de sociologie religieuse par cette interrogation :

Si l'on est un enfant de la civilisation moderne de l'Europe, on est inévitablement amené, et à juste titre, à traiter des questions d'histoire universelle dans l'optique

1. Voir, de Philippe Raynaud, l'article « Rationalisation », in Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, p. 535, ainsi que son livre *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.

de la question suivante : quel enchaînement de circonstances a conduit à ce que l'Occident précisément, et lui seul, ait vu apparaître sur son sol des phénomènes culturels qui se sont inscrits dans une direction de développement qui a revêtu – du moins aimons-nous à le penser – une signification et une valeur *universelles*¹ ?

En caractérisant la ligne d'évolution qu'on observe dans l'histoire des sociétés occidentales par le mot de « rationalisation », on répond bien sûr que le développement occidental a une valeur universelle.

Quels sont les phénomènes culturels que Max Weber a ici en tête ? Il mentionne tour à tour : la science (que la philosophie caractérise dans sa méthode par la visée d'une validité rationnelle, à la différence des sagesses et des savoirs empiriques), la méthode des historiens (Thucydide, Machiavel), les techniques rationnelles du droit occidental, la théorie de l'harmonie rationnelle en musique, l'utilisation de la voûte gothique en architecture, la perspective en peinture, l'organisation de la recherche scientifique, la bureaucratie, l'État de droit. Et, finalement, le capitalisme. Weber pose alors la question. Pour que se développe le capitalisme de type occidental, il fallait que diverses ressources soient déjà disponibles, avant tout les techniques de calcul (comptabilité), le droit et l'administration. Or ces ressources – arithmétique, droit, administration – ne sont pas nées du capitalisme. Les intérêts capitalistes se sont emparés d'éléments qui s'étaient développés indépendamment d'eux. Du reste, d'autres civilisations ont su développer tel ou tel de ces éléments jusqu'à un degré enviable de sophistication (Weber cite les mathématiques indiennes, les techniques et l'administration chinoises). D'où la question :

1. Max Weber, *Sociologie des religions*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996, p. 489.

Pourquoi les intérêts capitalistes n'ont-ils pas produit les mêmes effets en Chine ou en Inde ? Pourquoi dans ces pays le développement de la science, de l'art, de l'État, de l'économie n'a-t-il pas emprunté les voies de la *rationalisation* qui sont propres à l'Occident¹ ?

Il y a donc, conclut Weber, un rationalisme particulier propre à la culture occidentale. Il se fait alors une objection : le mot « rationalisation » n'est pas univoque. Ce qui peut passer pour un progrès en rationalité à tel égard pourra être jugé irrationnel si l'on adopte un autre point de vue. Selon Weber lui-même, la rationalisation qui se produit lorsque des gens se soumettent à l'éthique du puritanisme consiste à produire le plus possible tout en consommant le moins possible. Il est permis de se demander, d'un point de vue pratique, si cette rationalisation n'est pas « l'extrême degré de la déraison² » au regard d'une conception plus traditionnelle (travailler autant qu'il est nécessaire, mais pas plus).

À cette objection qu'il s'est faite, Weber ne répond pas véritablement dans ce texte, mais note seulement qu'il existe plusieurs points de vue, plusieurs « sphères de rationalité ». Parmi ces sphères, il en est une qui doit, selon lui, primer les autres pour un historien : la sphère économique. Du coup, le mot « rationalité » tend à devenir l'équivalent d'« efficacité ». L'historien se demandera quelles sont les circonstances, particulières à l'Occident, qui ont permis aux hommes d'adopter un « rationalisme pratique » dans le domaine économique. Partout ailleurs, le développement d'un tel rationalisme a rencontré des « entraves d'ordre

1. *Ibid.*, p. 502.

2. Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 543.

psychique¹ ». L'*absence* d'un développement occidental dans les autres grandes civilisations s'explique alors par la *présence* de croyances magiques et religieuses, par la vision enchantée du monde. Autant dire qu'on se rapproche dangereusement d'un *subtraction account of modernity*.

Développer une théorie de la modernité est, par définition, une entreprise comparative. Nous sommes les modernes, ils sont les anciens. Du point de vue scientifique, on doit ici se poser le problème de savoir comment procéder à une comparaison entre des sociétés et leurs manières de faire et de penser (cultures). Louis Dumont remarque que Weber, comme la plupart des théoriciens, centre sa comparaison sur le cas moderne :

Nous sommes séparés des sociétés traditionnelles par ce que j'appelle la révolution moderne, une *révolution dans les valeurs* qui semble s'être produite au long des siècles dans l'Occident chrétien. Ce fait constitue l'axe de toute comparaison des civilisations. Le plus souvent, ce qui a été tenté jusqu'à présent en matière de comparaison est centré sur le cas moderne : pourquoi telle ou telle des autres grandes civilisations n'a-t-elle pas développé la science de la nature, ou le capitalisme, que connaît la nôtre ? *Il faut retourner la question : comment et pourquoi ce développement unique que nous appelons moderne s'est-il produit ?* La tâche comparative centrale consiste à rendre compte du type moderne à partir du type traditionnel².

1. Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 503.

2. Louis Dumont, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977, p. 15-16. J'ai mis en italique la partie du texte qui marque la rupture avec les théories wébériennes et post-wébériennes de la rationalisation.

Se demander pourquoi les Chinois n'ont pas développé le capitalisme, c'est inévitablement suggérer qu'ils se sont arrêtés en route, qu'ils se sont heurtés à des obstacles, bref qu'il existe, au niveau idéal des possibilités d'évolution, un chemin continu que nous avons suivi jusqu'à son terme tandis que les autres en étaient empêchés. En fait, soutient Dumont, il convient de retourner la question de Weber. On ne demandera pas ce qui a empêché les Chinois de devenir comme nous des rationalistes et des capitalistes (ce qui leur a manqué, ce qui a interrompu leur développement), mais plutôt ce qui a fait que nous ne sommes pas restés dans le type universel.

Il faut retourner la question posée au sujet de l'exception occidentale. Nous ne sommes pas le « modèle comparatif fondamental », tel est le point de départ d'une sociologie authentiquement comparative, c'est-à-dire *radicale*¹. Nous le serions si notre vocabulaire était adéquat « à des fins comparatives² ». Or nous n'avons pas un vocabulaire satisfaisant pour parler des choses sociales. Notre propre cadre de référence, étant imprégné d'individualisme, ne permet pas de décrire des sociétés *holistes*. Ce cadre n'est pas universel et il ne convient donc pas à une description scientifique de la vie sociale des autres. Mais, du même coup – et c'est là un fait qui a des conséquences du point de vue *pratique* –, il ne nous permet pas non plus de nous décrire nous-mêmes de façon satisfaisante. En effet, ce sont les valeurs de la société moderne qui sont individualistes. Cela n'empêche pas cette société moderne de devoir faire face, comme tout groupe humain, aux nécessités de la vie

1. La sociologie radicale est celle qui pratique la *comparaison radicale*, c'est-à-dire qui porte à la fois sur les conceptions de l'autre civilisation et sur les nôtres (voir l'explication que donne Dumont dans l'introduction à ses *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, p. 17). Le philosophe retrouve ici les problèmes posés par la « traduction radicale » (voir ci-dessus, p. 51).

2. Louis Dumont, *Homo aequalis*, *op. cit.*, p. 16.

sociale. Il y a donc des aspects de notre propre expérience qui se déroberont à la compréhension lorsque nous leur appliquons le vocabulaire moderne, mais qui s'éclairent si nous parvenons à en donner une description en termes comparatifs, c'est-à-dire dans un vocabulaire plus général que celui de la modernité, un vocabulaire sous lequel nous puissions subsumer tout à la fois les conceptions traditionnelles et les conceptions modernes. Dumont a développé maintes fois ce point à propos d'épisodes sombres de l'histoire récente (guerres européennes, crise du xx^e siècle, totalitarismes).

On mesure l'importance du retournement de la question qu'a préconisé Dumont. Ce qui se joue ici est le sens de notre universalisme. Cet universalisme est partie prenante de l'exception occidentale. Si, comme le soutient la théorie de la rationalisation, l'exception occidentale a un sens universel, il faut en conclure que l'exception, ici, donne la règle. Ce qu'il y a d'unique dans le développement occidental, c'est qu'il soit allé jusqu'au bout, qu'il n'ait pas été inhibé par des facteurs traditionnels (irrationnels).

Weber écrivait, avec raison, que l'historien du développement occidental devait expliquer avant tout ce qui s'était produit dans le domaine économique. Mais quelle différence cela fait-il de centrer la comparaison sur nous (type moderne) ou sur eux (type traditionnel) ? Dumont l'indique en présentant les vues de Karl Polanyi¹ à propos du libéralisme économique. Dans la sociologie de Max Weber, le phénomène à expliquer s'appelle « apparition du rationalisme économique ». Autrement dit, la définition qu'il donne du capitalisme n'est pas comparative, car elle ne procède pas d'un contraste entre notre hiérarchie des

1. Karl Polanyi, *La Grande Transformation* (1944), trad. C. Malamoud et M. Angeno (préface à la traduction française de Louis Dumont), Paris, Gallimard, 1983.

valeurs et celle des sociétés prémodernes. Pour Polanyi, le phénomène à expliquer est celui de ce qu'il appelle la « désimbrication » de l'économie. Dans une société non moderne, l'économie n'est pas un domaine différencié du reste de la vie sociale (comme l'avait déjà souligné Marcel Mauss¹). Il y avait alors une imbrication (*embeddedness*) des activités (pour nous distinctivement) économiques dans le tissu général des rapports sociaux. Le passage à la modernité a donc consisté, de ce point de vue, à *désocialiser* l'économie. Polanyi donne donc une définition comparative du capitalisme : le trait qu'il met en avant n'est pas l'*exploitation* ou la *rationalisation*, mais l'*émancipation du marché*. Le capitalisme, c'est le processus par lequel le marché s'émancipe de l'autorité politique et tend à s'unifier globalement à l'échelle du monde tout entier. Cette émancipation du marché n'a cessé de provoquer des crises dont les sociétés occidentales n'ont pu sortir que par la « grande transformation », c'est-à-dire en acceptant de réintroduire une part de subordination de l'économie au politique. Ainsi s'est imposée l'idée que la catégorie du politique conservait une légitimité propre, pour autant qu'il appartenait au pouvoir politique de concilier des principes qui sont bien entendu inconciliables tant qu'on veut leur donner le même rang dans une échelle des valeurs : d'un côté, le principe de la liberté (lequel ne peut pas être posé sans être posé comme principe suprême) et, de l'autre, les nécessités et les besoins de toute vie sociale.

Retourner la question de l'exception occidentale requiert de notre part une profonde réforme intellectuelle. Nous devons renoncer à une image commune de l'histoire, image

1. Voir l'« Essai sur le don » (Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950), pour l'idée selon laquelle l'échange doit être analysé comme un « phénomène social total ». (Sur la difficulté d'isoler les phénomènes purement économiques dans une société traditionnelle, voir aussi *id.*, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967, p. 126.)

plus profondément enracinée dans le sens commun que ne le sont les théories, et qui, donc, ne manque pas de réapparaître sous des visages renouvelés. Cette image n'est pas tant celle d'un progrès constant (car on admet fort bien qu'il se produit de temps en temps des régressions parfois qualifiées de « moyenâgeuses ») que celle d'un progrès *continu*. Elle invite à ranger les formes sociales qu'a connues l'humanité le long d'une ligne, faisant ainsi apparaître un progrès. La mesure de ce progrès, c'est le développement économique en tant que résultat du « rationalisme pratique » appliqué au rapport de l'homme et de la nature (ou, comme on dira volontiers lorsqu'on subit l'emprise de cette image, appliqué à la *lutte* de l'homme contre la nature, tant la nature extérieure que sa propre nature, ses propres pulsions).

Le postulat d'une continuité permet de soutenir que le moderne, bien qu'exceptionnel, n'a pas besoin d'être expliqué comme tel. Au fond, il a toujours été là, à la façon d'un « potentiel » qui ne demandait qu'à s'actualiser. Ce qui, en revanche, requiert une explication, c'est que le moderne ait longtemps été retenu de se déployer par des facteurs irrationnels. Dumont pointe la faute méthodologique dans la projection chez les autres de notre idée de l'individu : puisque toute société est évidemment composée d'*individus*, au sens de créatures en chair et en os distinctes les unes des autres et chacune pourvue d'un nom, d'un état civil et d'une biographie, alors l'individualisme comme valeur a toujours déjà commencé. Durkheim lui-même succombe à ce schéma dans sa *Division du travail social*¹.

1. Sur ce point controversé, je me permets de renvoyer à mon article « Individuation et individualisation », *Cahiers Vilfredo Pareto, revue européenne des sciences sociales*, Genève, Librairie Droz, XLI, 2003, n° 127, p. 17-35.

Dumont nous invite à surmonter ce préjugé grâce aux analyses de Karl Polanyi : le libéralisme économique n'a rien de naturel, il n'est pas la forme que prend la coopération humaine quand elle n'est pas bridée par les préjugés et les coutumes héritées. La modernité est quelque chose d'exceptionnel qu'il s'agit de réintégrer dans l'humain. « Chez Polanyi, la modernité, sous la forme du libéralisme économique, se situe aux antipodes de tout le reste. Chez Mauss, il peut encore sembler parfois que tout le reste y conduise : il y a des moments où un reste d'évolutionnisme vient coiffer les discontinuités pourtant fermement reconnues¹. »

Retourner la question de Weber, cela veut dire accepter de ne plus considérer que toute l'histoire conduit à nous (et qu'il suffit donc de nous parler à nous-mêmes, entre nous, pour nous adresser, sans la médiation d'aucune conception particulière du bien, à *tout homme*). Nous en venons ainsi à remettre en cause le schéma d'une évolution linéaire (continue) de l'espèce humaine, schéma sur lequel ont vécu les sciences sociales, depuis leur essor au XIX^e siècle jusqu'aux plus récentes théories de la rationalisation. Evans-Pritchard avait attiré l'attention sur le fait que les grands anthropologues, à l'âge de la reine Victoria, appliquaient volontiers au matériel empirique un schéma linéaire d'évolution qui n'était en aucune façon réclamé par les documents sur lesquels ils

1. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, p. 14. Dumont attribue cette limite de Mauss au fait que ce dernier reste sous l'influence du projet durkheimien d'une « histoire sociale des catégories de l'esprit », histoire qui semblait à portée de main lorsqu'on croyait à un « développement linéaire de l'humanité » et à un « causalisme sociologique » (*ibid.*). Par ailleurs, Dumont nous invite à rejeter l'évolutionnisme en anthropologie sociale, mais non sans reconnaître qu'il a eu un rôle positif dans la constitution de cette discipline : il a permis à des hommes modernes de concevoir une unité du genre humain en faisant entrer tous les hommes (primitifs, barbares, civilisés) dans une seule espèce (*ibid.*, p. 175).

travaillaient¹. C'est pourquoi on peut parler du « modèle victorien d'une évolution linéaire² ».

Abandonner le schème progressiste de la rationalisation pour celui d'une discontinuité entre sociétés qui se pensent en termes holistes et sociétés qui se pensent en termes individualistes a d'abord des conséquences intellectuelles. Il est clair que la domination du schéma unilinéaire victorien dans les grands textes fondateurs de la science anthropologique ne vient pas de ce qu'il serait imposé par le matériel ethnographique ou les documents historiques. Si le schème va de soi, c'est parce que le sens commun y retrouve ses conceptions, celles qu'exprime plus naïvement l'explication « par soustraction » dont parlait Taylor.

Il y a également des conséquences pour notre philosophie pratique. Quelle différence entre la définition du capitalisme par l'*exploitation* (Marx), sa définition par la *rationalisation* (Weber) ou sa définition par la *désocialisation du marché* (Polanyi) ? Le jugement pratique qu'on portera sur ce système ne sera pas le même. En adoptant la définition comparative, nous envisageons le phénomène capitaliste du point de vue de la société globale. Et, de ce point de vue, ce qu'il s'agit de défendre contre l'utopie d'un marché autorégulateur n'est pas seulement une partie de la population, que ce soit la classe des exploités (selon la théorie marxiste classique) ou la frange des exclus

1. Edward Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*, Londres, Faber & Faber, 1981, p. 68. Ce schéma évolutionniste permet au savant d'expliquer comme autant de survivances d'un stade plus ancien de la civilisation les coutumes et les attitudes dont il ne parvient pas à rendre compte en considérant le présent (*ibid.*, p. 62). La pensée du sens commun applique naïvement un schéma comparable quand elle interprète les phénomènes contemporains qui lui semblent incongrus (guerre barbare entre pays de haute civilisation, mobilisations totalitaires contre de prétendus ennemis du peuple, racisme chez des peuples particulièrement attachés à l'égalité des hommes) comme les survivances d'un passé obscur.

2. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, p. 201.

(selon le vocabulaire contemporain). Car c'est en réalité la société tout entière qui est menacée par l'expansion du marché¹. En effet, cette expansion a pour effet que toute chose qui nous importe doit prendre la forme d'une marchandise, y compris des biens comme la terre, le travail, la monnaie, qui ne peuvent justement pas prendre cette forme marchande sinon au titre d'une pure fiction juridique².

Une définition non comparative du capitalisme a toute chance de comporter une composante implicitement individualiste. C'est ce que Dumont observait chez Marx : son adhésion de philosophe à une vision continuiste de l'histoire, organisée par une « échelle unilinéaire d'évolution³ », étouffe la perception aiguë qu'il a (quand il se fait historien) de la discontinuité entre société féodale et société bourgeoise. Or, s'il est important de trouver une définition comparative du capitalisme, c'est qu'une telle définition impose d'introduire une référence à la *société globale* et à ses nécessités propres. Je ne saurais mieux exprimer la conséquence pour la philosophie pratique (ici économique et politique) de ce point qu'en citant un jugement de David Wiggins qui, à partir d'une analyse de l'idée de justice d'inspiration aristotélicienne, écrit ceci : « La sagesse du marché, lorsqu'elle s'étend hors de la sphère qui lui est

1. On trouve bien dans les écrits de jeunesse de Karl Marx l'idée selon laquelle la mission révolutionnaire du prolétariat lui vient de ce que son émancipation particulière coïncide avec l'émancipation de toute la société. Toutefois, à y regarder de plus près, il apparaît que la coïncidence à laquelle pense Marx est plutôt celle d'une émancipation prolétarienne (le moment du particulier) avec une émancipation humaine (le moment de l'universel), comme on peut le voir dans la conclusion de sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel* : « L'émancipation de l'Allemand est l'émancipation de l'homme. »

2. Voir Alain Supiot, *Homo juridicus*, Paris, Seuil, 2005, p. 156 (à propos des fictions juridiques sur lesquelles repose l'idée qu'on pourrait traiter le travail comme une marchandise séparable de la personne du travailleur).

3. Louis Dumont, *Homo aequalis*, *op. cit.*, p. 213.

propre, subvertira en pratique l'éducation, la formation du caractère [*ethical formation*], l'esprit public et le souci de l'environnement¹. » Tels sont les effets désastreux à prévoir si l'on accepte la fiction juridique selon laquelle *toute chose peut être traitée comme une marchandise* – le peut et même le doit, selon les doctrinaires du laisser faire –, dès lors qu'elle a une quelconque valeur. C'est en ce sens que la société tout entière est agressée par l'utopie du marché autorégulateur, et pas seulement quelques couches malchanceuses de la population auxquelles on pourrait accorder des compensations ou des secours pour satisfaire à l'équité.

Un universalisme au second degré

Dumont pensait que l'anthropologie pouvait satisfaire un besoin intellectuel de notre temps. À la question de savoir quel rôle les anthropologues pouvaient jouer dans l'interaction des cultures, il répondait : « Nous sommes commis à la tâche de réduire la distance entre nos deux cas, de réintégrer le cas moderne dans le cas général². » De façon générale, le principe d'une discipline comme l'anthropologie sociale est celui qu'avait posé Mauss : c'est « l'affirmation de l'unité du genre humain³ ». Mais le terrain empirique de l'anthropologue, c'est au contraire toute occasion où se manifeste une *discontinuité* entre des manières de penser. Toutefois, cette discontinuité, bien qu'elle soit plus profonde que ne le croit naïvement le sens commun individualiste, n'en est pas pour autant absolue,

1. David Wiggins, « Neo-Aristotelian Reflections on Justice », dans son livre *Ethics : Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, Londres, Penguin Books, 2006, p. 289, n. 15.

2. Louis Dumont, *Homo aequalis*, *op. cit.*, p. 237-238.

3. *Id.*, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, p. 191.

sinon le travail de traduction d'une culture à l'autre serait impossible, et il n'y aurait pas d'anthropologie concevable. La leçon d'une sociologie comparative n'est pas le relativisme simpliste (c'est-à-dire une forme de solipsisme culturel), mais plutôt un universalisme plus exigeant. Et c'est seulement ainsi que l'anthropologie peut contribuer à l'effort qui nous est demandé pour donner à l'interaction des cultures, laquelle se produit d'abord comme un *choc*, au sens d'un *trauma*, la forme d'une communication et d'un dialogue.

L'anthropologue Daniel de Coppet développe ainsi cette idée de Dumont : l'hypothèse d'une continuité conduisait à mettre l'accent sur des ressemblances partielles entre civilisations et par là à chercher une explication unitaire de l'évolution des formes sociales et culturelles ; mais, dès qu'on fait sauter ce postulat, on est obligé de comparer des ensembles concrets, des totalités, autrement dit des *sociétés globales*, et de centrer la comparaison sur ce qui fait leur différence. Or ce qui fait la différence entre elles est à chercher dans leurs hiérarchies des valeurs.

Et si certaines sociétés, proches ou lointaines, semblent suivre des cheminements similaires, ceux-ci ne dessinent pas une histoire unique de toutes les sociétés, comme pourrait le suggérer par exemple une certaine continuité entre les formulations védiques du sacrifice, le « vocabulaire des institutions européennes » et les pratiques occidentales contemporaines. Les civilisations indienne et occidentale, tout en étant liées par des relations très anciennes, relèvent de hiérarchies de valeurs opposées. Et sans doute d'autres différences, plus grandes encore, séparent-elles de l'occidentale les civilisations mélanésienne, amérindienne ou africaine. Si l'Occident se targue davantage de la continuité entre sociétés qu'il ne prend au sérieux leurs différences, c'est qu'il projette sur les siècles passés comme sur le monde entier son uni-

versalisme, et qu'il se pense alors comme aboutissement nécessaire et unique¹.

Coppet conclut de là que les sciences sociales, qui, historiquement et par définition, appartiennent à cet universalisme occidental, doivent s'efforcer de « hisser leur réflexion jusqu'à un *universalisme au second degré* qui relativise leur premier point de vue par une comparaison de plus grand angle² ».

Comme nous venons de le constater, la thèse de philosophie historique qui fonde les « théories de la rationalisation » est aussi une thèse sur la raison pratique. Nous vivons, disent les partisans de cette vue, dans des sociétés pluralistes. Il est impossible, et il serait immoral, de demander aux citoyens de s'entendre sur une même conception du bien. Par conséquent, personne ne peut plus justifier devant les autres sa conduite et ses décisions en invoquant des fins que tout le monde poursuit ou devrait poursuivre. Il y a désaccord sur ces fins et ce désaccord est en quelque sorte inscrit dans la constitution même d'un État libéral. Si quelqu'un veut chez nous justifier rationnellement sa ligne de conduite, il doit le faire dans un idiome normatif qui soit acceptable par toute personne douée de raison quelle que soit sa conception du bien (ce qui veut dire, au moins en politique, son affiliation religieuse ou son état de désaffiliation). Il lui faut invoquer des principes que *tout être humain* doit reconnaître. Par conséquent, une raison pratique moderne est nécessairement une raison législative universelle. Du fait de notre

1. « Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés modernes », in Michel Aglietta et André Orléan (dir.), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 161.

2. *Ibid.* ; j'ajoute les italiques.

époque, qui nous impose le pluralisme, nous sommes *d'emblée* rationnels, nous exprimons nos buts et nos valeurs dans un idiome qui est d'emblée universel.

Selon cette vue qui inspire les théories de la rationalisation, nous aurions donc le privilège d'avoir pour sens commun local le sens commun du genre humain, un peu comme les citoyens de la Rome antique jouissaient du privilège d'avoir pour langue maternelle la langue impériale, ou comme les citoyens britanniques ont l'avantage de parler dès le berceau la langue mondiale des affaires et des colloques internationaux. Lorsque le philosophe pose une équivalence du moderne et du rationnel (même si c'est sur un plan seulement normatif), il se délivre à lui-même une autorisation à raisonner « du point de vue de nos principes modernes » (libéraux, démocratiques) comme si ces principes lui étaient dictés par la raison en personne.

J'ai cherché à montrer que cette thèse relevait d'une espèce d'universalisme qui correspond à un *sophisme*, lequel consiste à raisonner ainsi : nous sommes des hommes et nous pensons que *p*, donc tout homme qui pense doit penser que *p*. Tel est l'inconvénient d'en rester à un *universalisme au premier degré*. Le sociologue parlera ici de *sociocentrisme*. Pour donner satisfaction à l'exigence d'universalité – une exigence tout à la fois théorique et pratique –, il apparaît nécessaire de surmonter ce sociocentrisme par un *universalisme au second degré*. Le sociocentrisme en sociologie consiste précisément à se satisfaire des conceptions du sens commun. Il convient donc de cesser d'identifier notre sens commun à la raison comme telle. La contribution proprement philosophique à cet effort nécessaire sera de nous aider à changer de philosophie de l'histoire.

On se souvient que l'objection contre la raison délibérante était double : 1. cette conception a pu sembler suf-

fisante en d'autres temps, mais il n'en va plus de même pour nous ; 2. cette conception est, de toute façon, insuffisante, car elle ne permet pas de justifier le principe même de mon action. Je viens de répondre à la première partie de l'objection, celle qui était tirée de la différence des époques. Reste l'autre partie : d'une telle conception de la raison pratique, on ne peut pas tirer une philosophie pratique digne de ce nom, c'est-à-dire rationnelle, mais seulement ce que David Wiggins a appelé (désignant ainsi sa propre analyse) « *an irreductive, "no foundations" account of the subject matters of morals and politics*¹ », autrement dit une pensée non réductrice, et donc « sans fondations », des domaines de la moralité et de la politique. Qu'une philosophie pratique soit « sans fondations » semblera inadmissible à quiconque est enfermé dans l'alternative : ou bien votre philosophie sera rationaliste, ou bien elle sera décisionniste. Pourtant, il y a une troisième voie, et c'est justement celle qu'indique Wiggins quand il rappelle qu'une philosophie qui veut fonder la morale ou la politique est aussi une philosophie qui se propose de les *réduire*. L'entreprise de fondation n'a de sens que si les domaines de la moralité et de la politique ne peuvent pas trouver *en eux-mêmes* leur rationalité, s'ils doivent les recevoir d'un domaine antérieur qui, lui, soit d'emblée assuré de sa rationalité. Que serait ce domaine, sinon, pour le penseur utilitaire, celui de la psychologie des sensations de plaisir et de douleur et, pour le penseur rationaliste, celui de la logique formelle, peut-être élargie à la pragmatique des actes de communication langagière ? Il faudrait donc justifier la politique par autre chose que le bien politique (peut-être par la morale). Et il faudrait qu'à son tour la morale se justifie par des raisons étrangères à la morale (voir sur ces points, dans ce volume, le texte « Que peut-on demander à

1. David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, op. cit., p. 314.

la philosophie morale ? »). S'il paraît tellement important de fonder le jugement pratique, c'est-à-dire de le réduire, c'est parce qu'on n'a pas renoncé à faire du point de vue pratique une simple extension du point de vue théorique.

Le scepticisme comme recherche d'un détachement

Voici comment on se représente souvent la tâche philosophique d'une justification rationnelle de notre attitude pratique. Je donnerai d'abord la parole à cette opinion avant d'expliquer en quoi elle constitue une impasse.

Puis-je justifier mes valeurs ? Si je crois que la chose est possible, je me range dans le camp des rationalistes. Si je crois que c'est impossible parce qu'on ne saurait fonder les évaluations sur autre chose que sur la volonté, je me range dans le camp des décisionnistes, autrement dit de l'existentialisme. Aujourd'hui, ce camp décisionniste se présente comme une école du « post ». Ses partisans s'exprimeraient peut-être ainsi : « On a pu parler il y a quelques années des déçus du socialisme. Nous sommes les déçus du rationalisme, nous avons perdu confiance dans les capacités fondatrices de la philosophie (conçue comme une activité rationnelle de la pensée). Nous venons après l'âge des métaphysiques du premier principe, après l'âge des théodicées et des doctrines de la fin de l'histoire. »

Soit la question : « Est-ce que les valeurs qui sont les miennes sont rationnelles ? » On jugera peut-être que le difficile n'est pas de comprendre cette question, mais de lui donner une réponse. C'est le sens du mot de Schopenhauer : le difficile n'est pas de prêcher la morale, mais de la fonder (voir, dans ce volume, l'essai « Que peut-on demander à la philosophie morale ? »). Néanmoins, il est bien avisé de commencer par un examen de la question

elle-même. Qu'est-ce que vous me demandez quand vous me demandez de prouver que mes valeurs sont rationnelles ?

La demande qui m'est adressée, à moi qui suis, comme chacun, l'auteur d'évaluations diverses, est celle-ci : pouvez-vous fonder en raison *toutes* vos évaluations ? Pouvez-vous établir par un raisonnement décisif qu'elles sont les bonnes, ou qu'elles sont les vraies (au sens de correctes), et qu'à ce titre elles doivent être acceptées par tout le monde ? Il y a un sous-entendu à ces questions : il s'agit de vous justifier devant un auditeur *quelconque*, pas seulement devant vos camarades, qui ont le même parti que vous, ni devant vos compatriotes, qui ont les mêmes préjugés que vous. Votre démonstration ne serait pas rationnelle si elle ne visait pas à convaincre un auditeur indifférent. Et, si vous ne pouvez pas faire cette démonstration, vous devrez admettre que vos évaluations ne sont rien d'autre que l'expression de vos préférences « subjectives » (subjectives en ce sens qu'on doit être *vous*, ou du moins suffisamment *comme vous*, pour évaluer de la même façon que vous).

Ainsi, faute de pouvoir répondre à une demande formulée en ces termes, je devrais avouer que mes valeurs sont foncièrement injustifiables. C'est alors que se révèle l'ambition de la question posée : elle se veut interrogation radicale. Elle se présentait d'abord comme une invitation à faire connaître nos raisons, donc à nous justifier comme nous le faisons d'ordinaire. Et notre manière de nous justifier consiste à invoquer une forme de téléologie consciente : nous agissons ainsi (X) parce que nous avons tel projet plus général (Y) et qu'il nous a semblé possible d'atteindre le but le plus lointain, Y, en faisant maintenant cette action X. La justification consiste alors à expliciter la structure d'une conduite intentionnelle (*faire-X-en-vue-de-faire-Y*). Or c'est là justement une forme de justification

qui ne nous est pas permise dans le cas présent. Nous découvrons ainsi que la question posée n'était pas une demande de justification ordinaire, elle était un *défi* qui nous a été lancé avec l'arrière-pensée que nous n'avions pas de raisons convaincantes à donner, seulement des motifs subjectifs. En définitive, nous butons sur une fin Y qui ne peut plus être elle-même justifiée par quelque chose de plus général ou de plus lointain et qui paraît donc arbitrairement posée par nous.

Impossible ici de ne pas être frappé par la ressemblance de ce défi de justifier radicalement notre action avec le défi sceptique en matière de connaissance. Dans ce dernier cas, le défi consiste à solliciter une réponse à une demande du genre : qu'est-ce qui me prouve, lorsque je vois une fleur rouge en face de moi, qu'il y a bien *ce que je crois voir* en face de moi, la fleur rouge de la nature, et non pas seulement l'apparence visuelle d'une fleur rouge ? Il se pourrait que toute ma perception *se réduise* en réalité à une expérience visuelle, à une conscience des apparences. De façon semblable, le scepticisme au sujet des valeurs réclame une démonstration : qu'est-ce qui me prouve que les grands principes et les grands idéaux que j'invoque pour fonder mes actes ne sont pas de simples expressions de mes préférences arbitraires ? Dans un cas comme dans l'autre, nous devons donner une *raison* de résister à une réduction. Le parallèle est d'ailleurs explicite dans certaines philosophies post-kantiennes ou néo-kantiennes qui parlent, dans un cas comme dans l'autre, de fonder la prétention d'une affirmation à valoir « objectivement » : objectivité de la chose connue (la fleur existe réellement, c'est-à-dire indépendamment de ma perception), objectivité des principes et des idéaux (ils sont plus que des préférences arbitraires).

Dans les classes de philosophie, on se représente volontiers le scepticisme comme une théorie de la connaissance. Pourtant, historiquement, les penseurs sceptiques apparaissent moins préoccupés d'arriver à des certitudes cognitives que de se libérer de toute dépendance extérieure. Comme l'ont montré les études de Pierre Hadot¹, les écoles de philosophie hellénistique sont avant tout des écoles de sagesse ou de spiritualité. Réduire toute chose à une apparence est, pour le philosophe sceptique, une façon de conquérir une position de *détachement*. La visée profonde est de jouir de la liberté de quelqu'un qui n'est pas concerné par des choses insignifiantes. Le souci d'un sage « sceptique » n'est pas avant tout de savoir si notre science est véritable, il est de se rendre aussi indépendant que possible à l'égard des puissances mondaines par l'indifférence (*adiaphoria*). Le scepticisme ainsi compris est une *voie spirituelle*, qu'il faut comprendre en la replaçant dans le contexte des hiérarchies mondaines. La voie sceptique est une manière radicale d'annuler l'ensemble des dignités de ce monde, les prestiges du statut, les insignes de la reconnaissance publique, les honneurs, les divers attraits qui font de l'homme une créature inquiète et surtout dépendante, soumise au bon vouloir des puissants et aux caprices de la fortune². Il est donc historiquement plus juste de comprendre le scepticisme antique comme un phénomène éthique et spirituel – l'apparition d'un *individualisme hors-du-monde* – que comme un épisode dans la réflexion épistémologique.

Selon le portrait que fait de lui Diogène Laërce, Pyrrhon était désireux de se conduire en homme *indifférent* (en vue de ne pas être à la merci de l'événement, de jouir d'une

1. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 174-177.

2. Pour une vue sociologique pénétrante du scepticisme comme figure de l'individualisme, voir l'étude de Mary Douglas, « Pascal's Great Wager », *L'Homme*, n° 93, 1985, p. 13-30.

égalité d'humeur, d'une sérénité procurée par une attitude de neutralité à l'égard des vicissitudes de l'existence, ou *adiaphoria*). C'est pourquoi il s'était retiré du monde (*éremazein*, Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* [DL], IX, 63) et se montrait peu, même à ses proches. Pourtant, remarque Diogène Laërce, il lui est arrivé de ne pas parvenir à maintenir cette indifférence. Ainsi, on raconte qu'un jour il se fâcha contre sa sœur. Une autre fois, il eut peur d'un chien. Or que répondit-il à ceux qui lui dirent qu'il n'avait pas été indifférent à l'événement ? Il leur répliqua qu'il était difficile de « dépouiller l'homme » (DL, IX, 66). On pourrait tirer de là une caractérisation du point de vue pratique en philosophie : consentir à prendre ce point de vue pratique, c'est revenir à l'humain.

Ainsi, l'argument sceptique qui utilise l'opposition des apparences et de la réalité peut être utilisé sur le terrain pratique aussi bien que sur le terrain cognitif (ou théorique). Si nous jugeons qu'une différence entre le fait que p et le fait que *non-p* est réelle du point de vue du bien (*sub specie boni*), alors nous avons toutes les raisons du monde de nous sentir concernés par cette différence dès qu'elle affecte en quoi que ce soit une chose qu'il dépend de nous de faire exister. Nous serions fous ou déraisonnables si, conscients de cette différence en valeur entre le fait que p et le fait que *non-p*, nous n'en tirions aucune conséquence pratique. En revanche, si nous pouvons nous persuader que la différence en valeur n'est qu'apparente, qu'elle relève de l'illusion humaine, alors nous sommes délivrés de notre inquiétude, de nos espoirs comme de nos regrets.

La position sceptique, lorsqu'elle est ainsi comprise, est un exercice de la volonté (et non une incertitude de l'intellect). Elle consiste à maintenir autant que possible une attitude inhumaine. Il n'existe (pour moi) une différence en

valeur que si je *fais* cette différence. Si je ne la fais pas, elle n'existe pas. (Elle *est comme si* elle n'existait pas dès lors que je ne la *reconnais* pas.) Supposons que je fasse comme si le mur n'existait pas. Je me cogne contre lui. Vais-je me plaindre ou serai-je impassible ? Selon ma réaction, j'aurai réussi ou non à me rendre indépendant de cette contingence. Pour prendre un autre exemple, supposons que je fasse comme s'il m'était égal de recevoir un cadeau plutôt qu'une insulte : alors c'est la différence entre les deux qui est comme annulée, je suis égal à moi-même dans un cas comme dans l'autre. Peu importe l'événement, tout ce qui arrive est équivalent. Le scepticisme pratique n'a pas besoin de nier la *réalité* des événements, seulement de les rendre indifférents en valeur.

Toutefois, le personnage sceptique qu'on rencontre dans les pages des philosophes, en général, n'est pas ce héros ascétique de la morale érémitique, mais plutôt une créature fictive qui est chargée par un philosophe rationaliste de formuler le *défi sceptique* à des fins purement méthodiques, de façon à se décharger de toutes ses opinions mal assurées, de tous ses préjugés. Il s'agit pour lui de pratiquer le doute en vue d'atteindre un fondement inébranlable. Le défi sceptique est un défi que le rationaliste se lance à lui-même en vue de se procurer une position radicale. D'où un renversement complet dans le sens des arguments sceptiques. Alors que le scepticisme comme exercice spirituel est le fait d'un homme qui veut se délivrer du monde et de ses faux-semblants, le scepticisme comme défi que la raison doit relever est un outil méthodique qu'utilise un penseur qui entend bien revenir au monde pour s'en emparer conceptuellement à partir d'un point de départ rationnellement posé.

Je qualifie ce scepticisme de pratique en appliquant ici l'opposition philosophique du théorique et du pratique : c'est un scepticisme concernant nos jugements pratiques,

tout comme le scepticisme théorique est un doute jeté sur l'ensemble de nos jugements théoriques (descriptifs). On ne confondra pas ce défi sceptique concernant la pratique avec l'attitude parfois qualifiée de « scepticisme moral » et que résume la question de cours : « pourquoi être moral ? » (*why be moral ?*). En effet, le scepticisme à l'égard de la moralité n'est pas du tout une mise en question de toute évaluation, c'est au contraire une vigoureuse affirmation de valeur qui joue sur l'opposition de l'égoïsme et de l'altruisme pour mettre en question la supériorité de la morale commune de la justice sur une morale personnelle du désir.

Ce parallèle entre les deux usages méthodiques du défi sceptique – le théorique et le pratique – nous autorise à étendre au second le traitement que Wittgenstein a appliqué au premier. Lorsqu'il pose le problème philosophique de la certitude, Wittgenstein nous rappelle que des opérations telles que *prouver* ou *justifier une assertion* prennent place dans un contexte. Tant que nous avons à faire ces opérations dans le contexte d'une pratique à laquelle nous avons été initiés, nous savons ce qui nous est demandé. Nous le savons quand nous sommes en mesure de fournir les preuves demandées, mais nous le savons aussi quand nous sommes conscients de ne pas avoir ces preuves. Dans ce dernier cas, nous savons que les preuves nous manquent, ce qui veut bien dire que nous comprenons ce qu'il faudrait pouvoir présenter en fait de pièces matérielles et d'indices afin d'avoir prouvé ce qui est en question. Les historiens, nous dit-on, ne peuvent pas *prouver* que Homère a existé, mais on voit bien ce qu'il leur faudrait en fait de documents et d'archives pour justifier cette assertion d'existence.

Le défi sceptique compris comme une demande de fondation réclame une preuve. L'auteur de ce défi nous

demande : de quel droit passons-nous des *apparences* (les données) à la *réalité* de quelque chose qui existe au-delà de ces apparences ? Ce passage est-il fondé en raison ? Mais, demande à son tour Wittgenstein, en quel sens parle-t-on ici de justification ? Il objecte que le sceptique (ou, plutôt, le philosophe qui se prétend sceptique) n'a lancé aucun défi, n'a pas dit de quoi à quoi il s'agissait de passer. En effet, il n'a pas dit quelle sorte de preuve il était prêt à accepter. Or, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit qu'aucune sorte de justification ne pourrait le satisfaire. Le défi sceptique méconnaît un point essentiel à la grammaire de la justification : toute chaîne de raisons est finie. Il n'y a donc justification concevable que là où l'on peut se satisfaire, après avoir tiré les uns après les autres quelques anneaux de la chaîne, d'en avoir atteint le terme. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de chercher à relever le défi sceptique et à donner la justification qu'il demande. On demandera bien plutôt à l'auteur du défi ce qu'il entend par une justification. C'est la voie préconisée par Wittgenstein : « Que *nomme-t-on* une justification ? – Comment emploie-t-on le terme de “justification” ? Décris donc les jeux de langage ! C'est d'eux que se déduira aussitôt l'importance qu'il y a à être justifié¹. » La question posée par le sceptique est en réalité inintelligible : il n'emploie pas les mots « douter » et « prouver » dans le sens que nous comprenons, sans pour autant en avoir déterminé un autre sens. Nous ne pouvons pas lui répondre, non pas parce que sa position est invincible, mais parce que nous ne comprenons pas vraiment ce qu'il demande et ce qu'il s'agirait de prouver.

1. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004, § 486.

Nous devrions trouver le scepticisme (pratique) quant aux valeurs aussi suspect que l'est le scepticisme (théorique) quant à la réalité du monde extérieur. En effet, le défi sceptique relativement aux perceptions suppose tacitement l'adhésion au préjugé *représentationniste* selon lequel percevoir un arbre c'est avoir une représentation dans l'esprit qui me fait voir un arbre. Pour comprendre ce scepticisme théorique, il faut entrer dans les vues des philosophes de la représentation et se demander avec eux par quel critère nous distinguons celles de nos représentations qui ont un « rapport à l'objet » et celles qui n'en ont pas. Ce qui suppose que la donnée initiale soit la représentation ou le « jugement de perception », et que vienne ensuite, et seulement ensuite, le travail de séparer les représentations des apparences et les représentations de la réalité. Dans ces conditions, une fondation rationnelle de la prétention de certaines de mes représentations à me faire connaître un objet extérieur doit être assez forte pour obtenir l'assentiment d'un sujet frappé d'*agnosticisme*, un sujet placé en dehors ou en deçà de la perception des choses et de l'action transitive sur le milieu. C'est pourquoi, au lieu de chercher à relever le défi, nous demanderons à celui qui nous le lance de nous dire s'il se déclare entièrement incertain ou s'il consent à partager avec nous certaines informations. Nous demanderons donc à notre interlocuteur s'il sait ce que veulent dire les mots qu'il emploie, par exemple « fleur » et « rouge ». Dans le cas où il accepte de savoir le sens de ces mots, il nous expliquera que ce qui donne l'impression d'être rouge donne l'impression d'être de *cette* couleur particulière (il nous montre un échantillon de rouge) et que ce qui donne l'impression visuelle d'être une fleur a les mêmes apparences visuelles que *cette* chose (qui *est* une fleur). L'interlocuteur est donc amené à montrer autour de lui un échantillon réel des choses dont la réalité est en question, ou bien s'avouer ignorant du sens

de ces mots (Wittgenstein, *Fiches*, § 420). Le mouvement dialectique de Wittgenstein a donc été d'obliger le supposé sceptique, auteur du défi, à cesser de se présenter comme quelqu'un qui n'est encore certain de rien. En répondant sur les mots, il a montré qu'il avait déjà une connaissance des choses. Le mirage représentationniste est par là dissipé.

Au *représentationnisme* de la question critique portant sur les perceptions (de quel droit passe-t-on des apparences initiales à la réalité ?) correspond ce qu'on pourrait appeler l'*indifférentisme* (*adiaphoria*) de la question critique portant sur les évaluations. Pour fonder en raison ses valeurs, chacun devrait remonter du sujet évaluant qu'il est aujourd'hui au sujet impassible qu'il a dû être initialement (sinon en fait dans sa biographie empirique, du moins en droit dans sa biographie rationnelle). Selon cette vue philosophique, une telle remontée doit permettre de retrouver l'origine de toutes les évaluations, la première position décisive d'une différence en valeur, et d'établir si elle s'est faite de façon rationnelle ou bien dans l'arbitraire.

Mais pourquoi y aurait-il un sujet impassible derrière le sujet inquiet et soucieux de son bien ? En fait, le philosophe affublé du masque sceptique qui interroge son interlocuteur dogmatique ne lui demande pas tout simplement de justifier ses valeurs. Il lui demande de les démontrer « rationnellement », et il donne à cette rationalité une signification bien précise : est rationnelle la justification qui s'adresse à un auditeur qui est entièrement rationnel parce qu'entièrement *impartial*. D'après lui, l'auditeur rationnel est quelqu'un *qui n'a pas encore pris parti* pour tel ou tel système de valeurs, qui attend de recevoir des raisons décisives en faveur de l'un d'entre eux pour l'adopter, un peu comme un électeur indécis qui attendrait de lire les programmes pour se faire une opinion politique,

et qui serait d'autant plus rationnel qu'il aurait moins d'idées préconçues sur la question. Au lieu de se laisser dicter ses valeurs par la « tradition » ou par le prestige « charismatique » d'un prophète – je reprends la célèbre triade de Max Weber –, l'auditeur « rationnel » entend n'adopter des valeurs qu'à la condition d'en apercevoir la justification. La seule façon de justifier rationnellement une position quelconque, c'est ici de donner à quelqu'un qui n'a pas de parti pris des raisons convaincantes d'adopter cette position. On fait donc comme si un acteur était un spectateur qui s'est *engagé* et auquel on pourrait demander de se *dégager*, de revenir à la position initiale d'impartialité et d'objectivité qui est celle du spectateur indifférent. Pour être rationnel, y compris en matière pratique, il faudrait se couper de ses propres désirs et de ses propres soucis.

Nous poserons au philosophe qui nous met au défi de démontrer nos valeurs la question suivante : *à qui faut-il les démontrer ?* Qui est censé procéder à un choix rationnel des valeurs ? Est-ce un enquêteur (soucieux de rationalité théorique) ou est-ce un acteur (soucieux de rationalité pratique) ? Mais poser cette question, c'est révéler le pot aux roses : le philosophe sceptique qui nous mettrait au défi de prouver que toutes nos valeurs étaient rationnelles voudrait dire en fait que nous devons montrer comme un raisonneur pourrait procéder au choix de ses valeurs *sans faire pour cela appel à aucune valeur !* Seul un tel choix serait *radical*. Oui, mais comment sortir de l'indifférence autrement que par une décision elle-même indifférente, par exemple en jouant aux dés ? Par définition, la décision qui est demandée à ce décideur indifférent est extérieure à la rationalité pratique, à moins qu'on puisse expliquer pourquoi il vaut mieux tirer au sort ses valeurs (son parti) que rester indifférent.

Si l'opération d'un choix rationnel des valeurs ainsi conçu est impossible, ce n'est pas parce que les valeurs sont librement choisies, donc arbitraires. C'est parce que l'opération demandée est incohérente : il faudrait dire quelles sont les valeurs *supérieures* aux autres, et pourquoi elles leur sont supérieures, mais il faudrait le faire *sans évaluer*.

Bibliographie des textes réunis dans ce volume

1. Philosophe en matière pratique (inédit)
2. Le raisonnement de l'Ours
Texte d'une communication faite au colloque sur « La rationalité des valeurs » (université de Paris-Sorbonne, octobre 1996). Première publication in Sylvie Mesure (dir.), *La Rationalité des valeurs*, Paris, PUF, « Sociologies », 1998, p. 117-142.
3. Note sur le syllogisme pratique (inédit)
4. Le présent, l'actuel, le simultané et le contemporain
Première publication : « Qu'est-ce qu'être contemporain ? », *Le Genre humain*, n° 35, « Actualités du contemporain », hiver 1999-printemps 2000, p. 21-32.
5. Une question de chronologie
Exposé présenté à la décade de Cerisy-la-Salle intitulée « La modernité en questions chez J. Habermas et R. Rorty » (2-11 juillet 1993). Le texte en a été publié in Françoise Gaillard, Jacques Poulain et Richard Schusterman (dir.), *La Modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998, p. 383-407.
6. Y a-t-il une politique de l'expressivisme ?
Article publié en anglais dans la revue américaine *Raritan* (t. XIII, n° 4, printemps 1994), à titre de discussion du livre de Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (1991). Le texte français est inédit.
7. Louis Dumont ou les outils de la tolérance
Esprit, n° 253, juin 1999.
8. Rorty contre la gauche culturelle
Critique, n° 622, mars 1999, p. 195-217.
9. L'illusion nomocratique
Droits, n° 31, octobre 2000.
10. Le contrat social de Jürgen Habermas
Le Débat, n° 104, mars-avril 1999.
11. Aristote, la justice naturelle et la justice politique (inédit)
12. L'impossible et l'interdit (inédit)
13. Que peut-on demander à la philosophie morale ?
Cités, n° 5, 2001, p. 13-30.
14. Note sur les acceptions multiples du nécessaire (inédit)
15. Table

Le raisonnement de l'Ours*

La conscience déchirée

C'est en lisant l'introduction de Raymond Aron à la traduction française des conférences de Weber sur le savant et le politique que les philosophes français de ma génération, pour la plupart, ont découvert les discussions opposant « décisionnistes » et « rationalistes » au sujet des valeurs¹. Dans cette préface, Aron discutait à la fois la philosophie des valeurs de Max Weber et les critiques de la position wébérienne qu'avait formulées Leo Strauss dans *Droit naturel et histoire*². La position de Weber est notoirement difficile à saisir. Comme les points dont je voudrais traiter ne touchent pas à l'exégèse wébérienne, mais à la question même de la rationalité pratique, je m'en tiendrai aux explications que donne Aron. Elles ont le mérite de venir d'un penseur qui est tout aussi conscient de la force de la thèse de Weber que de la force des critiques qui en ont été faites.

* Texte d'une communication faite au colloque sur « La rationalité des valeurs » (université de Paris-Sorbonne, octobre 1996). Première publication in Sylvie Mesure (dir.), *La Rationalité des valeurs*, Paris, PUF, « Sociologies », 1998, p. 117-142.

1. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, op. cit. (les références dans mon texte vont à la réédition de 2002).

2. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (1953), trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Plon, 1954.

Qui plus est, les solutions que proposait Aron dans ce texte ont en général servi de référence à ceux qui, en France, ont à leur tour traité de cette question.

Aron fait très justement remarquer ceci : l'intérêt que nous prenons aux « antinomies » de Max Weber (par exemple entre le point de vue de la conviction et le point de vue de la responsabilité) ne tient pas tant à leur solidité philosophique qu'à ce qu'on pourrait appeler leur authenticité phénoménologique. Et, ici, en dépit de ce que suggère Aron au début de son introduction, l'adjectif « phénoménologique » devrait s'entendre au sens hégélien plutôt que husserlien. Weber, écrit Aron, « rationalise ses propres contradictions dans l'antinomie des deux morales qui, au niveau de la phénoménologie de l'action politique, me paraît une conceptualisation fidèle de la conscience déchirée du "clerc dans la politique"¹ ». Weber a donné la parole à une « figure de l'esprit » que nous comprenons parce que nous y retrouvons une part de notre expérience. Cette figure, qui correspond à ce qu'Aron lui-même appelle une « conscience déchirée », est une nouvelle version de la *conscience malheureuse* hégélienne. Elle est déchirée entre un sens des responsabilités de l'acteur au regard des conséquences historiques de ses actes et un sens des exigences absolues et inconditionnelles de la moralité. En somme, si Weber ne laisse personne indifférent, c'est parce que chacun de nous y retrouve un trouble qu'il a éprouvé personnellement.

Les valeurs, telles que les conçoit la « conscience déchirée » d'un « clerc en politique », s'expriment à l'impératif. Lorsque leur commandement s'est fait entendre de la conscience, celle-ci n'a que deux possibilités. Elle peut obéir, accomplir ce que les valeurs ordonnent et qui, du

1. Raymond Aron, préface, in Max Weber, *Le Savant et le Politique*, *op. cit.*, p. 56.

fait de cette origine, ne souffre aucune discussion, aucun atermoiement. Dans ce cas, la conscience du « cleric » va se diviser, car il y aura une première voix de la conscience pour lui intimer l'ordre de faire son devoir, et une seconde voix pour lui reprocher les conséquences éventuellement désastreuses de sa conduite. Ou bien la conscience peut faire preuve d'indiscipline et de mollesse dans l'exécution sous prétexte que l'action demandée est difficile ou qu'elle est malavisée (en raison des aspects variés et complexes de la situation réelle). Mais, dans ce cas encore, la conscience du « cleric en politique » va se dédoubler. Au moment où elle trouve ainsi des raisons « réalistes » de ne pas se plier sans plus aux exigences des valeurs, elle sait bien que, du point de vue des valeurs, ce réalisme n'est qu'une mauvaise excuse. En effet, si les valeurs s'expriment à l'impératif et sur le mode de l'obligation inconditionnelle, c'est parce qu'il n'appartient pas au sujet de porter un jugement sur la portée pratique des commandements.

La figure de la « conscience déchirée » a les plus grands rapports avec la position d'un objectif qui doit réunir les attributs d'une fin à atteindre dans l'histoire (une fin immanente) et d'une exigence inconditionnelle (une fin transcendante). On pourra parler d'un sujet pratique visant un *absolu immanent*. Weber a construit la philosophie d'un sujet pratique de ce genre, d'un sujet auquel il est demandé d'accomplir dans le monde une fin absolue, comme peuvent l'être la paix perpétuelle ou la réconciliation humaine. Le problème est de savoir si une telle « figure de l'esprit » doit passer pour exprimer un aspect de la condition humaine (comme semble le conclure Aron), ou si elle n'est pas plutôt une figure *historique* de l'esprit, figure liée à une façon particulière de voir les choses, à un ensemble de dogmes contestables dont nous commençons peut-être à nous détacher.

Il me semble que Weber exprime de façon puissante les difficultés, et les conséquences déplaisantes, d'un ensemble de vues et de principes qui forment une sorte de sens commun des « clercs » modernes. Si Weber dérange, c'est comme Nietzsche, par une façon de partir d'idées que tout le monde trouve excellentes, « éclairées », « modernes », et d'en tirer des conséquences dont personne ne veut. Les idées initiales sont typiquement modernes. Les conséquences sont nihilistes. Devant une difficulté intellectuelle de ce genre, que demandera-t-on à la philosophie ? Va-t-on lui demander seulement de restaurer notre confiance morale dans notre sens commun ? Cette réponse serait sans force, puisqu'il n'est pas possible d'opposer le « point de vue moral » *sans plus* à quelqu'un qui vient de faire apparaître un dédoublement de ce point de vue en deux « éthiques » opposées. De façon générale, le philosophe ne peut certainement pas se contenter de réaffirmer les grands principes tout en refusant les conséquences qui en découlent (si elles en découlent). Comme le disait Schopenhauer dans un mot célèbre, un argument philosophique n'est pas comme un fiacre qu'on peut quitter lorsqu'on juge être arrivé à sa destination. Une fois qu'on s'est lancé dans l'argument philosophique, on est obligé d'aller jusqu'au bout, jusqu'aux dernières conséquences. C'est pourquoi toute discussion philosophique portant sur le caractère rationnel ou arbitraire des valeurs doit passer par un examen de ce qu'on doit entendre, dans un tel contexte, par une position rationnelle.

Les valeurs, les causes, les objectifs, les fins

Aron s'est demandé pourquoi Weber tenait le conflit des valeurs pour irréductible. Plus précisément, il a posé la question de savoir si l'on pouvait contester, sur le terrain philosophique, cette façon qu'a Weber de pousser la diver-

gence entre des préférences jusqu'à la contradiction. Soit l'exemple de la divergence entre deux sujets, l'un « doctrinaire de l'égalité » et l'autre « doctrinaire de la hiérarchie naturelle et sociale ». Weber veut que cette divergence soit une « contradiction fondamentale, irréductible ». Il n'admet pas de conciliation. Pourquoi cette intransigeance ? Voici comment Aron reconstitue le raisonnement wébérien qui change une simple *divergence* en *contradiction* irréductible :

Cette assimilation était obtenue par les postulats suivants : 1° les hommes sont naturellement inégaux, mais cette inégalité naturelle étant l'injustice suprême en même temps qu'originelle, le théoricien ou le praticien de la politique est en droit de penser qu'il faut l'effacer et d'agir en vue d'atteindre cet objectif ; 2° la société a besoin des mieux doués, dans l'ordre de l'esprit ou de la moralité, mais celui qu'anime la passion d'égalité est en droit d'oublier les considérations pragmatiques pour n'obéir qu'au seul impératif de la justice telle qu'il l'interprète ; 3° quand des considérations diverses, et pour une part divergentes, s'imposent simultanément, celui qui méconnaît l'une d'elles ne vaut pas moins que celui qui s'efforce de les retenir toutes ensemble, en d'autres termes l'extrémiste est au niveau du modéré, le « mono-idéiste » n'est pas inférieur au sage¹.

Reprenons cet exemple pas à pas.

Nous nous donnons un sujet qui pose ceci : l'inégalité est le mal, c'est l'injustice suprême. Qu'en résulte-t-il ? Si

1. *Ibid.*, p. 60-61. L'exemple que développe Aron est emprunté à Max Weber : il est impossible, écrit ce dernier, de donner une solution définitive à la question de savoir si la bonne formule de la justice consiste à récompenser le mérite (en assurant l'égalité des chances) ou bien au contraire à compenser les inégalités naturelles (en veillant à ce que les talents supérieurs ne tirent pas avantage de leur privilège immérité). Aucune théorie éthique ne peut selon lui démontrer qu'une des réponses possibles est la bonne (voir par exemple son essai sur la neutralité axiologique, *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1963, Presses Pocket, « Agora », 1992, p. 387).

nous devons tenir notre sujet pour n'étant rien d'autre que l'auteur de ce jugement de valeur sur l'inégalité entre les hommes, nous pourrions conclure que ce sujet va s'interdire toutes les activités dans lesquelles il aurait à traiter les autres sur un pied d'inégalité. Il en irait de ce doctrinaire comme d'un adepte de la non-violence qui, ayant jugé que la violence était le mal suprême, en aurait conclu qu'il devait s'interdire les activités qui font directement appel à la violence ou qui sont sources de conflit. Les conséquences pratiques d'un jugement portant sur une valeur suprême seraient donc *négatives*. Ce qui serait rationnel, de la part de l'auteur d'un tel jugement, ce ne serait pas de faire telle ou telle action, mais plutôt de restreindre sa sphère pratique, de s'abstenir par principe dans des occasions où il n'aurait pu agir sans contredire son évaluation suprême.

Mais supposons que notre sujet ait décidé d'être un *militant*. Les interdictions ne suffisent plus à lui fixer une ligne de conduite. Il lui est demandé par son idéal de faire positivement quelque chose pour établir l'égalité entre les hommes. Pour lui, l'inégalité n'est pas seulement un mal dont il faut se tenir éloigné, c'est un mal qui doit être combattu : « Il faut l'effacer et agir en vue d'atteindre cet objectif. » Mais, s'il faut agir, cela veut dire qu'on a changé de morale. Il ne s'agit plus maintenant de veiller à son intégrité personnelle dans un monde qui ne dépend pas du sujet. Le « postulat » du militant n'est pas un principe transcendant le monde des hommes, c'est une *cause* qui fixe des résultats à obtenir dans ce monde.

Selon le raisonnement wébérien reconstitué par Aron, un militant peut comprendre (intellectuellement) que toute inégalité n'est pas un mal *social* du seul fait d'être un mal *moral*. Il peut donc comprendre les « considérations pragmatiques » mises en avant par les hommes d'action soucieux de ce qui est bon pour la société. Pourtant, il ne lui est pas permis d'en tenir compte, car il a choisi de n'obéir

qu'à *l'impératif* de la justice telle qu'il l'interprète. Faire ce choix, n'est-ce pas renoncer à parler de résultats et d'une proportion entre le résultat et les moyens de l'obtenir ? N'est-ce pas revenir à une exigence inconditionnelle, exclusive, donc négative ? Non, car une cause demande des actes positifs et pas seulement des abstentions. Notre militant est devenu un *fanatique*.

Or le dernier point du raisonnement cité est qu'il est impossible de départager (rationnellement) les deux sujets pratiques dont le portrait a été esquissé : celui qui, « modéré », tient compte de diverses fins et de la nécessité de les réconcilier dans l'action ; et celui qui, « extrémiste » (ou fanatique), choisit de ne tenir compte que d'une « considération ». Ainsi, nous dit Aron, la théorie wébérienne de l'action rationnelle ne permet pas de dénoncer l'irrationalité du monomane. Elle est incapable de faire la différence entre le raisonnement « modéré » et le raisonnement délirant. D'où vient ce défaut de la théorie ?

Il est remarquable que l'opposition des deux acteurs soit faite en termes de modération et d'extrémisme. La pluralité des valeurs est conçue comme une pluralité des partis politiques. Or il semble qu'ici Aron ne se borne pas à exposer le point de vue wébérien, mais qu'il le reprenne à son compte : le « mono-idéiste » ne s'oppose pas au sage comme un acteur irrationnel à un acteur rationnel, mais plutôt comme un extrémiste (moins raisonnable) à un modéré (plus raisonnable). Ainsi, la différence entre les deux n'est pas une affaire de raisonnement pratique, mais plutôt de préférence ou de tempérament. De sorte que, comme Aron le reconnaît, Weber pourrait toujours rétorquer qu'il préfère le radicalisme au réalisme : « Pourquoi vaut-il mieux être raisonnable que passionné¹ ? »

1. Raymond Aron, préface, *op. cit.*, p. 62.

La solution modérée, c'est le compromis. La solution radicale, c'est l'engagement dans un parti. Or il est impossible de présenter ainsi les choses sans laisser entendre que la solution extrémiste manque peut-être de réalisme, de bon sens, mais qu'elle a plus de panache. Qui plus est, on nous dit qu'elle est parfaitement conséquente.

Pourtant, une autre critique était possible. Le wébérien se défend en disant que « celui qui va au bout de sa foi ne saurait être condamné quand bien même il serait entraîné par elle jusqu'au fanatisme¹ ». Au nom de quoi serait-il condamné pour avoir choisi le service d'une valeur ? Ce ne peut pas être au nom d'une vérité (puisque les valeurs sont choisies et non démontrées), ni au nom d'une autre valeur (car on se bornerait alors à reproduire un conflit irréductible de valeurs). Oui, mais il y a encore une autre ligne d'appréciation : celle des vertus intellectuelles et du caractère. On pourrait ici se tourner vers Balzac, dont l'œuvre est, en un sens, une puissante méditation sur les conditions d'une action à la fois énergique et sensée. La conclusion à laquelle le romancier arrive, c'est que la concentration d'une passion sur un seul but particulier (paternité, richesse, puissance, art, etc.) ne produit une intensification de l'énergie qu'au prix d'un rétrécissement de l'horizon intellectuel et moral du personnage, et qu'elle conduit finalement à une forme de débilité ou d'idiotie.

Curieusement, dans ces deux pages où il nous représente le raisonnement d'un « doctrinaire de l'égalité » qu'il oppose au raisonnement d'un politicien raisonnable et prudent, Aron parvient à éviter le mot « valeur ». Il parle tour à tour d'une injustice suprême (donc d'un *mal*) ; d'un *objectif à atteindre* ; d'un *impératif de justice* (impératif auquel se soumet l'homme qu'anime la « passion de l'éga-

1. *Ibid.*, p. 61.

lité ») ; de *considérations qui s'imposent simultanément* à l'acteur. Tout se passe comme si le concept de valeur avait éclaté pour laisser la place à un ensemble de notions hétérogènes. Ainsi, le mot de « valeur » est un peu comme l'auberge espagnole. Ce mot a toujours un contenu, mais son contenu est celui que vous lui donnez en fonction du contexte ou de vos préoccupations. Il se pourrait qu'une bonne part des difficultés inhérentes à notre question – les valeurs relèvent-elles du raisonnement ou de la décision radicale ? – proviennent d'une équivoque. Est-ce que la valeur intervient dans la délibération de l'acteur comme un impératif, ou bien comme un objectif, ou bien encore comme une considération parmi d'autres ? Or la délibération de l'acteur se formalise, du point de vue logique, comme un raisonnement pratique, c'est-à-dire un raisonnement déterminant, à partir d'un principe, l'action qui est à faire¹. Notre question est donc de savoir si les valeurs, prises au sens wébérien, peuvent fournir des *principes pratiques*. Est-ce que la « rationalité en valeur » du cleric militant est une rationalité pratique ? Il est permis d'en douter.

Comme on vient de le voir, l'opposition des valeurs devient un conflit inexorable lorsque le sujet évaluant se change en sujet militant au service d'une cause. On pourrait croire qu'avec ce passage d'une perspective de pure évaluation à une perspective pratique, notre sujet évaluateur serait aussitôt changé en sujet pratique. Or il n'en est rien. Le militant conserve l'attitude désengagée, théorique, qui était celle de l'évaluateur. Il a bien changé sa Valeur suprême en un Objectif suprême, mais il ne s'est pas changé lui-même en sujet pratique. En effet, notre militant n'accepte pas de prêter attention aux « considérations pragmatiques ».

1. Sur la logique du raisonnement pratique, voir ci-dessous, p. 114, ainsi que la note sur le syllogisme pratique à la fin du présent essai.

En fait, il se conduit précisément comme le fait un troupier, un sans-grade, un « militant de base » : il applique une consigne. Peut-il le faire sans irrationalité ? Il le peut s'il a de bonnes raisons de ne pas prendre à sa charge l'examen de la situation pratique dans son ensemble, s'il peut s'en remettre au raisonnement pratique d'un supérieur pour ce qui est du bien-fondé de la ligne à suivre. Sinon, cet acteur est irrationnel.

L'éthique de la conviction n'est pas nécessairement l'expression d'un dédain pour le sens des responsabilités. Elle est l'attitude logique de quelqu'un qui estime avoir une place dans un ensemble pratique plus vaste. Ce n'est pas à moi, se dit le sujet d'une telle éthique, de régler l'ordre du monde, ni de veiller à la bataille dans son ensemble. Je m'en tiens à ce qu'il m'est demandé de faire à ma place par la cause commune. Bien entendu, cette attitude de la conviction (dans le caractère inconditionnel de l'impératif) suppose que la rationalité pratique des actions exigées soit assurée par ailleurs, que ce soit par une Providence (omnisciente et toute-puissante) ou par le raisonnement (faillible) d'un état-major¹.

1. Weber illustre ce qu'il appelle *éthique de la conviction* par une maxime enseignée dans certaines écoles de théologie morale : « Le chrétien doit agir avec rectitude et pour le succès de son action s'en remettre à Dieu » (*Essais sur la théorie de la science, op. cit.*, p. 387). Fénelon a figuré au livre III du *Télémaque* un cas de conscience qui illustre bien le principe théologique d'une éthique de la conviction. Dans un épisode de son roman, un personnage (Narbal) a donné l'hospitalité à un étranger (Télémaque) et doit maintenant répondre à une interrogation policière. Lui est-il permis de mentir pour sauver son hôte ? Télémaque l'incite à refuser tout mensonge : « Celui qui blesse la vérité offense les dieux et se blesse soi-même, car il parle contre sa conscience [...]. Si les dieux ont pitié de nous, ils sauront bien nous délivrer ; s'ils veulent nous laisser périr, nous serons en mourant les victimes de la vérité [...] » (*Les Aventures de Télémaque*, Paris, Dunod, « Classiques Garnier », 1994, p. 171). Lorsque Kant traite à son tour du même cas de conscience, il semble lui aussi compter sur la Providence (voir plus loin, p. 114, n. 1).

Dans tout cet exemple, il n'y a donc qu'un personnage qui procède véritablement à un raisonnement *pratique* : c'est celui qu'Aron appelle le « sage ». C'est pourquoi il ne faut pas l'opposer à l'extrémiste comme le plus raisonnable au moins raisonnable, mais comme un sujet autonome qui pense son action à un sujet qui se décharge sur un supérieur du souci de déterminer rationnellement et par lui-même ce qu'il doit faire. Le jour où le militant change sa valeur transcendante en absolu immanent, il renonce à son pouvoir de juger par lui-même des conséquences de ses actes.

Les vérités pratiques

Aron commente ainsi le fait que Weber paraisse autoriser certaines thèses nihilistes :

Le nihilisme nietzschéen auquel il aboutissait parfois était moins l'objet d'un choix résolu que la conséquence à demi involontaire d'un principe, à ses yeux fondamental : l'impossibilité de démontrer scientifiquement un jugement de valeur ou un impératif moral¹.

Lorsqu'Aron parle d'une « conséquence à demi involontaire », il veut probablement dire que Weber se sent tenu de tirer une conséquence qu'il aurait préféré ne pas avoir à tirer. Nos évaluations sont dépourvues d'un fondement rationnel, et cela, non pas en raison d'une faute particulière dans nos raisonnements, mais tout simplement parce qu'elles sont des évaluations ! Cette conséquence ne le réjouit nullement, mais il ne peut pas la refuser puisque le principe dont il la tire lui paraît incontestable.

1. Raymond Aron, préface, *op. cit.*, p. 51.

Le principe évoqué par Aron est souvent cité sous l'appellation d'« interdit de Hume¹ » ou de « loi de Hume ». Ce principe est censé nous dire ceci : il n'est pas possible – il est logiquement interdit – de passer dans un raisonnement du fait à la valeur. Par conséquent, un jugement de valeur ne peut pas figurer en position de conclusion d'un raisonnement qui se proposerait de le justifier ou de le fonder. Puisque les valeurs ne peuvent pas être justifiées (sinon par d'autres valeurs), elles ne peuvent finalement qu'être posées ou choisies : tout ce que je puis dire en faveur des valeurs que je reconnais, c'est qu'elles sont *mes* valeurs. Autrement dit, elles n'ont pas de justification impersonnelle. Tel est le « décisionnisme ».

Quelles ont été les réponses philosophiques à cette position du principe et de ses conséquences décisionnistes ? Il en est trois principales.

La première de ces réponses consiste à accepter le principe avec la conséquence. Puisque les valeurs ne peuvent pas être justifiées par des faits, elles doivent être instaurées par un choix radical. C'est la réponse décisionniste ou *nihiliste*. Les deux autres réponses cherchent à éviter la conséquence, soit en refusant le principe, soit en l'interprétant dans un sens différent. Ces deux types de réponses viennent des philosophes qu'on peut qualifier de *rationalistes*.

Une première école rationaliste nous explique qu'il faut refuser le principe si l'on veut refuser la conséquence, et qu'il faut, pour ce faire, revenir à une conception plus ancienne du monde, une conception des choses dans

1. En référence à la page dans laquelle Hume fait remarquer que les moralistes commencent souvent par des propositions qui ont pour copule « est » (*is*) pour terminer par des propositions dont la copule est « doit » (*ought*) sans expliquer comment ils sont passés des premières aux secondes (cf. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, 1, 1, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 469).

laquelle l'attribution d'une forme d'être était en même temps l'attribution d'une forme de valeur. Au sein d'une telle cosmologie, la raison humaine pouvait légitimement démontrer les jugements de valeur et les impératifs moraux. Malheureusement, comme le fait justement remarquer Aron à propos de Leo Strauss, c'est une chose de dire que la conséquence nihiliste aurait été évitée si l'on avait omis de poser le principe interdisant de passer du jugement de fait au jugement de valeur, mais c'en est une autre de dire que le principe est faux ou inintelligible et qu'il ne doit pas être posé.

Appelons *rationalistes à l'ancienne* les penseurs qui soutiennent que la raison peut fonder les jugements de valeur et les impératifs moraux à l'intérieur d'une grande philosophie de l'ordre du monde. En somme, ce que Leo Strauss nous explique, bien qu'il n'emploie pas ce terme de « rationaliste », c'est que nous aurions pu rester rationalistes si nous avions conservé la vision du monde des anciens. Cela revient à dire que, pour pouvoir être aujourd'hui rationalistes, nous devrions adopter sur le monde le point de vue des anciens. Aussi la démonstration de Strauss finit-elle par rendre un son plus historiciste encore que les doctrines historicistes contre lesquelles il a écrit son livre. Car les anciens, eux, n'étaient pas des rationalistes à l'ancienne. Ils n'avaient pas *adopté* ou *choisi* leur vision du monde (avec pour motif la volonté de bénéficier de la possibilité qu'offre cette vision d'unir l'être et la valeur).

Pour le philosophe, la question n'est pas de savoir s'il aurait été *historiquement* possible de conserver la vision des anciens (si l'Antiquité était condamnée à s'effacer). Elle est de savoir si les anciens, quand ils prétendaient fonder théoriquement les jugements de valeur, commettaient une faute de raisonnement. Mais ce n'est pas là un point qu'on puisse trancher en reconstituant l'histoire de la pensée. Car il s'agit de donner *philosophiquement* raison, soit

aux anciens, soit aux modernes. Par conséquent, nous ne pouvons pas revenir à la position historique des anciens, mais nous devons assurément retrouver l'attitude philosophique qu'ils adoptaient devant des difficultés de cette nature, et donc chercher ce que nous devons penser non pas pour être de bons penseurs modernes, mais pour être de bons penseurs tout court.

L'autre école rationaliste estime qu'on doit commencer par accepter l'« interdit de Hume ». Il est défendu de passer de l'*être* au *devoir-être* : hors de ce principe, pas de modernité. Pourtant, nous pourrions simultanément consentir à ce principe et refuser les conséquences que le « nihiliste » croit devoir en tirer. Autrement dit, d'après cette école, on peut fort bien être rationaliste sans l'être à la façon ancienne.

Déjà, dans sa préface, Aron donnait la clé des entreprises diverses d'une réforme moderniste du rationalisme : nous sommes invités à distinguer les propositions qui sont démontrées par la voie de la démonstration scientifique et les propositions qui sont démontrées par une autre voie (celle de la reconnaissance rationnelle du caractère irrécusable de certaines affirmations de principe). Dans un passage souvent cité par la suite, Aron écrivait ceci :

Même si l'on admet que logiquement la vérité de « $2 \times 2 = 4$ » n'est pas de même sorte que celle du « Tu ne tueras point », il reste que le sens dernier de l'égalité arithmétique s'adresse à tous les hommes, universalité que l'interdiction de tuer retrouve d'une autre manière¹.

Puisque le sens dans lequel Aron parle d'« universalité » est un sens qui s'est imposé avec la diffusion de la pensée kantienne (et de ses particularités lexicales), il est

1. Raymond Aron, préface, *op. cit.*, p. 52.

juste, je crois, de considérer que la position ici opposée à Weber est une position de type *rationaliste-critique*. Le rationalisme à l'ancienne était un rationalisme dogmatique, il posait des vérités nécessaires (= « universelles ») sans s'interroger sur la façon dont ces vérités pouvaient être accessibles à des créatures telles que nous. Le rationalisme moderne, celui qu'on peut formuler au sein d'une pensée moderne qui accepte l'« interdit de Hume », est encore un rationalisme, puisqu'il maintient la rationalité des valeurs. Mais c'est un rationalisme critique, puisqu'il fait la différence entre les vérités descriptives et les vérités pratiques¹. Grâce à cette position, nous pourrions dire oui à l'« interdit de Hume » (condition d'une entrée dans une vision moderne des choses), et non aux conséquences nihilistes ou sceptiques qui en sont tirées par les irrationalistes.

Il me semble que les trois écoles philosophiques dont les positions respectives viennent d'être esquissées ont, en dépit de tout ce qui les oppose, un *air de famille*. Leurs conflits font l'effet d'une querelle interne. Les « nihilistes nietzschéens » (représentés ici par Max Weber), les « rationalistes dogmatiques » (dont Strauss est le porte-parole ambigu) et les « rationalistes criticistes » (qui suivent Aron) font initialement le même diagnostic : tout notre problème philosophique, en cette matière, vient de ce qu'on ne peut pas démontrer le bien-fondé d'une décision comme on démontre le bien-fondé d'une proposition

1. Il est toutefois curieux que l'équation « $2 \times 2 = 4$ » soit donnée en exemple d'une vérité descriptive. Autant il est juste de dire que ce résultat est démontrable (moyennant la définition des opérations de l'arithmétique), autant on ne voit pas du tout en quoi cette formule est *descriptive*, ce qu'elle nous apprend sur les choses (à la différence d'une authentique description qui dirait par exemple : si vous mettez par deux fois deux pommes dans un panier, vous y trouverez normalement quatre pommes, à moins qu'entre-temps l'une d'elles ait été mangée, ou que le panier soit percé, etc.).

scientifique. Ensuite, et ensuite seulement, leurs voies divergent.

Les dogmatiques disent : retrouvons la voie d'une fondation des valeurs dans l'être. (Mais, comme l'objectait Aron à Strauss, il ne suffit pas de formuler ce programme pour surmonter le nihilisme, il faudrait être en mesure de l'accomplir.)

Les nihilistes disent : puisqu'aucune évaluation ne peut faire l'objet d'une démonstration à partir de vérités axiomatiques ou empiriques, c'est qu'elles sont toutes irrationnelles et que, du point de vue de la raison, tout se vaut. (Reste que cette conséquence est « à demi volontaire », qu'elle est jugée troublante.)

Les criticistes disent : les vérités pratiques ne peuvent pas être démontrées comme celles de la science, mais elles peuvent l'être par une autre voie, celle de l'« universalité », c'est-à-dire de la différence entre les valeurs ou les interdits qui ne s'adressent qu'à certains destinataires et ceux qui s'adressent à tous les hommes. (Mais en quoi les interdits sont-ils des vérités ?)

J'ai parlé de querelle interne. Ici, on me demandera à bon droit si cette querelle interne n'est pas tout simplement intérieure à la philosophie comme telle, de sorte que toute philosophie devrait se retrouver dans l'une ou l'autre de ces positions. Il me revient donc d'expliquer comment il est possible de ne pas entrer dans cette querelle de famille, et donc de montrer qu'on peut soutenir sur ce point une position philosophique qui ne soit ni rationaliste-dogmatique, ni rationaliste-critique, ni nihiliste-décisionniste.

Nous trouvons au point de départ des trois écoles un même postulat qui demande à être examiné pour lui-même. Ce postulat est que la raison pratique est une faculté dont on attend des *vérités pratiques*. Si les évaluations sont rationnelles, ce sera parce qu'on pourra leur reconnaître le statut de propositions vraies ou fausses. Le nihiliste lui-

même n'en juge pas autrement : il estime que les jugements de valeur essaient de se faire passer pour des jugements rationnels en empruntant l'apparence de vérités, et c'est pourquoi il s'emploie à les démasquer en décelant une volonté (foncièrement injustifiable) à la source de toutes les positions de valeur. Pour lui aussi, la seule façon dont un principe pratique puisse prétendre à la rationalité, c'est de se présenter comme une vérité démontrable.

Je considère, pour ma part, que les rationalistes criticistes ont raison de contester la position des rationalistes dogmatiques lorsque ces derniers veulent donner aux décisions le statut de vérités scientifiquement démontrables. Mais je crois que leur contestation ne va pas assez loin. Les criticistes sont trop pressés de restaurer par une autre voie l'édifice rationaliste dont ils viennent de constater la juste ruine. Il me semble d'ailleurs qu'historiquement, le succès des idées nihilistes s'explique justement par le caractère inachevé de la critique « criticiste » du dogmatisme, inachèvement qui laisse aux esprits les plus exigeants l'impression qu'on a reculé devant les conséquences déplaisantes pour le seul motif que ces conséquences étaient déplaisantes. D'où la tentation de poursuivre la critique, de la mener jusqu'à son terme et, finalement, de mesurer la qualité philosophique de son enquête à l'inconfort et au trouble qu'elle provoque¹.

La vérité des évaluations

Revenons à ce qu'on a appelé l'« interdit de Hume » et à la façon remarquable dont il a été formulé par Aron. Selon lui, Weber pose en principe « l'impossibilité de démontrer scientifiquement un jugement de valeur ou un

1. Un tel motif est sensible chez Gilles Deleuze.

impératif moral ». Il saute aux yeux qu'il y a en réalité deux impossibilités en cause : celle de démontrer scientifiquement un *jugement de valeur*, et celle de démontrer un *impératif*. Démontrer scientifiquement quelque chose, c'est forcément démontrer la vérité d'une proposition. En regroupant dans une même formule le jugement de valeur et l'impératif, Aron (expliquant la teneur du principe au nom de Weber et, semble-t-il, parlant également en son nom propre) nous demande de considérer qu'il s'agit de démontrer, dans un cas comme dans l'autre, la vérité d'un énoncé¹.

Je crois que cette formulation trahit nettement un échec à expliquer pourquoi la raison pratique n'est pas la raison théorique.

Il est intéressant que Hume, dans la page célèbre à laquelle tout le monde nous renvoie², ne parle ni de jugement de valeur, ni d'impératif, mais plutôt de la différence entre « être » et « devoir être », donc, comme il le dit lui-

1. Il ne s'agit nullement d'une inadvertance, mais d'une pièce maîtresse de son analyse, car nous lisons aussitôt après : « On peut lui [= à Weber] accorder que la vérité des interdits "Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fit", ou "Tu ne tueras point", n'est pas du tout du même ordre que celle de la loi de la gravitation ou des équations de la relativité » (Raymond Aron, préface, *op. cit.*, p. 51).

2. Voir par exemple Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La Guerre des dieux* (Paris, Grasset, 1996, p. 66), citant le *Traité de la nature humaine* (trad. A. Leroy, Paris, Aubier, t. II, 1946, p. 585). Commentant ensuite cette page, les auteurs expriment d'abord la distinction selon la terminologie néo-kantienne opposant le *Sein* et le *Sollen*, l'indicatif et l'impératif : « Comment, à partir de ses indicatifs, la raison pourrait-elle se croire capable de tirer des impératifs, passant ainsi du fait au droit, de l'être au devoir-être, de la philosophie théorique à la philosophie pratique ? » (*La Guerre des dieux, op. cit.*, p. 67). Pourtant, un peu plus loin, l'opposition n'est plus entre le *fait* et le *droit*, mais entre d'un côté le *fait* et de l'autre côté les *valeurs* et les *fins* : chez Hume et, déjà, chez Pascal, « la conviction s'affirme d'ores et déjà que ce n'est pas l'instance rationnelle qui pose les valeurs ou les fins » (*ibid.*). Tout mon propos est de faire remarquer que ces diverses oppositions ne coïncident pas.

même, de la différence entre deux types de « copule »¹. Il oppose deux types de propositions : celles dans lesquelles le rôle de la copule revient au mot « est » et celles dans lesquelles il revient au mot « doit » (*ought*). La remarque de Hume est donc d'ordre logique. Elle ne saurait être sérieusement discutée sans prendre la peine de préciser les choses du point de vue logique.

Considérons d'abord un énoncé indéniablement factuel ou descriptif. Nous disons par exemple² :

(a) « La porte est fermée. »

Si vous m'apprenez que la porte est fermée, je ne sais toujours pas, à supposer que cela m'intéresse, si la porte est *bien* fermée, ni s'il est *bon à tel ou tel égard* qu'elle soit fermée. Il reste que vous pouvez m'en informer en ajoutant des précisions. Décidons, pour simplifier, de distinguer seulement deux cas :

(b) « La porte est mal fermée » (= il passe un courant d'air).

(c) « La porte est bien fermée » (= il ne passe aucun courant d'air).

Il semble difficile de contester qu'une telle évaluation du degré de fermeture de la porte soit une opération entièrement descriptive. Les évaluations (b) ou (c) partagent le statut de l'énoncé descriptif (a) : c'est vrai ou c'est faux. Il en va d'ailleurs de même de cet autre énoncé évaluatif :

(d) « La porte ferme bien. »

Considérons maintenant une autre sorte d'évaluation :

(e) « Il est bon que la porte soit fermée. »

1. Sur l'aspect logique de la distinction de Hume, voir Arthur Prior, « The Ethical Copula » (*Papers on Logic and Ethics*, Londres, Duckworth, 1976), ainsi que Jean-Louis Gardies, *L'Erreur de Hume* (Paris, PUF, 1987).

2. J'ai pris un exemple trivial. En effet, on aurait tort de croire que les problèmes du « doit » déontique (*ought*) surgissent exclusivement dans un raisonnement sur ce qui est rendu nécessaire par un code ou une loi, et *a fortiori* par une Loi qui prescrirait sur un mode inconditionnel (comme la « Loi morale »).

Une telle affirmation sera normalement comprise comme faisant allusion à une raison possible de tenir la porte fermée. D'où une différence logique entre l'énoncé (e) et les énoncés (a)-(d). Lorsque nous définissons un critère permettant de dire si la porte est fermée, nous choisissons de ne retenir que deux états possibles de la porte (ouvert, fermé). L'addition d'une précision sur le degré de fermeture permet d'ajouter d'autres possibilités, mais ne modifie pas le fait que la porte sera dans un état ou dans un autre (ce « ou » étant exclusif). La porte sera ouverte, mal fermée ou bien fermée. En revanche, l'énoncé (e) n'a pas ce caractère déterminé, il n'exclut nullement qu'il y ait des raisons de fermer la porte et, en même temps, d'autres raisons de l'ouvrir. Il se peut que nous devions trouver qu'il est bon (à tel égard) que la porte soit fermée et aussi qu'il est mauvais (pour une autre raison) que la porte soit fermée.

En outre, la relation entre l'être et la valeur n'est pas la même. Si la porte est bien fermée, elle est *a fortiori* fermée. Mais il peut arriver que la porte ne soit pas fermée au moment même où nous déclarons qu'il est bon qu'elle soit fermée. Que se passe-t-il si, ayant jugé qu'il est bon que la porte soit fermée, nous observons qu'en fait elle est ouverte ? Une telle observation ne contredit nullement notre évaluation, elle nous conduit plutôt à nous demander si la chose à faire en cette occasion ne serait pas de fermer la porte en question.

Le problème pratique est de savoir *ce qui doit être fait*. Si ce problème comporte (parfois) une solution rationnelle, c'est qu'il est possible d'arriver rationnellement à une conclusion du type déontique :

(f) « Il faut que la porte reste fermée. »

L'originalité de la nécessité pratique marquée par l'opérateur déontique « *il faut que...* », c'est que cette modalité n'est nullement réfutée, comme le serait une nécessité

physique, par une observation constatant que la porte dont on vient de dire qu'elle doit rester fermée a été laissée ouverte. Mieux, la réunion de cette consigne (« La porte doit rester fermée ») et de cette observation (« La porte est ouverte ») peut, le cas échéant, déterminer une action particulière comme étant l'action à faire. On notera toutefois qu'un impératif positif (« Ferme la porte ! ») présuppose ici que la porte soit ouverte. Le seul impératif universel qu'on puisse tirer de la proposition déontique universelle (f) est un impératif négatif :

(g) « N'ouvre cette porte sous aucun prétexte. »

Ainsi, l'opposition logiquement significative n'est pas tant entre l'être et le devoir-être qu'entre, d'un côté, l'être et aussi le devoir-être naturel (nécessité *physique*), et de l'autre côté le devoir-être pratique (nécessité *morale* ou *déontique*). Autrement dit :

– Le fait que la porte soit ouverte réfute l'assertion selon laquelle la porte est fermée, et le même fait réfute aussi l'assertion selon laquelle il est (physiquement) impossible d'ouvrir la porte.

– Le fait que la porte soit ouverte ne prouve pas que la porte ne doit pas (pour une raison ou pour une autre) rester fermée.

On remarquera que, jusqu'ici, nous n'avons pas encore eu besoin de faire appel à l'évaluation pour analyser un énoncé comportant une modalité déontique comme (f). Quel rapport y a-t-il entre des propositions de forme (f) et les diverses formes d'évaluation ci-dessus, (a)-(e) ?

On laissera de côté la forme d'évaluation (d) qui porte non pas sur l'état présent de la porte (est-elle ou non fermée ?) mais sur ses pouvoirs, sa capacité de fermeture. Une porte qui ferme bien n'est pas forcément une porte qui est fermée, et ce n'est pas non plus une porte qui doit être fermée.

Si la porte est bien fermée, elle est *a fortiori* fermée. Par conséquent, l'énoncé de forme (c) est plutôt comparable à l'énoncé (a) qu'à l'énoncé (f). On dira peut-être qu'un énoncé de type (c) est en réalité complexe : il y aurait à la fois un énoncé factuel (la porte est fermée) et une évaluation du fait énoncé. Oui, mais ce qui est évalué n'est pas le fait que la porte soit fermée, c'est la façon dont elle l'est en effet. Il s'agit donc bien d'une évaluation dont la fonction est descriptive, ou d'une description de type évaluatif.

Maintenant, est-il bon que la porte soit fermée ? Pour comprendre ce qui est demandé, il convient de préciser à quel égard, de quel point de vue. D'où la nécessité d'introduire une finalité, une raison de tenir la porte fermée. Par exemple, nous expliquerons que cette porte doit rester fermée aussi longtemps que la fenêtre est ouverte (pour éviter les courants d'air).

L'étape suivante dans l'analyse est de noter ceci : si vous m'apprenez non seulement que la porte est fermée, et éventuellement bien fermée, mais qu'il est bon qu'elle soit fermée, cela ne me dit pas ce que je *dois faire* pour sortir (en supposant que je doive sortir de la pièce pour une raison ou pour une autre). Dois-je chercher une autre façon de quitter la pièce pour éviter d'ouvrir la porte ? Ou bien dois-je juger que mes raisons d'ouvrir la porte sont supérieures aux raisons qui expliquent pourquoi il est bon de la maintenir fermée ? Pour savoir si je dois ouvrir la porte ou la laisser fermée, il me faut en effet disposer de prémisses qui ne se bornent pas à me *décrire* la situation avec ses avantages et ses inconvénients, mais qui me permettent d'*ordonner* les possibilités pratiques de façon à me déterminer. Il est donc vrai qu'on ne peut pas aller de « Il y a telle situation » à « Ce qu'il y a est bien tel qu'il est », ni de « Il y a telle situation » à « Je dois agir de telle façon »,

mais il est également vrai que ce sont là des transitions différentes.

Ce serait donc une erreur de mettre toutes les évaluations sur le même plan. Avant de poser le problème épistémologique (la raison humaine peut-elle établir la vérité d'une proposition ?), il faut (en bonne philosophie analytique) poser le problème logique ou logico-philosophique : ai-je affaire à un énoncé bien formé, et si c'est le cas, quelle en est la forme du point de vue logique ? Ici comme ailleurs, *la logique précède l'épistémologie*¹.

Soit, d'abord, la question de la vérité d'une évaluation. Est-ce que nous comprenons une telle question ? La réponse est manifestement positive. Ainsi, on comprend parfaitement (ce qui veut dire qu'on peut expliquer) des *assertions* de forme « X est meilleur que Y ». Par exemple, on comprend le raisonnement suivant : « Le général X a toutes les qualités (ou presque) d'un général, le général Y n'en a aucune (ou presque), donc X est un meilleur général que Y. »

Prétendre que ces évaluations n'ont pas de valeur de vérité (que ce ne sont pas des propositions qu'on puisse asserter), ou suggérer que, lorsqu'il leur est appliqué, le mot « vérité » est pris dans un sens déviant, ce serait soutenir de façon absurde qu'en m'apprenant qui, de X ou de Y, est le meilleur général, vous ne donnez pas une *information* qui peut se révéler importante.

Qu'en est-il maintenant de l'autre « vérité pratique » dont il a été question, celle des impératifs moraux ? Aron

1. C'est une chose de savoir si la question de la vérité d'une évaluation offre un sens, si nous savons ce que nous demandons (question logique), et c'en est une autre de savoir si, dans un domaine donné, il nous est facile, ou même tout simplement possible, d'établir une échelle des valeurs (question épistémologique). L'épistémologie de l'évaluation des épreuves sportives est plus simple que celle d'un concours de poésie ou d'éloquence.

concédaient à Weber (et donc au « nihiliste ») l'hétérogénéité des deux exemples (« $2 \times 2 = 4$ » et « Tu ne tueras pas »), mais il n'en parlait pas moins dans les deux cas d'une vérité de l'énoncé. Mais que peut bien vouloir dire : la vérité d'un impératif ?

De nouveau, la première question à poser n'est pas la question épistémologique, c'est la question logique. Si la vérité pratique que le rationaliste critique cherche à restaurer est un *impératif*, on est obligé de trouver une vérité à des phrases du type « Ferme la porte ». Or c'est là méconnaître le point qu'Aristote avait déjà signalé : tout discours (*logos*) est signifiant, mais tout discours n'est pas vrai ou faux (*De l'interprétation*, 17a1-6).

Dans le cas des évaluations de type descriptif, la logique du discours ne présentait pas de difficulté. On sait qu'il revient au même de déclarer : « La porte est ouverte », ou de déclarer : « Il est vrai que la porte est ouverte »¹. Il revient également au même de dire « La porte est solide » et « Il est vrai que la porte est solide », ou encore « Le portier est honnête » et « Il est vrai que le portier est honnête »².

En revanche, on ne voit pas comment faire précéder un impératif des mots « *il est vrai...* ». À supposer même que l'impératif soit exprimé non pas au mode grammatical de

1. Au moins du point de vue logique des conditions de vérité.

2. Cet exemple de la solidité est destiné à illustrer le fait qu'il n'y a pas de distinction tranchée entre les « pures descriptions » (si l'on entend par là les descriptions pures de tout terme évaluatif) et les descriptions pouvant passer pour des évaluations. Dire qu'une porte est solide est une façon de dire dans quel état est la porte, et c'est aussi une façon d'apprécier si elle est une bonne porte, mais ce n'est pas nécessairement dire, ou même sous-entendre, qu'on soit heureux de la trouver dans cet état. Pour quelqu'un qui veut sortir de la pièce où il est enfermé, il est mauvais que la porte soit solide et bien fermée. En ce sens, les évaluations du type (b) ou du type (d) sont bien des descriptions, non une façon « objectivante » d'exprimer ses sentiments.

l'impératif, mais au futur, la combinaison avec la marque du moment assertif changerait la prescription en *prédiction*. Car l'énoncé « Il est vrai que tu ne tueras pas » est bel et bien une prédiction, plus du tout l'article d'un Décalogue ou l'énoncé d'une règle normative.

On dira qu'il est possible de parler de vérité à condition de changer un peu la formulation. Par exemple, il faudrait dire : « Il est vrai que tu ne dois pas tuer », le verbe « doit » étant pris au sens déontique (obligation) et non au sens d'une nécessité téléologique. Mais comment entendra-t-on une telle vérité ? Préfixer « il est vrai que... » à l'énoncé du commandement, c'est forcément passer d'une perspective pratique (que puis-je et que dois-je faire ?) à une perspective constatative, théorique. Dire « Il est vrai que tu ne dois pas tuer », c'est dire, par exemple, que ce commandement a effectivement été énoncé (il figure dans la Loi). *Le fait est* qu'il est interdit de tuer.

Toutefois, nous remarquons la différence suivante entre « Tu ne tueras pas » (impératif moral) et « Il est vrai que tu ne dois pas tuer » (vérité concernant ce que la Loi nous commande de faire). S'il y a un article de la Loi qui interdit de tuer, alors il est vrai qu'en ne tuant pas le sujet se conformera avec cet article de la Loi. Toutefois, pour se diriger dans l'ordre pratique, il faut prendre en compte diverses considérations parfois divergentes. Qu'il soit vrai que cet article de la Loi interdise de tuer, cela exclut qu'on puisse agir comme la Loi le demande autrement qu'en ne tuant pas. Oui, mais à condition qu'il n'y ait pas un autre article de la Loi qui fasse de moi le protecteur de telle ou telle vie qui dépend de moi, et encore un autre article qui prévoie le cas de légitime défense, etc. Par conséquent, ce qui me permet d'évaluer mes devoirs, de déterminer si je puis prendre les armes pour me défendre, ce n'est pas la vérité (de la présence dans la Loi) de tel interdit, mais c'est bien plutôt la valeur respective des différentes fins légitimes

qu'il me faut concilier en la circonstance, et cela même si l'on juge que la fin suprême d'un sujet pratique doit être en toute occasion de respecter la Loi (toute la Loi).

L'analyse normativiste du raisonnement pratique

Pourquoi le rationaliste critique est-il à la recherche de vérités pratiques d'ordre purement rationnel ? Pourquoi faut-il que les impératifs eux-mêmes aient le statut de vérités ? Voici, je crois, l'argumentation qu'on peut lui prêter.

L'idée même d'une rationalité pratique, dira-t-il, est celle d'un rôle directeur de la raison dans la conduite humaine. La raison ne doit pas être seulement conçue comme la servante des passions. Elle n'est pas une simple puissance de calcul au service d'une politique décidée par ailleurs. Mais, pour que la *raison* ait un rôle, il faut que le *raisonnement* ait un rôle (à moins de baptiser « raison » le simple fait de bénéficier de certaines « intuitions »). Maintenant, quelle est l'œuvre du raisonnement ? Le raisonnement consiste à asseoir des jugements particuliers (d'ordre théorique ou pratique) sur des raisons d'ordre plus général, raisons qui reçoivent le nom de *principes*. Il faut donc que le jugement pratique puisse figurer dans un discours de type inférentiel, qu'il y figure à titre de *conclusion* (faute de quoi il sera seulement l'expression des désirs et des impulsions).

Jusqu'ici, il n'y a rien à redire à ces observations, car elles sont très justes.

Comment obtenir qu'un jugement pratique soit la conclusion d'une inférence rationnelle ? La solution *rationaliste-critique* est la suivante : il faut que nous disposions de « principes pratiques », en entendant par « principes » des grandes vérités primitives qui aient une

portée pratique. Par exemple, s'il ne faut jamais mentir, alors il ne faut pas mentir dans tel cas particulier. La rationalité de la conclusion est claire, car l'inférence est valide, et il ne reste plus qu'à établir la vérité de la prémisse statuant qu'il ne faut jamais mentir.

La philosophie qui cherche dans la raison pratique une source de vérités aura ainsi une analyse du raisonnement pratique qu'on peut qualifier de *normativiste*¹. En effet, selon cette analyse, la structure d'une inférence pratique est la suivante :

1. Première prémisse (celle qui introduit le moment de la généralité dans le raisonnement de l'acteur) : on énonce un principe dans le sens d'un « grand principe », d'une norme de conduite (à l'impératif ou par le moyen d'un opérateur déontique comme « il est obligatoire », « on doit », etc.).

2. Seconde prémisse : on décrit la situation de l'acteur comme un cas particulier qui vient se ranger sous la règle générale.

3. Conclusion : la subsomption du cas sous la règle suffit à déterminer ce que le sujet doit faire. Le syllogisme a donc donné à l'acteur la *connaissance* de son devoir (qu'il s'agisse d'un devoir « hypothétique », conditionnel, ou d'un devoir « catégorique », absolu).

Puisque le principe du raisonnement pratique est, dans cette analyse, une norme générale de conduite, il est permis de parler d'une analyse normativiste. On considère le plus souvent que ces normes sont de deux types : des règles de type prudentiel, ou si l'on veut des recettes (qui disent ce qu'il est *judicieux* de faire pour réussir) ; des règles de type déontologique (qui disent ce qu'il est

1. Sur certains des problèmes philosophiques que pose l'analyse du raisonnement, voir quelques remarques complémentaires dans la note sur le syllogisme pratique à la fin du présent essai.

obligatoire de faire dans tel cas, quels que soient les préférences et les goûts du sujet).

L'inconvénient de cette analyse est qu'on ne voit pas en quoi ce raisonnement est pratique, en quoi il est la délibération d'un acteur sur ce qu'il doit faire ici et maintenant.

Dans toute cette discussion, il apparaît que l'adjectif « pratique » est employé de façon ambiguë. Est-ce qu'on veut dire seulement qu'un jugement pratique est un jugement ayant une portée pratique ? Si c'est cela qu'on veut dire, il y aura beaucoup trop de vérités pratiques. C'est ainsi que la vérité descriptive « La porte est fermée » a une portée pratique considérable (puisqu'elle m'apprend que je devrais l'ouvrir si je veux sortir par cette issue). Ou bien est-ce qu'on veut dire par « jugement pratique » un jugement capable de répondre à la question de l'agent : *que dois-je faire ici et maintenant ?* Dans ce cas, le jugement pratique n'est pas seulement une vérité sur tel ou tel aspect de la situation. Le jugement est une réponse adéquate à la question pratique. Mais une réponse adéquate à la question pratique de l'agent est une réponse qui suffit à l'éclairer sur la conduite à tenir : le jugement pratique est donc pratique pour autant que *former ce jugement, c'est passer à l'action.*

Si nous prenons « pratique » au sens vague, nous accepterons de tenir pour des jugements pratiques des conclusions qui sont, comme telles, incapables de fixer ce que l'agent doit faire. C'est le cas des jugements déontologiques (sur les devoirs qui incombent à un sujet du fait de son statut, ou de ses engagements, ou de ses actes).

Reprenons l'exemple d'une inférence en matière déontologique. Comme on l'a vu, cette forme d'inférence permet de passer d'un principe général à une application particulière. Du principe moral général « Il ne faut jamais mentir », on peut bien tirer la conséquence qu'il faut se garder de mentir à X ou à Y. Cela est une information don-

née à l'agent sur ce qu'il doit ne pas faire, sur les actions qui lui sont interdites. Il suffit que l'action envisagée par l'agent puisse être correctement décrite comme un mensonge pour qu'elle doive être écartée. Par cette inférence, le sujet pratique se trouve certes éclairé. Il n'en reste pas moins qu'une telle détermination est négative. Le sujet apprend ce qu'il lui est interdit de faire.

Dans le « cas difficile » discuté par Benjamin Constant et Kant, que dit le raisonnement déontologique à l'homme qui a accueilli chez lui un dissident pourchassé par la police politique ? Le raisonnement lui dit ce qu'il doit éviter de faire (il ne doit en aucun cas mentir à la police pour protéger le réfugié, même dans une bonne intention, même si la police n'a nullement le droit de lui extorquer cette information). Mais ce raisonnement ne lui dit nullement comment se tirer d'affaire : comment répondre aux policiers sans livrer le dissident à la police (après lui avoir accordé l'hospitalité et donc l'avoir pris sous sa protection). Or le problème pratique, celui qui donne lieu à une délibération sur la meilleure façon de se tirer d'affaire, est justement le problème de réconcilier ces deux objectifs légitimes.

Le raisonnement déontologique qui conclut que le sujet est soumis à telle ou telle obligation est en réalité un raisonnement *théorique* qui se trouve porter sur une matière pratique. Ce raisonnement rappelle ou apprend au sujet pratique quel est l'un de ses devoirs. Ce raisonnement ne lui dit pas quoi faire. Il ne lui dit pas quoi faire au sens où le raisonnement déboucherait sur une action. Ce n'est donc pas un raisonnement pratique, car tout ce qu'il dit est : *quoi que tu fasses*, ne fais pas un mensonge. Quelle que soit ton action, que ce ne soit pas un mensonge. L'action à faire n'est donc pas encore déterminée. La conclusion reste générale, elle porte sur toute action mienne, et n'en détermine aucune en particulier comme étant la chose à faire.

Nous n'avons donc pas encore donné une forme pratique immédiatement réalisable à l'objet du raisonnement, qui est de déterminer ce que je dois faire maintenant¹.

L'analyse intentionaliste du raisonnement pratique

Or il y a une autre analyse possible. Il ne suffit pas qu'un raisonnement porte sur une matière pratique pour qu'il soit pratique, il faut qu'il affecte réellement la conduite du sujet. Le trait caractéristique du raisonnement pratique est qu'il se termine par une action (et non par la simple acquisition d'une *opinion* sur ce qu'il faut faire). Comme l'explique Aristote (à qui l'on doit cette notion du « syllogisme pratique »), la raison pratique (*noûs praktikos*) prend pour *archè* ou pour point de départ la chose dont il y a désir (*orexis*), et elle a pour point d'arrivée (*eschaton*) ce qui est le point de départ de l'action (*De l'âme*, 433a15).

Il s'ensuit que le raisonnement pratique ne doit pas seulement être construit dans une perspective pratique, à l'intention d'un sujet qui veut agir rationnellement (c'est-à-dire agir dans le sens indiqué par toutes les considérations qu'imposent la situation et la nature de la chose à faire). Le raisonnement doit être construit *par le sujet pratique lui-*

1. Le sujet moral peut-il se dispenser de tenir compte des conséquences ? Pierre Aubenque fait remarquer à ce propos : « Compter sur la Providence, comme semble le faire ici finalement Kant, ne dispense pas l'homme de faire d'abord tout ce qui dépend de lui pour que les conséquences ne contredisent pas l'intention et que la moralité ne se retourne pas, fût-ce provisoirement, contre elle-même » (*La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1997, p. 209). Aubenque ajoute : « S'agissant de morale individuelle comme de morale politique, Kant a exclu de façon conséquente la possibilité de conflits de devoirs ; mais rien ne le dispensait d'envisager le cas où l'accomplissement inconditionnel de mon devoir risque, par ses conséquences, de léser autrui, le cas donc où la maladresse et l'imprudence peuvent être coupables » (*ibid.*, n. 5).

même, par celui qui va agir pour les raisons assemblées par le syllogisme. En effet, si c'est moi qui raisonne sur ce que vous devez faire, ou sur ce que je ferais si j'étais à votre place, mon raisonnement reste théorique (bien qu'il porte sur une matière pratique). En revanche, on peut concevoir que mon raisonnement théorique sur ce qu'il faudrait faire à votre place soit adopté par vous, que vous en acceptiez les prémisses et que vous agissiez en conséquence.

À cette analyse, on peut réserver le qualificatif d'*intentionnaliste* pour dire que l'analyse du « syllogisme pratique » fait apparaître une structure intentionnelle¹ (ou, si l'on préfère, une structure téléologique dans laquelle la fin répond à une intention du sujet). Pour justifier cette appellation, il suffira de rappeler qu'Elizabeth Anscombe, dans son ouvrage intitulé *L'Intention*, utilise justement l'analyse aristotélicienne du syllogisme pratique pour dégager la structure intentionnelle de l'action². Ces références permettent de dire qu'une telle analyse est, si l'on veut, « aristotélisante », c'est-à-dire qu'elle prend son inspiration dans certaines analyses d'Aristote. Toutefois, on ne pourrait pas dire que ce soit seulement la reprise d'une doctrine aristotélicienne, d'abord parce que l'interprétation des différentes choses qu'Aristote dit sur le syllogisme pratique est controversée, ensuite parce que (comme le note d'ailleurs Anscombe³), on ne trouve pas à proprement parler un concept d'intention chez Aristote.

C'est finalement sur la définition du *principe* du raisonnement pratique que l'analyse aristotélicienne se distingue

1. Sur les problèmes posés par l'analyse de la structure intentionnelle de l'action humaine, je me permets de renvoyer à mon exposé sur l'action in Denis Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie*, vol. II, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1995.

2. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, *op. cit.* Sur le syllogisme pratique, voir les § 33-42, p. 109-139.

3. *Ibid.*, § 40, p. 136, n. 1.

de l'analyse normativiste¹. Dans une analyse intentionnaliste, le principe du raisonnement ne s'entend pas au sens d'un « fondement premier », d'un grand principe, mais au sens d'un point de départ de la délibération. Poser le fondement, l'*archè*, d'une délibération, c'est seulement énoncer ce qui donne lieu à cette délibération. On trouve alors la structure que voici :

1. Première prémisse : elle donne l'énoncé de la chose voulue, de ce qui est à réaliser, ou à obtenir, ou à conserver par un moyen ou par un autre. Par exemple, le but du médecin placé devant ce malade est de lui rendre la santé (cf. *Métaphysique*, VII, chap. 7, 1032b)².

2. Seconde prémisse : elle indique quelle est l'initiative que l'agent peut prendre sur-le-champ et qui aura pour résultat de faire en sorte que la fin posée dans la première prémisse sera atteinte. Dans l'exemple d'Aristote : le point de départ du raisonnement que fait le médecin, c'est que le patient doit retrouver un équilibre physique ; pour cela, il faudrait le réchauffer ; or il suffirait de le frictionner pour le réchauffer, et c'est une chose qu'il est possible de faire sur-le-champ. Le terme final du raisonnement est donc bien le terme initial de l'action : si c'est bien le médecin *comme tel* qui a délibéré, il va maintenant passer à l'action.

1. *Ibid.*, § 34, p. 116.

2. On se souvient que le médecin, considéré en tant que médecin, ne délibère pas sur le point de savoir s'il faut rendre la santé au malade, mais seulement sur le point de savoir s'il faut essayer de la lui rendre par tel ou tel moyen. La question de savoir s'il faut être médecin ne peut pas figurer dans la réflexion pratique d'un médecin (*Éthique à Nicomaque*, 1112b). Bien entendu, elle peut figurer dans la délibération du jeune homme (qui se demande quelle profession embrasser) ou encore de l'individu qui hésite entre plusieurs identités pratiques (agirai-je en médecin ou en soldat ?). Cette remarque revient à souligner qu'un sujet qui délibère est toujours un sujet pratique, déjà pourvu de fins à atteindre par ses actions. La notion d'un « choix radical » à l'égard de toutes les fins de l'action nous fait sortir des conditions d'une raison *délibérante*.

Comment invalider une inférence pratique ?

Je puis maintenant revenir à la question soulevée à propos de la position de Max Weber : est-il vraiment impossible de contester la rationalité du fanatique monomaniac ? Je crois qu'on peut établir qu'une philosophie qui ne voit pas en quoi consiste l'irrationalité du fanatique méconnaît la différence entre un raisonnement *indicatif* (un raisonnement destiné à dégager une vérité qu'exprimera une proposition à l'indicatif) et un raisonnement *directif* (un raisonnement destiné à déterminer une action à accomplir par un jugement pratique). J'emprunterai une façon de faire ressortir cette différence à une étude de Peter Geach¹.

Comment peut-on contester un raisonnement théorique, par exemple une démonstration hypothético-déductive ? Il y a deux façons dont un tel raisonnement est exposé à une réfutation :

1. formellement, si la conséquence n'est pas bonne ;
2. matériellement, si l'une ou l'autre des prémisses est fausse.

En revanche, si le raisonnement est bien formé du point de vue logique et si ses prémisses sont accordées, il n'y a *aucun* moyen de refuser la conclusion : elle doit s'inscrire parmi les vérités démontrées.

Exemple : où sont mes clés ? Elles ne peuvent pas être ailleurs que dans ma poche ou dans le tiroir. Elles ne sont pas dans ma poche. Elles sont donc dans le tiroir.

Ce raisonnement est valide. S'il apparaîtrait pourtant que mes clés ne sont pas dans le tiroir, il ne faut pas s'en prendre à la logique même de l'inférence, car elle est irréprochable, mais il faut rejeter la prémisse disjonctive

1. Peter Geach, « Kenny on Practical Reasoning », *Logic Matters*, Oxford, Blackwell, 1972, p. 285-288.

initiale (« Mes clés sont dans ma poche ou elles sont dans le tiroir »).

Qu'en est-il maintenant du raisonnement pratique ? Ici, nous découvrons qu'il y a, non pas seulement deux, mais bien *trois* façons de contester le raisonnement. En effet, outre les deux possibilités précédentes, on peut attaquer le raisonnement d'un acteur en lui faisant remarquer qu'il a « oublié » une prémisse. On lui dira : il manque une prémisse à ton raisonnement, et il se trouve que l'addition de cette prémisse manquante ruine la conclusion que tu avais tirée. À la différence du raisonnement théorique, le raisonnement pratique est susceptible d'être annulé ou vidé de sa force par l'addition d'une nouvelle considération¹. Jamais une déduction théorique ne peut être annulée par l'addition d'une prémisse. En revanche, dans le cas d'un raisonnement pratique aboutissant à la conclusion qu'il faut faire une certaine action, on peut en général concevoir une nouvelle prémisse pratique dont la satisfaction soit incompatible avec l'accomplissement de cette action. Il suffit alors de prouver à l'auteur du raisonnement qu'il aurait dû inclure cette prémisse parmi celles sur lesquelles reposait sa délibération. On oppose donc à son raisonnement la « prémisse manquante ».

Faire apparaître cette prémisse manquante peut se faire en deux temps. D'abord, on montre que, si l'on ajoute à l'ensemble des objectifs (a), (b), (c), (d) fixés dans les prémisses du raisonnement examiné un nouvel objectif (e), la conclusion ne suit plus (l'action prescrite n'accomplit pas les objectifs (a)-(e)). Ensuite, on montre que cet objectif (e) fait partie des fins du sujet.

1. Geach use ici du terme juridique anglais *defeasible*, pour indiquer que la validité d'une inférence pratique, tout comme celle d'un acte juridique, est soumise à une clause de nullité en cas d'apparition d'éléments nouveaux d'information dont on aurait voulu tenir compte si l'on avait pu en avoir connaissance au moment de construire l'inférence ou de poser l'acte.

Comment prouver que quelqu'un a un objectif alors qu'il ne l'a pas exprimé ? Ce peut être une simple question de fait le concernant : nous savons que c'est un objectif qu'il n'est pas prêt à sacrifier (nous savons donc, dans ce cas, qu'il a effectivement mal formé son raisonnement en n'exprimant pas ses véritables fins dans les prémisses). Ou bien ce peut être une question plus spéculative : tout acteur sensé a cette fin, donc nous supposons avec quelque fondement que lui aussi a cette fin (comme de ne pas se rendre malade ou de ne pas courir des risques disproportionnés avec les bénéfices escomptés de l'opération).

On sait par ailleurs qu'il est impossible d'explicitier toutes les fins auxquelles tient un acteur. La liste serait interminable. Par conséquent, l'agent, au moment où il doit fixer dans ses prémisses les objectifs qui sont les siens, doit faire preuve de perspicacité. Il doit énoncer non seulement les transformations qu'il se propose d'introduire dans l'état du monde, mais aussi les *limites* dans lesquelles il entend maintenir son intervention. Or c'est cette limitation qui n'a pas été opérée par le militant fanatique de l'exemple d'Aron. D'où son irrationalité, qui est incontestable.

Un mauvais raisonneur

Il convient pour finir de donner un exemple de raisonnement rendu invalide par l'addition de la prémisse manquante. Je n'en trouve pas de meilleur que celui composé par le fabuliste dans *L'Ours et l'Amateur des jardins*.

L'Ours est chargé d'écarter les mouches pendant que le vieillard dort. Lorsqu'il n'arrive pas à chasser la mouche qui se place sur le nez du dormeur, il ne renonce pas :

« Je t'attraperai bien, dit-il ; et voici comme. »
Aussitôt fait que dit : le fidèle émoucheur

Vous empoigne un pavé, le lance avec raideur,
 Casse la tête à l'homme en écrasant la mouche ;
 Et, non moins bon archer que mauvais raisonneur,
 Raide mort étendu sur la place il le couche¹.

Notre ours est un mauvais raisonneur, comme dit fort bien La Fontaine. Il n'est pas seulement un « extrémiste », un « passionné » qui manquerait de « modération ». Il raisonne mal, parce qu'il raisonne comme un monomane. Il se comporte comme un agent attaché à un but unique, visant obstinément un objectif posé de façon inconditionnelle ou inaccessible à toute révision au cours de la réflexion sur les moyens d'atteindre le but. La prémisse manquante est évidemment que le vieillard doit continuer à dormir (et donc à vivre). Le but à atteindre (chasser la mouche) faisait lui-même partie d'un but plus général (assurer le confort et le bien-être de l'Amateur des jardins).

Devant le caractère malheureux du résultat, on peut réagir en disant à l'acteur qu'il a mal raisonné, non pas parce qu'il aurait tiré des prémisses explicitement posées une conséquence (une action) qui n'en découlait pas, mais parce qu'il a omis d'explicitier, parmi ses prémisses, une considération de fait ou une fin qui s'imposaient dans cette délibération. Faute de cette prémisse qui est « manquante » au sens où elle aurait dû être prise en compte, son raisonnement n'a pas réussi à bien spécifier ce qu'il fallait faire : soit parce que le résultat est impossible (on a oublié de mentionner un fait que l'agent ne prétendait nullement modifier, ici le fait qu'on ne pouvait pas projeter un pavé sur la mouche sans briser la tête du dormeur), soit parce que le résultat est indésirable (l'agent a oublié qu'il n'était pas seulement en charge d'une fin unique, comme de chasser les mouches, mais aussi de tout un ensemble complexe

1. La Fontaine, *Fables*, VIII, 10.

et diffus de fins qu'il lui appartenait d'ordonner dans sa délibération).

L'Ours a négligé d'inclure dans ses prémisses une directive rappelant qu'il n'était pas question de chasser la mouche à tout prix, mais que la fin à atteindre était de chasser la mouche sans porter atteinte au bien-être du dormeur. Et nous ne le laisserons pas s'échapper par un distinguo entre sa « rationalité instrumentale » (qui est excellente tant qu'il s'agit de chasser les mouches) et sa « rationalité en valeur » (qui serait, en bonne doctrine nihiliste, une façon parmi d'autres, et aussi arbitraire que les autres, d'établir un ordre entre diverses fins à poursuivre dans une situation donnée).

Note sur le syllogisme pratique

1. *Qu'appelle-t-on syllogisme pratique ?*

Le terme savant « syllogisme » appelle d'abord une remarque d'ordre philologique. En grec, le mot *sullogismos* ne veut rien dire de plus que « raisonnement ». Comme le note Elizabeth Anscombe, toute forme de raisonnement délibératif sur ce qu'il convient de faire maintenant sera donc appelée « syllogisme pratique ».

Il s'agit des raisonnements qui vont d'un objectif, par l'intermédiaire de plusieurs étapes, jusqu'à l'accomplissement d'une action particulière, ici et maintenant. Par exemple, un médecin aristotélicien veut réduire un abcès. Pour cela, dit-il, il faut produire une certaine complexion du sang. Or on peut y parvenir en appliquant un certain genre de remèdes ; tel médicament est un remède de ce genre. Voici ce médicament – donnez-le-lui¹.

À l'origine de cette expression, il semble y avoir un passage de l'*Éthique* à *Nicomaque* dans lequel Aristote désigne comme « syllogismes pratiques » (*sullogismoî tôn praktôn*) les raisonnements qui ont pour point de départ (*archè*) une proposition du type : « puisque tels sont la fin [*to telos*] et le meilleur [*to ariston*] » (VI, 12, 1144a31 *sq.*). Or ce genre de proposition fournit à la fois le point de départ de la délibération et le terme de l'action (dont elle spécifie l'objectif). D'où la célèbre formule de l'action : l'objet désiré est le point de départ (ou le « prin-

1. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, *op. cit.*, § 42, p. 138.

cipe ») de l'intellect pratique, tandis que le terme final de cet intellect pratique (à savoir l'action qu'il est possible de faire ici et maintenant sur-le-champ) est le point de départ de l'action (*De l'âme*, III, 10, 433a15 sq.).

Par ailleurs, Aristote a développé dans ses *Premiers Analytiques* la théorie logique d'une forme particulière de raisonnement déductif, celle qui repose sur l'utilisation d'un « moyen terme » (comme le terme « homme » dans l'exemple scolaire « tout homme est mortel, tout Grec est homme, ergo tout Grec est mortel »). Dans les langues autres que le grec, c'est à cette forme particulière de déduction que les philosophes réservent le nom de « syllogisme ». Un syllogisme « théorique » ou « spéculatif » (au sens médiéval) est un argument qui fournit la preuve d'une vérité.

Le syllogisme théorique, comme toute inférence théorique, met en évidence la *nécessité* de concéder que la conclusion est vraie dès lors qu'on a accepté les prémisses. La question est alors de savoir s'il est possible qu'un raisonnement pratique ait la même forme logique qu'un syllogisme théorique. Existe-t-il un raisonnement pratique qui soit construit comme l'est le syllogisme qui sert à prouver la *vérité* d'une conclusion ? Un tel raisonnement aurait pour caractéristique de *nécessiter* une action de la part du sujet effectuant ce syllogisme.

Tout le monde reconnaît que l'idée même d'un syllogisme de l'action est d'origine aristotélicienne. Au-delà de ce point, le désaccord commence. Il y a un tel écart entre plusieurs des exemples aristotéliciens d'un raisonnement pratique et ce que la tradition appelle de ce nom qu'un adversaire de l'idée même d'une raison pratique comme Hans Kelsen a pu écrire : « Il est pour le moins douteux qu'il existe dans la logique aristotélicienne quelque chose qui ressemble à un syllogisme normatif ou pratique¹. » Et, en effet, Kelsen appelle syllogisme *pratique* ce que lui-même, après d'autres, désigne comme un syllogisme *normatif*, c'est-à-dire un raisonnement qui entend fonder une « norme

1. Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), trad. O. Beaud et F. Malkani, Paris, PUF, 1996, p. 548.

particulière » en montrant qu'elle est l'application au cas particulier considéré d'une règle ou norme générale. Par exemple :

Tout homme doit dire la vérité.

Je suis homme.

Ergo : Je dois dire la vérité.

D'un point de vue purement formel, la structure d'un tel argument est identique à celle du syllogisme théorique qui appliquerait à un individu particulier une vérité générale. Par conséquent, la conclusion devrait être nécessaire. Or, remarque Kelsen, si l'on considère les exemples que donne Aristote du raisonnement pratique conduisant à l'action, on s'aperçoit que ce ne sont pas des syllogismes puisque la conclusion n'est pas nécessaire. Voici l'un de ces exemples : une fois que l'agent a accepté les prémisses « il faut goûter à tout ce qui est sucré » et « cet aliment est sucré », alors il passe à l'action (*Éthique à Nicomaque*, VII, 5, 1147a29-31). Oui, il passe à l'action s'il en est capable et si rien ne lui fait obstacle, ajoute Aristote. Autrement dit, le passage à l'action ne paraît pas *logiquement* nécessaire.

Si l'on décide que le syllogisme pratique n'est pas ce qu'Aristote appelle *sullogismos tôn praktôn* et dont il donne divers exemples, mais que c'est forcément une inférence qui *prouve* qu'une action est nécessairement faite par l'agent dès lors qu'il a accepté les prémisses, alors Kelsen a raison de dire que les exemples d'Aristote ne sont pas des syllogismes valides. La conclusion ne tient pas dans une décision nécessaire. Kelsen approuve Aristote lorsque ce dernier introduit une restriction : il peut arriver que l'agent ne passe pas à l'action. Il suffit par exemple qu'il n'ait pas envie de manger du sucré. Par des inférences, on peut établir des *vérités* que personne n'avait encore reconnues, mais non des *volontés* que les intéressés doivent nécessairement avoir, et cela qu'ils le veuillent ou non ! Pour sa part, Kelsen voit là une confirmation de sa propre position, qui est de soutenir qu'il n'existe aucune forme de syllogisme pratique qui soit valide et, plus généralement, que la notion de raison pratique repose sur une confusion de la raison avec la volonté.

Ce que Kelsen appelle « syllogisme normatif » se ramène à une application de la règle générale au cas particulier, autrement dit à ce que certains commentateurs anglais d'Aristote désignent comme le *rule-case syllogism*¹. Toute la question est de savoir si un syllogisme normatif est un syllogisme *pratique* dans le sens où la conclusion d'une telle inférence consiste dans une action. Est-ce qu'un raisonnement peut être à la fois *pratique* (c'est-à-dire se conclure par une action sous peine d'incohérence de la part du raisonneur) et *déductif* (comme les inférences théoriques qui permettent d'imposer les conséquences à quiconque a concédé les prémisses) ?

2. La doctrine scolastique du syllogisme pratique

Pierre Aubenque² a fait remarquer que la tradition philosophique n'avait jamais pleinement accepté la doctrine aristotélicienne de la prudence. Dans les écoles scolastiques elles-mêmes, bien qu'elles fussent officiellement aristotéliciennes, on a tiré des textes aristotéliciens une doctrine du « syllogisme pratique » qui offre la particularité de ne pas faire place à la *délibération*, c'est-à-dire à cette forme de raisonnement dont la vertu est la prudence. Aubenque rappelle ainsi comment le syllogisme pratique était expliqué dans ces écoles :

La majeure exprime un principe général (par exemple, la tempérance est une vertu), la mineure subsume le concept de tel acte particulier sous le sujet de la majeure (ceci est un acte de tempérance), la conclusion exprime la décision d'accomplir cet acte. On reconnaît dans cette présentation l'un des traits qui caractérisent le choix : la rencontre et la fécondation mutuelle d'un

1. Contre l'interprétation d'Aristote selon laquelle le vrai raisonnement pratique serait le « syllogisme de la règle et du cas » et non le raisonnement sur la fin et les moyens, voir les arguments avancés notamment par Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 139-143 ; David Wiggins, « Deliberation and Practical Reason » (1975), *Needs, Values, Truth*, *op. cit.* ; Martha Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

2. Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 139-143.

impératif (majeure) et d'un jugement (mineure), l'impératif fournissant la motion et le jugement le point d'application¹.

On retrouve dans cette explication médiévale les grands traits de la doctrine du « syllogisme normatif » qu'évoquait Kelsen pour la dénoncer. Il est donc permis de parler, quand on vise cette conception « normativiste » du raisonnement pratique, d'une *doctrine scolastique* du syllogisme pratique. Elle se caractérise comme une tentative pour exposer dans le vocabulaire aristotélicien des vertus et du syllogisme une doctrine de la loi morale. Le modèle du syllogisme est alors, sur le for extérieur, l'opération du juge, et, sur le for intérieur, l'opération de la *conscientia*.

Comme le souligne Aubenque, la prétention du « syllogisme pratique » conçu, à la manière scolastique, comme une application du principe universel au cas particulier de mon action est de déterminer l'action qu'il est bon de faire *sans passer par une délibération*. Cette dernière n'aurait donc un rôle à jouer que là où nous sommes incertains de ce que nous devons faire : dans le domaine de la rationalité instrumentale (vaut-il mieux aller en métro ou en autobus ?). Or cette idée que la délibération n'a sa place que dans le domaine d'une sagesse inférieure est la contrepartie d'une dégradation philosophique de la notion de *prudence*, laquelle finit par désigner le domaine du calcul des risques, à tel point que certaines compagnies d'assurances en tirent leur nom. Lorsque le devoir commande une action, estime-t-on, délibérer reviendrait à changer une valeur intrinsèque (faire l'action par devoir, par moralité) en une valeur extrinsèque : on se demanderait en somme si faire son devoir est le bon moyen d'arriver à ses fins (un peu comme le commerçant dont parle Kant, qui choisit d'être honnête parce que cela est utile pour se constituer une clientèle fidèle).

La doctrine scolastique du syllogisme pratique comme application de la loi au cas peut-elle se recommander d'Aristote ? Aubenque² a montré comment l'interprétation « intellectua-

1. *Ibid.*, p. 139.

2. *Ibid.*, p. 140-141.

liste » d'Aristote cherche à retrouver chez ce philosophe ce qu'elle croit être la seule « éthique digne de ce nom » : « Reconnaître l'universalité de la loi dans la particularité des actions singulières, telle serait la tâche de toute morale. » Mais une telle interprétation manque l'originalité d'Aristote, à savoir « l'intuition, si étrangère à Platon, d'une dissonance possible entre la fin et les moyens ».

3. *En quoi le raisonnement pratique est-il pratique ?*

Aubenque rappelle dans le texte cité ci-dessus que la notion aristotélicienne de choix préférentiel (*prohairesis*) doit exprimer la rencontre d'une « motion » et d'un « jugement » qui se fécondent mutuellement. Aristote, dans une formule célèbre (*Éthique à Nicomaque*, VI, 1, 1139b5-6) explique que la *prohairesis* est un « intellect désirant » (*noûs orektikos*) ou un « désir intellectuel » (*orexis dianoètikè*). Il importe donc que le syllogisme se termine par le choix d'agir et donc par l'action.

Or la forme de raisonnement qui nous est présentée dans la doctrine scolastique ne semble pas conduire à une quelconque décision. C'est qu'en réalité elle aboutit à une conclusion « théorique », c'est-à-dire à une vérité. Soit l'exemple du raisonnement prenant pour première prémisse « La tempérance est une vertu ». La conclusion qu'un agent tire de cette prémisse appliquée à son propre cas est censée être : « Je dois faire cet acte particulier de tempérance. » Je le dois, c'est bien vrai, dès lors que les prémisses sont vraies, mais le ferai-je ? Cela n'est pas encore tranché. Et, si je peux me poser une telle question, c'est que le syllogisme donné en exemple n'avait rien de pratique : il reste encore à déterminer ce que je ferai, et il y a donc de nouveau matière à délibération.

La rencontre de la « motion » et du « jugement », ou encore de la volonté et de l'intellect, devrait se faire dans le travail de délibération qu'exprime formellement le syllogisme pratique. Pourtant, à suivre la doctrine scolastique, cette rencontre n'a pas lieu dans le syllogisme lui-même, mais en dehors de lui. Une

fois que le raisonnement a fondé sur la règle générale l'obligation de faire telle action particulière dans tel cas particulier, le sujet doit encore *se décider* à remplir son obligation.

Anscombe a fait cette objection à toutes les théories du « syllogisme pratique » qui présentent la conclusion du raisonnement sous la forme d'une conclusion déontique : « Je dois faire telle chose¹. » Bien qu'elle ne le dise pas, elle en a donc contre le « syllogisme normatif » et aussi contre sa version scolastique. Un tel syllogisme, observe-t-elle, n'a rien de pratique, sinon qu'il porte matériellement sur les propriétés d'une action (quels sont mes devoirs ?). Mais, si le syllogisme n'a de pratique que son objet, autrement dit s'il est formellement construit comme une déduction théorique, alors pourquoi le qualifier de pratique ? Du point de vue logique, il n'y aurait pas plus de raison de s'intéresser à la forme du syllogisme pratique qu'à la forme du « syllogisme du pâté en croûte », autrement dit aux syllogismes qui ont pour objet les pâtés en croûte² !

4. Le point de départ d'un syllogisme pratique peut-il être un impératif ?

On remarque un flottement dans la doctrine scolastique du syllogisme pratique telle que la rappelle Aubenque en ce qui concerne le point de départ du raisonnement, à savoir ce qu'exprime la majeure. S'agit-il d'une proposition générale d'ordre éthique et par conséquent d'une vérité à reconnaître (« la tempérance est une vertu ») ? S'agit-il d'un impératif et donc d'un commandement à recevoir ? Peut-être la nécessité d'agir à laquelle doit parvenir le syllogisme normatif tient-elle à ce que le raisonnement part d'un *impératif* et non d'un principe théorique.

Si la première prémisses se présente comme un impératif, il est certain qu'en acceptant cette prémisses, le sujet pratique

1. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, *op. cit.*, § 33, p. 109.

2. *Ibid.*

reconnaît qu'un commandement lui est adressé et accepte de l'exécuter. Oui, mais comment pourra-t-il l'exécuter ? Que demande l'impératif ? Le parallèle entre la déduction théorique et la déduction pratique donne ceci :

(A) Déduction théorique : si tout cygne est blanc et si cet oiseau particulier est un cygne, alors cet oiseau particulier est blanc.

(B) Déduction pratique : si tout acte de tempérance est à faire et si cet acte particulier est un acte de tempérance, alors cet acte particulier est à faire.

Le parallèle fait aussitôt ressortir un contraste entre le côté indiscutable de la déduction théorique et le côté absurde de la déduction pratique. Dès l'instant où un acte particulier se présente comme acte de tempérance, le sujet serait sous l'obligation de l'accomplir. Anscombe a malicieusement illustré l'impossibilité de faire figurer en position de première prémisses un précepte général positif :

Faites tout ce qui permet d'éviter un accident de voiture.

Telle chose permet d'éviter un accident de voiture.

Ergo : Faites cette chose.

Mais « telle chose » sera la première chose venue, par exemple « prendre la première voie privée à gauche et abandonner là sa voiture »¹. Et si quelqu'un est sous l'injonction de faire « tout ce qui permet d'éviter un accident de voiture », il doit saisir *toutes* les occasions qui se présentent de s'y conformer. Supposons qu'il puisse abandonner sa voiture sur une voie privée à gauche et aussi sur une voie privée à droite, non seulement il doit renoncer à la conduire, mais il doit y renoncer des deux façons !

En réalité, conclut Anscombe, « il n'existe pas de règle générale positive de la forme "Faites toujours X" ou "Faire toujours X est toujours bon, requis, convenable, c'est toujours une chose utile, adaptée, etc." (là où "X" décrit une action particulière)

1. *Ibid.*, § 33, p. 111.

qu'une personne saine d'esprit accepterait comme point de départ d'un raisonnement sur ce qu'il faut faire dans un cas particulier¹ ». En dehors des activités purement techniques, celles dans lesquelles il n'y a pas lieu de délibérer, les règles générales sont toujours soumises à une clause restrictive : faites toujours X, à moins bien sûr que les circonstances ne rendent la chose absurde.

Si un impératif positif ne saurait constituer la première prémisses d'un syllogisme pratique, on peut néanmoins concevoir qu'il entre dans la délibération à titre de source du *problème pratique* qui se pose à quelqu'un : sachant que j'ai reçu tel commandement (général) et sachant qu'il est bon ou désirable de l'exécuter au mieux, quelle sera pour moi la meilleure façon de procéder ?

C'est donc seulement sous forme *négative* que les règles générales peuvent s'appliquer à nous dans leur généralité même. Toutefois, un impératif négatif ne conduit pas à agir de telle ou telle manière, mais au contraire à éviter telle ou telle manière d'agir. On peut ici mentionner une remarque de David Wiggins². Un interdit général peut s'appliquer de deux façons à un agent, selon qu'il est compris comme obligation de s'abstenir d'agir ou comme obligation d'agir en s'abstenant. Voici les deux interprétations possibles de l'interdit :

1. *Tu dois t'abstenir de faire l'action A.* Il y a ici obligation de ne pas faire A. Quoi que je fasse, il ne faut pas que ce soit A. Maintenant, supposons qu'il soit désirable, voire obligatoire que je fasse quelque chose (pour empêcher par exemple un malheur de se produire). Le précepte ne me dit pas que faire, il se borne à restreindre le champ des possibles (au cas où je tiens à l'observer dans ma conduite).

2. *Tu dois ne pas faire A.* L'interdit commande ici de faire une action négative. Il m'enjoint de faire l'action *de ne pas faire A.* (On peut penser à l'obligation d'observer un jeûne tel jour,

1. *Ibid.*, § 34, p. 115.

2. David Wiggins, *Ethics : Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, *op. cit.*, p. 278, n. 6.

par opposition à un interdit alimentaire qui commanderait de s'abstenir généralement de telle sorte de viande ou de boisson.)

C'est seulement dans ce dernier cas que la loi dont je tire ma première prémisses me dit *ce que je dois faire*. Dans le premier cas, elle se borne à me dire *ce que je ne dois pas faire*, et c'est pourquoi le sujet qui entend observer fidèlement la loi telle qu'elle lui est communiquée se trouve le plus souvent confronté à un problème pratique. Ce problème est de savoir comment faire pour agir tout en écartant les voies et les moyens frappés d'interdit. Car notre sujet pratique, par hypothèse, n'est pas dispensé d'agir.

5. Remarque sur l'éthique des vertus

Il est remarquable que la doctrine scolastique du syllogisme pratique cherche à présenter les vertus morales (ou vertus « de caractère ») comme des principes déontologiques. Reconnaître que la tempérance est une vertu morale, ce serait approfondir la connaissance de ses *devoirs*. On peut voir dans cette fusion scolastique d'un motif aristotélicien (ce que l'homme de bien manifeste de bon dans ses choix, ce sont ses vertus) et d'un motif stoïcien et patristique (la moralité d'une action consiste dans son accord avec la loi naturelle, expression de la sagesse divine) la source des incohérences qu'a dénoncées Anscombe dans son célèbre article sur la philosophie morale contemporaine¹. On sait que cet article est à l'origine d'un regain d'intérêt chez les philosophes contemporains pour une éthique des vertus. Pourtant, on retrouve dans certaines des doctrines présentées sous ce nom un même alliage incohérent. Wiggins reproche à l'école contemporaine dite de l'« éthique des vertus » (*virtue ethics*) de chercher à se « coordonner », comme il dit², avec les deux doctrines déontologiques modernes, c'est-à-dire

1. Elizabeth Anscombe, « Modern Moral Philosophy » (1958), *Ethics, Religion and Politics*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1981.

2. David Wiggins, *Ethics, op. cit.*, p. 264.

de chercher à trouver dans la notion de *vertu* morale l'équivalent de ce que le kantien trouve dans l'idée d'une *volonté autonome* et de ce que l'utilitariste trouve dans l'idée d'une *satisfaction du plus grand nombre d'individus*. C'est là présenter de manière complètement faussée le rôle du concept de vertu dans l'appréciation d'une action. Un sujet pratique dont le raisonnement est authentiquement délibératif ne se demande pas : que dois-je faire pour être vertueux, autrement dit qu'est-ce que l'idéal de la vertu me commande de faire ? Il ne cherche pas à extraire du concept de telle vertu une règle générale de conduite qu'il s'agirait d'appliquer à son propre cas. Par exemple, le sujet pratique ne se pose pas la question de savoir ce qui est exigé de lui par la vertu ou par l'idéal d'un homme courageux. Du point de vue éthique qu'introduit le concept d'une vertu de courage, l'homme qui affronte un danger est devant un problème *pratique* : quelle est la bonne manière de sortir de la situation dangereuse ? Fera-t-il preuve dans son choix d'un caractère courageux ? Il y a diverses erreurs pratiques possibles dans le choix qui est à faire, et nous appelons *courageux* celui qui est capable d'agir au mieux dans la situation périlleuse où il se trouve, celui qui est capable de reconnaître tel danger particulier pour ce qu'il est (au lieu de l'appréhender de travers, que ce soit par couardise ou par témérité) et d'agir en conséquence.

6. Comment la volonté contribue-t-elle à la délibération ?

La question que pose le concept même d'un raisonnement pratique était : comment un raisonnement peut-il être *pratique* au sens où l'entend Aristote, c'est-à-dire au sens où le sujet qui raisonne *tire la conclusion de son raisonnement en agissant* ? Il faut bien sûr pour cela qu'il y ait quelque chose de pratique dans le *point de départ* (ou *archè*) du raisonnement. Telle serait peut-être la version aristotélicienne de la « loi de Hume » : d'une simple description des faits, d'une description qui mettrait tout ce qui peut arriver sur un pied d'égalité du point de vue de la valeur, on ne peut rien tirer quant à ce qu'on *doit* faire. Et, ici, le

verbe « doit » doit lui-même s'entendre au sens ordinaire et non dans un sens spécial (le « doit » moral) dont parlent les philosophes de la morale¹. Ce « doit » n'exprime rien d'autre que le gérondif de la chose qui *est à faire*, du *faciendum*. (Parmi les raisons qui font qu'une chose est à faire, il peut bien sûr y avoir telle ou telle obligation à laquelle le sujet se reconnaît soumis.)

La théorie normativiste a cherché à donner un caractère pratique au point de départ en le formulant comme un impératif. Nous avons vu pourquoi cette solution n'est pas satisfaisante. Le point de départ du raisonnement doit avoir une certaine généralité (sinon il n'y aurait pas lieu de délibérer), de sorte que l'impératif ne peut communiquer qu'une instruction générale : il revient alors à l'agent de se demander quand et comment l'appliquer de façon judicieuse. Cela supposait, bien entendu, que l'agent *consente* à l'appliquer. Ce qui pose le problème de la place de la *volonté* du sujet dans le raisonnement.

Le point de départ de toute délibération, c'est la chose voulue ou désirée. L'exemple du médecin que donne Aristote dans la *Métaphysique* (VII, 7, 1032b7-10) fait bien ressortir que la structure de l'inférence pratique est celle de l'action intentionnelle. Le médecin part de ceci : comment guérir le malade ? Il répond : en le réchauffant (en vertu d'une équivalence contingente – dans le cas présent, c'est la même chose de réchauffer le malade et de le guérir). Comment le réchauffer ? Il répond : dans le cas présent, en le frottant. Comment le frotter ? En faisant *ceci* (et c'est ici que le médecin conclut son raisonnement en passant à l'action). D'où la formule : le point de départ de tout le raisonnement, c'est la chose voulue, c'est-à-dire justement le terme de l'action, tandis que le point de départ de l'action, c'est le point déterminé au terme du raisonnement. Cette formule ne communique pas une découverte sur la psychologie de l'agent rationnel, sur la technique qu'il utilise. Elle dit *ce que c'est* pour un sujet pratique que de délibérer, ou encore elle dit *ce que nous appelons* raisonner pour déterminer quoi faire.

1. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, *op. cit.*, § 35, p. 118.

Toute cette analyse est donnée à la troisième personne. Nous *expliquons* comment procède le médecin. Nous l'expliquons en lui attribuant un but (ce qu'il veut) et une perception de la situation (ce qu'il croit). De là l'idée assez commune selon laquelle l'explication d'une action par un syllogisme pratique fait appel à une psychologie empiriste. L'action résulterait d'une dynamique déclenchée par des causes mentales, les unes d'ordre appétitif, les autres d'ordre représentatif.

Mais qu'en est-il lorsque le raisonnement est formulé comme authentique raisonnement pratique, c'est-à-dire *en première personne* ? Car c'est seulement en première personne que ce raisonnement est pratique. Les raisons que j'ai de faire quelque chose doivent être *mes* raisons, des raisons que je reconnais et sur lesquelles je me fonde. Lorsque nous commentons la conduite du médecin, nous disons : il frotte le malade parce qu'il veut le guérir. Mais le médecin, lui, ne se dit pas : je veux guérir le malade, voici un moyen de le guérir, donc... Car, dans la bouche du médecin, un « Je veux ceci » ne serait qu'une constatation psychologique et n'aurait pas la force d'une raison d'agir. Si le médecin disait « Je veux guérir le malade, donc je vais le frotter », il parlerait de lui-même comme de quelqu'un dont il chercherait à prévoir les mouvements. Le point de vue de l'observateur aurait été substitué au point de vue de l'agent. Il faudrait alors comprendre « Je veux guérir le malade donc je vais (probablement) le frotter », et non pas « Je décide de le réchauffer en le frottant ». On pourrait donc dire que la psychologie empiriste du raisonnement pratique change le sujet qui raisonne en un observateur du jeu de ses facultés mentales.

Le rôle de la volonté dans la délibération est bien de fournir le motif sans lequel le raisonnement n'aboutira à rien d'autre qu'à une opinion sans suite pratique, comme lorsqu'on juge que la ville qu'on traverse au cours d'un voyage est très plaisante et que ce serait bien agréable de s'y établir (sans avoir du tout l'intention de mettre à exécution cette idée). Toutefois, il faut s'entendre sur la manière dont la volonté fournit ce motif. Le fait d'avoir certains désirs ne fournit encore aucune *raison d'agir* dans un sens ou dans l'autre. Le sujet peut en effet juger que ce n'est pas du tout le moment de donner satisfaction à tel ou tel de ses appétits.

Si le raisonnement pratique est celui qui se termine par une action, c'est que les prémisses sont, comme l'écrit Anscombe, « en service actif¹ ». Autrement dit, l'exercice rationnel auquel se livre le sujet qui délibère est lui-même une *activité dotée d'une finalité*. L'activité de délibérer est ordonnée à une fin, qui est de parvenir à spécifier une chose qu'il est possible de faire maintenant pour arriver au but qui a été fixé (et non pas forcément la chose, l'unique chose, la seule chose qu'il serait possible de faire et qui doit être faite si le but doit être atteint). Sarah Broadie a proposé une image éclairante du rôle respectif que jouent l'intellect et le désir dans la production de l'action². L'homme qui délibère est comme un patient qui se rend chez son médecin pour se faire prescrire un remède. Le rôle de la volonté pourrait être figuré par un formulaire imprimé d'ordonnance médicale qui comporterait un blanc à faire remplir par le médecin traitant. Lors de la consultation, l'homme de l'art (qui figure ici le rôle de la raison pratique) remplit ce blanc. Le fait que son patient lui a remis le formulaire en vue de se le faire remplir signifie que la volonté accepte d'avance l'ordonnance qui sera donnée par le médecin. C'est ainsi que la rencontre de la volonté et de la raison pratique s'opère *dans le raisonnement lui-même*, ce qui explique que ce soit en agissant que le sujet délibérant tire les conséquences de ses prémisses, dès lors qu'elles sont « en service actif ».

Selon cette comparaison, la raison est *pratique* à la façon dont un médecin exerce une fonction de *prescription*. Cette image suggère que nous pourrions, pour expliquer comment la raison peut être pratique, exploiter une finesse de la langue française que Littré explique ainsi à l'article « Ordonner » de son *Dictionnaire* :

ORDONNER, COMMANDER. Étymologiquement, ordonner, c'est mettre par arrangement, commander, c'est transmettre un mandement. Mais l'usage a singulièrement rapproché le sens de

1. *Ibid.*, § 33, p. 112.

2. Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 217.

LE RAISONNEMENT DE L'OURS

ces deux verbes. Toutefois, on apercevra des traces de la signification dans cet emploi : le médecin ordonne les remèdes, il ne les commande pas au malade ; le médecin ordonna au malade de prendre un purgatif, et non le lui commanda. Réciproquement, on commande un ouvrage à un artisan, mais on ne le lui ordonne pas.

Selon cette distinction, on peut comprendre comment la raison peut être pratique sans pour autant se métamorphoser en volonté : les jugements pratiques qu'elle émet ne sont pas des *commandes*, ce sont des *ordonnances*.

Philosophie historique

Le présent, l'actuel, le simultané et le contemporain*

Les deux conceptions du présent

Du point de vue du philosophe, il y a au moins deux grandes conceptions possibles du contemporain.

La première conception est fournie par la philosophie de l'histoire. Le contemporain est un âge. Il en va ici comme dans les programmes d'histoire qui incluent, dans une dernière partie, l'étude de l'époque moderne et contemporaine : le « monde contemporain » apparaît comme la pointe avancée du « monde moderne ». Le contemporain est alors ce qui se fait de plus moderne dans le moderne, ce qui passera, au moins pour un temps, pour le *nec plus ultra* de la modernité, puisque c'est le présent le plus récent. On peut parler dans ce cas d'une conception *époque*¹ du contemporain, car, dans ce cas, la grande question que l'on voudra poser au sujet du contemporain sera : qu'est-ce qui est de notre époque et qu'est-ce qui n'en est pas ? Qu'est-ce qui, aujourd'hui, appartient vraiment à notre présent, et

* Exposé introductif au colloque de l'École des hautes études en sciences sociales « La contemporanéité en question » (Toulouse, 7 et 8 avril 1995). Première publication sous le titre « Qu'est-ce qu'être contemporain ? », *Le Genre humain*, n° 35, « Actualités du contemporain », hiver 1999-printemps 2000, p. 21-32.

1. Les phénoménologues ont forgé l'adjectif « époqueal » sur le mot grec ἐποχή, époque.

qu'est-ce qui appartient encore à notre passé ? Dans la conception énochale, la contemporanéité est traitée comme une sorte de concitoyenneté d'époque : de même que des compatriotes sont du même pays, des contemporains sont du même temps historique. Dès lors, si être le contemporain de quelqu'un ou de quelque chose veut dire avant tout : être du même temps, appartenir au même âge ou à la même division du temps universel en époques, la question sur le contemporain va nous orienter vers la recherche de traits communs à tout ce qui appartient à une époque, la nôtre. La contemporanéité sera la quintessence de la modernité, elle-même comprise comme l'essence commune que partagent les phénomènes historiques des temps modernes.

La seconde conception est fournie par une réflexion sur l'idée de temps. Toutes les philosophies du temps nous mettent en garde contre l'assimilation du temps à une quatrième dimension des choses, donc à une sorte d'espace vide qui serait donné d'avance, un espace dans lequel les événements viendraient se loger, jour après jour. Cette représentation naïve du temps retient l'idée d'un ordre de succession entre les événements, mais elle laisse échapper l'idée qui doit commander toute compréhension du rapport temporel, à savoir l'idée de *changement*. Là où rien ne change, il n'y a pas de temporalité. C'est en effet la notion de changement qui impose de concevoir quelque chose comme un écart temporel ou une différence des temps entre plusieurs états du monde. Le temps est l'ordre dans lequel se font les changements, ordre permettant d'opposer ce qu'il y avait *avant* et ce qu'il y a *après*.

Si l'on demande une notion du contemporain à une philosophie du temps, on concevra le contemporain comme un concours entre plusieurs changements actuels. Être des contemporains, ce sera partager la même *actualité historique*. Dans le langage ordinaire, l'actualité est comprise

dans le sens des journalistes : elle est ce dont il est question dans les journaux. Pour un peu, on dirait qu'être actuel c'est « faire l'actualité », c'est-à-dire figurer autant qu'on peut dans « les actualités ». Mais cette compréhension de l'actualité est trop courte. Le concept d'actualité est un concept modal : l'actuel se définit par un contraste avec le potentiel ou le possible. L'actualité n'est pas avant tout ce dont il est question dans les journaux, elle est ce qui se produit effectivement, et ce qui est en train de nous affecter, *même si* les journaux omettent d'en parler. Vu le rôle que va jouer la notion d'actualité dans cette seconde conception du contemporain, on pourra parler d'une compréhension *modale*, par opposition à la compréhension *epochale*.

Comme il n'est pas question de développer ici ces deux conceptions du contemporain dans un exposé en bonne et due forme, je me bornerai à les illustrer en présentant quelques remarques sur un passage des *Mémoires d'outre-tombe*. Chateaubriand, après avoir relaté les épisodes des journées de Juillet 1830, conclut par un chapitre de réflexion sur ces événements qui a pour titre ce futur remarquable : « Ce que sera la révolution de Juillet ». Voici le premier paragraphe de ce chapitre :

J'ai peint les trois journées à mesure qu'elles se sont déroulées devant moi ; une certaine couleur de contemporanéité, vraie dans le moment qui s'écoule, fautive après le moment écoulé, s'étend donc sur le tableau. Il n'est révolution si prodigieuse qui, décrite de minute en minute, ne se trouvât réduite aux plus petites proportions. Les événements sortent du sein des choses, comme les hommes du sein de leurs mères, accompagnés des infirmités de la nature. Les misères et les grandeurs sont sœurs jumelles, elles naissent ensemble ; mais quand les

couches sont vigoureuses, les misères à une certaine époque meurent, les grandeurs seules vivent. Pour juger impartialement de la vérité qui doit rester, il faut donc se placer au point de vue d'où la postérité contempera le fait accompli¹.

La couleur de contemporanéité

Chateaubriand fait appel à une analogie picturale pour opposer le récit partial d'un historien du présent au récit impartial d'un historien du fait accompli. L'image d'une « couleur de contemporanéité » évoque un effet d'ensemble, quelque chose comme une lumière générale du tableau. En termes de poésie littéraire, on dirait que la différence est dans la forme de présentation des événements. L'historien du contemporain ne peut pas avoir un « style élevé ». Le style d'un récit qui présente les événements dans la couleur de la contemporanéité est forcément un « style bas ». L'histoire contemporaine n'a pas la vérité d'un drame universel ou d'une tragédie, elle a la vérité d'une comédie humaine.

Loin de réclamer pour son récit l'autorité privilégiée du témoin ou de l'acteur, Chateaubriand marque l'infériorité de l'histoire du présent sur l'histoire du passé. L'historien du présent raconte les choses telles qu'elles naissent, donc dans un mélange de misère et de grandeur. La postérité, elle, pourra se permettre de ne pas retenir dans son tableau du fait accompli ce que Chateaubriand appelle un peu plus loin « les mesquineries de caractère et d'action ». Du point de vue de la postérité, on n'aperçoit que les significations majestueuses des événements.

1. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, éd. P. Clarac, Paris, Le Livre de poche, 1973, t. III, p. 249-250.

Le témoin, trop proche de ce qui vient de se produire, en cherche les causes dans les événements eux-mêmes. Il n'aperçoit donc qu'une affaire embrouillée, une conjonction confuse où les traits héroïques des uns se mêlent aux erreurs ou aux lâchetés des autres. Chateaubriand explique alors que le moteur des événements doit être cherché plus loin.

Ne cherchons pas si près de nous le moteur d'un mouvement placé plus loin : la médiocrité des hommes, les frayeurs folles, les brouilleries inexplicables, les haines, les ambitions, la présomption des uns, le préjugé des autres, les conspirations secrètes, les ventes, les mesures bien ou mal prises, le courage ou le défaut de courage ; toutes ces choses sont les accidents, non les causes de l'événement. Lorsqu'on dit que l'on ne voulait plus des Bourbons, qu'ils étaient devenus odieux parce qu'on les supposait imposés par l'étranger à la France, ce dégoût superbe n'explique rien d'une manière suffisante¹.

Quand Chateaubriand oppose la partialité du témoin à l'impartialité de la postérité, il fait ressortir une différence majeure entre le point de vue de la contemporanéité et le point de vue de la postérité. Cette différence est affective plutôt que cognitive. Le point décisif n'est pas que la postérité soit plus savante. Évoquer les petites choses humaines, les mesquineries de caractère et d'action, c'est faire état de tout ce qui a irrité le chroniqueur. Or on ne peut être irrité ou agacé que par des circonstances ou des faits actuels. Ainsi, la « couleur de contemporanéité » tient d'abord aux passions de l'historien du présent, passions qu'il partage avec les acteurs. Cela veut dire qu'il y a une modalité affective propre au contemporain. Les passions éprouvées

1. *Ibid.*, p. 251-252.

par les acteurs sont des passions des contemporains, car ces passions naissent de ce que l'affaire n'est pas encore décidée, de ce que les événements en cours ne sont pas encore un fait accompli.

Dans la classification traditionnelle des passions, il est trois affects qui sont formellement orientés vers ce qui est présent, vers l'actuel, et non plus vers le possible ou le révolu : ces affects sont la *colère*, la *délectation* et la *douleur*. Le passé peut être *regrettable* ou *mémorable*. Le futur peut être *désirable* ou *redoutable*. Du point de vue affectif, le contemporain se signale par son caractère *irritant*, *douloureux* ou *délicieux*.

La légende

On pourrait croire que Chateaubriand, ayant opposé la vérité passagère de l'histoire vécue à la vérité immuable de l'histoire définitive, jugerait devoir s'en remettre à la postérité pour décider du sens des journées de Juillet. Il n'en est rien.

Chateaubriand, qui vient d'avouer la partialité et l'insuffisance de perspective du témoin, n'hésite pas à annoncer *ce que sera* la révolution de Juillet pour la postérité. Nous assistons donc sous sa plume à une métamorphose de l'événement par l'opération d'une transition du style comique au style élevé.

La métamorphose consiste à inclure la partie dans le tout, les minutes dans les journées, les journées dans le siècle, l'histoire de France dans l'histoire de l'humanité. En voici un échantillon :

Les conséquences de la révolution de Juillet seront mémorables. Cette révolution a prononcé un arrêt de mort contre tous les trônes ; les rois ne pourront régner aujourd'hui que

par la violence des armes ; moyen assuré pour un moment, mais qui ne saurait durer : l'époque des janissaires successifs est finie¹.

Le passage de la vérité passagère à la vérité immuable est assuré par un procédé de présentation qui donne à l'événement singulier – une émeute qui se produit ici et maintenant – la valeur d'un événement universel, d'un événement dans lequel se joue le destin de tous. Ce qui arrive en France intéresse le monde entier. Lorsque le monarque héréditaire est renversé en France, toutes les monarchies sont atteintes. Comme le dit encore Chateaubriand : « Je l'ai déjà dit et je ne saurais trop le répéter, toutes les royautés mourront avec la royauté française². »

Que sera la révolution de Juillet ? Que seront « les provenances futures des trois journées³ » ? Chateaubriand répond à ces questions. Oui, mais nous nous demandons pour notre part : *quand* sera-t-elle ce que Chateaubriand annonce qu'elle sera ? Quand sommes-nous décidément *après* l'événement ? Qui est la postérité ? Si la postérité commence dix ans après les faits, nous restons dans l'histoire politique. Mais un tel délai suffit-il à passer du particulier à l'universel, de la monarchie française à l'idée monarchique ? Il semble bien que le récit écrit dans le style élevé doive se faire du point de vue d'un *jugement dernier*. Chateaubriand lui-même paraît hésiter. Il voudrait pouvoir saisir un dessein providentiel sans pour autant sortir d'une vision historique. Son embarras est celui de toute recherche d'une signification « historico-mondiale » (*weltgeschichtlich*) des événements. Ainsi écrit-il :

1. *Ibid.*, p. 251.

2. *Ibid.*, p. 254.

3. *Ibid.*

Thucydide et Tacite ne nous raconteraient pas bien les événements des trois jours ; il nous faudrait Bossuet pour nous expliquer les événements dans l'ordre de la Providence ; génie qui voyait tout, mais sans franchir les limites posées à sa raison et à sa splendeur, comme le soleil qui roule entre deux bornes éclatantes, et que les Orientaux appellent l'*esclave* de Dieu¹.

Mais, si nous devons juger des choses du point de vue d'un jugement ultime, nous adoptons, bon gré mal gré, la perspective d'une histoire légendaire ou d'une histoire sacrée, au moins dans le sens suivant : quelque chose qui vaut pour l'humanité tout entière, celle d'hier et d'avant-hier comme celle de demain et d'après-demain, se joue dans l'instant présent, cet instant où nous sommes et dont la signification dépend de nous, de notre sursaut ou de notre conversion. On ne peut alors éviter de rencontrer les paradoxes de la contemporanéité qui ont été relevés par Kierkegaard dans *Les Miettes philosophiques*².

Dans ce livre, Kierkegaard commente la parole « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (Jean, 20,29). Pour cela, il compare deux types d'événements. Le premier événement appartient à l'histoire profane : c'est, par exemple, une grande fête donnée par un empereur. Le second événement appartient à une histoire surnaturelle : c'est, par exemple, à tel moment de l'histoire des hommes, l'incarnation du dieu sauveur. L'un et l'autre événement ont lieu dans l'histoire, et donc en présence de contemporains qui vont les raconter tels qu'ils les ont vus. Mais seul le contemporain de l'événement profane possède un privilège sur les générations de la postérité : c'est lui qui a été

1. *Ibid.*, p. 251.

2. Søren Kierkegaard, *Les Miettes philosophiques*, trad. et préface P. Petit, Paris, Seuil, 1967, p. 116.

invité et qui a assisté à la fête de l'empereur, c'est lui qui a pu en goûter les plaisirs, c'est lui qui a vu et qui a entendu, ce n'est pas nous. En revanche, dans le cas d'un événement qui consiste dans une irruption de l'éternel dans le temps, ou du divin dans l'humain, le contemporain immédiat n'a rien vu de plus que nous, nous qui n'avons pas matériellement assisté à l'événement sacré (mais qui pouvons y croire). Quand l'événement considéré est un événement décisif pour tous, il n'est de contemporains qu'indirects.

En bon critique de l'hégélianisme, Kierkegaard fait donc remarquer que les événements épiques, les événements de portée historico-mondiale, n'ont pas de témoins. Dès qu'un événement compte, il se produit en l'absence de contemporains, au sens littéral du terme. Pour les choses vraiment décisives, il n'y aurait donc pas de contemporanéité à proprement parler. Pour le dire autrement, la relation de chacun à l'événement historique décisif passe par l'intermédiaire d'une interprétation, laquelle repose à son tour sur la libre décision de croire dans le sens invisible de l'événement d'apparence humaine. L'instant décisif est en réalité l'instant qui est *interprété* par quelqu'un comme décisif. Kierkegaard a donc formulé ce que l'on appellerait aujourd'hui un paradoxe herméneutique : précisément parce que l'événement décisif est un instant du temps où se décide le sens de ce qui s'est produit ou se produira en tout temps, personne n'en est vraiment le contemporain. C'est pourquoi il y a une équivalence herméneutique du premier témoin, celui qui a assisté à l'événement historique, et du simple lecteur des récits laissés par les témoins humains. Déjà le premier témoin, s'il a assigné quelque signification que ce soit aux événements auxquels il s'est trouvé mêlé, a dû les interpréter.

Les contemporains ont assisté aux événements de notre passé, mais ils n'ont pas de privilège sur nous pour ce qui est du *sens* de ces événements. Nous donnons un sens à ces

événements en disant ce qu'ont été, pour nous, ces événements. Eux-mêmes leur ont donné un sens en décidant de ce que ces événements devaient être un jour pour nous. C'est exactement ce que fait Chateaubriand quand il parle de ce que sera la révolution de Juillet pour la postérité. Le contemporain qui assigne un sens à ce qu'il a vécu est quelqu'un qui fait une hypothèse risquée sur ce que sera le jugement de la postérité. Il a donc, par rapport à l'événement, le statut de celui qui vient après les faits : bien qu'il ait été l'acteur des événements, il en parle comme le ferait un interprète ultérieur. Les événements sont, pour lui aussi, un « texte » qu'il reçoit et dont il nous offre sa « lecture ».

Les anciens et les modernes

Ce qui élève les émeutiers de Juillet au-dessus d'eux-mêmes, ce qui fait qu'on oubliera plus tard leurs faiblesses et leurs mesquineries, c'est qu'ils sont le parti du nouveau contre le parti de l'ancien. Une *philosophie politique de l'histoire* fournit ici le principe de sélection : parmi les acteurs, certains sont plus *présents* que d'autres parce qu'ils ont l'avenir pour eux, alors que les autres s'efforcent en vain de prolonger un passé qui est déjà révolu.

On voit la limite de toute interprétation de l'histoire selon le *topos* du nouveau opposé à l'ancien (du nouveau régime contre l'ancien régime, de l'homme nouveau contre l'homme ancien). Cette interprétation est appliquée à des acteurs qui sont présents ensemble sur la scène et qui, à ce titre, y sont au même titre des contemporains. Sur la scène, il n'y a pas des gens d'autrefois et des gens de demain, mais seulement des gens d'aujourd'hui. Les deux partis qui s'opposent sont, de ce fait même, contemporains. C'est l'historien du présent qui décide que, en fin de compte, parmi ces partis contemporains, il en est un dont la pré-

sence est anachronique : le parti des gens qui, comme Don Quichotte, se sont trompés d'époque.

Il y a plus grave. La division de l'ancien et du moderne n'a de valeur que si elle se présente comme une division exhaustive et sans reste. Or il y a un reste. Ce reste est d'abord apparu comme étant inclassable : à côté de l'ancien (païen) et du moderne, il y avait les choses qui ont eu lieu *avant l'ancien* (l'archaïque) et celles qui ont lieu *ailleurs* que dans l'histoire marquée par cette révolution de l'ancien en nouveau (l'exotique).

On pense ici à ce que le Douanier Rousseau déclarait un jour à Picasso : « Nous sommes les deux plus grands peintres d'aujourd'hui, toi dans le genre égyptien et moi dans le genre moderne. » Il va de soi que la peinture de Picasso échappe à une antithèse de l'ancien et du moderne. Le langage de l'avant-garde, dans les arts comme d'ailleurs en politique, a permis de masquer quelque temps cette contradiction. Selon cette vue héroïque du progrès dans les styles, l'originalité de Picasso tiendrait à ce qu'il se trouverait à *la pointe* d'un mouvement général. Il aurait été plus vite et plus loin dans une direction qui est celle de tous. Cette façon de voir laisse de côté ce qu'il y a de juste dans le jugement du Douanier Rousseau : du point de vue d'une conception progressiste de l'histoire de la peinture, les toiles de Picasso ont quelque chose d'ancien, voire d'archaïque, elles tirent une partie de leurs effets de la façon dont elles combinent le modernisme avec des emprunts faits à diverses traditions anciennes ou exotiques.

En réalité, dès le romantisme, on assiste à une invention de formes qui sont mixtes, qui expriment une interaction des cultures modernes avec les cultures traditionnelles, ou du moins avec ce qui en est reçu. Comment se font les emprunts, les mélanges, les combinaisons, les assemblages composites ? C'est assurément l'une des questions majeures du contemporain.

L'actualité historique

Jusqu'ici, j'ai surtout considéré une relation spécifique de contemporanéité, celle qui caractérise un récit contemporain de son objet. Mais ce n'est là qu'un cas particulier de contemporanéité. Il convient de considérer aussi la relation que peuvent avoir deux activités quelconques. Qu'est-ce qui est attaché au fait que ces activités aient lieu en même temps ou qu'elles soient contemporaines ?

On peut rappeler une remarque d'Aristote sur la différence sémantique entre les noms et les verbes¹ : le mode de signification des noms est indifférent au temps, alors que le mode de signification des verbes exige une qualification temporelle. Le nom « Napoléon » signifie aujourd'hui très exactement ce qu'il signifiait hier, et il en sera de même demain. En revanche, il a été vrai, mais il ne l'est plus, que Napoléon part pour l'Égypte ou qu'il passe la nuit à la Malmaison.

Il s'ensuit que l'emploi de l'adjectif « contemporain » pour qualifier des personnes qui vivent à la même époque n'est pas le sens dont il faut partir. Ces personnes ne sont des contemporains qu'en un sens second et dérivé. Les gens d'aujourd'hui sont des contemporains parce qu'ils exercent leurs activités en même temps. Ils sont des contemporains parce que leurs activités sont contemporaines. Pour décrire le contemporain, il faut donner non pas une liste de noms, mais un état des lieux, un état des procès en cours, et surtout un état du concours de ces procès, de la façon dont ils se combinent ou dont ils se contrarient.

La chronologie ne définit qu'une contemporanéité indifférente. Si deux activités n'ont d'autre point commun que de se produire en même temps, elles peuvent bien être

1. Aristote, *De l'interprétation*, 16b6.

qualifiées de contemporaines. Mais où sont-elles contemporaines ? Elles le sont dans la *représentation* que nous pouvons nous en faire. Il n'en résulte rien pour l'une ou pour l'autre. Pour avoir une relation de contemporanéité qui soit réelle, il faut que le fait d'avoir lieu en même temps ait une chance d'affecter la façon dont ces activités se déroulent, leur déroulement et leurs résultats. Il faut donc que la relation de contemporanéité entre elles soit elle-même un fait historique. Et c'est ici que nous arrivons à la notion d'une actualité historique.

Ce qui rend réellement contemporaines des activités disparates, indépendantes, dispersées à la surface de la terre, ce n'est pas la chronologie abstraite. C'est la commune actualité. Or l'actualité historique consiste dans le concours historique des procès en cours, source d'interférences mutuelles. Les activités contemporaines sont contemporaines parce que le fait de se produire en même temps leur impose de *concourir*, dans tous les sens du mot. Leur concours peut prendre la forme d'une concurrence (autour des ressources finies de ce monde) ou d'une coopération. C'est pourquoi chacune d'elles participe à l'actualité historique de l'autre. De ce point de vue, le contemporain se présente d'abord comme le jeu d'ensemble des activités qui, parce qu'elles se produisent en même temps, se contraignent ou se renforcent les unes les autres.

J'en arrive ainsi à une notion de la contemporanéité qui est plus riche que celle de la simple simultanéité. Considérons la relation de contemporanéité entre divers auteurs de livres. Qui est ici mon contemporain ? On dira : sont des contemporains les auteurs qui écrivent des livres en même temps. Pourtant, du point de vue de l'interférence des activités, celui qui écrit son texte alors que j'écris le mien, et qui publie son livre au moment où je publie le mien, cet auteur n'est mon contemporain que par rapport à des tiers. Nous sommes contemporains en ce que nous nous disputons

une ressource qui existe en quantité limitée, l'attention du public et l'espace de la librairie. Mais, du point de vue du concours des activités elles-mêmes, mon contemporain n'est pas l'auteur qui écrit en même temps que moi, c'est celui qui a publié son livre juste avant moi. L'auteur qui publie son livre en même temps que moi l'a publié trop tard pour que je puisse en tenir compte : il n'est donc *pas encore* un contemporain dont les vues auront pu affecter le contenu de mon propre livre.

De même, du point de vue d'un échange de vues, le contemporain n'est pas celui qui parle en même temps que moi, et qui dès lors ne m'écoute pas. Ce dernier n'est mon contemporain que parce qu'il risque de couvrir ma voix. Je trouve plutôt mon contemporain dans le partenaire d'une conversation, dans la personne qui me parle tandis que je l'écoute, celle à qui je puis également répondre *sur-le-champ*. Il faut évidemment souligner cette précision d'immédiateté : *sur-le-champ*, sans délai, donc avec la possibilité d'une relance de la conversation, d'une réplique. Sinon, on retomberait dans le paradoxe herméneutique d'une abolition de la contemporanéité. Si les contemporains étaient *déjà* des successeurs, les successeurs pourraient bien se présenter comme étant *encore* des contemporains (à condition de préciser : des contemporains indirects). S'il suffisait de lire un livre pour avoir affaire à un contemporain, je pourrais me proclamer le contemporain de tous les écrivains. Mais il va de soi qu'il s'agira d'une contemporanéité très spéciale, d'une contemporanéité herméneutique, donc finalement d'une relation entre moi-même et moi-même à l'occasion d'un texte. Dans un dialogue avec mon contemporain Platon, c'est moi qui donne les réponses aux questions que je lui pose, et c'est encore moi qui rédige les questions qu'il me pose. Un tel « dialogue » herméneutique a pour scène un espace égologique.

Dans ce qui précède, j'ai soutenu deux idées.

D'abord, le contemporain n'est pas une propriété, une qualité ou un ensemble de qualités qu'on pourrait espérer fixer dans un type idéal. Toutes les tentatives pour définir un archétype de notre contemporain participent de l'erreur selon laquelle il y aurait une essence historique commune à tous les acteurs présents sur la scène. L'erreur n'est pas de croire qu'il y ait bien des points communs aux acteurs historiques, elle est de croire que ces points communs pourraient composer leur modernité. Mais il y a de tout sur la scène : du traditionnel, du moderne, du très ancien, voire de l'archaïque, du très nouveau, et surtout beaucoup de mélange. Le contemporain est plutôt une relation entre tous les ingrédients de l'actualité. Une première question à poser sur la réalité contemporaine est celle de savoir comment se font ces mélanges, et si les formes composites qu'ils produisent sont intelligibles dans le cadre des catégories intellectuelles héritées de notre tradition.

Ensuite, la contemporanéité n'est pas avant tout une relation entre des personnes ou entre des objets historiques. La relation de contemporanéité est une relation entre des procès, entre des changements, entre des activités : elle est donc à concevoir comme un concours temporel de ces procès ou des activités. S'il en est ainsi, la grande question n'est pas celle des traits épochaux du moderne avancé. Il ne s'agit pas de chercher quelque chose comme un portrait-robot du suprêmement moderne. La grande question est plutôt de savoir dans quelles conditions se fait, pour nous, dans le monde qui est le nôtre, le concours temporel des différents changements en cours et des différentes actions engagées qui composent notre actualité.

Il y a donc lieu de renverser le jugement de Chateaubriand. Il y a une vérité de la « couleur de contemporanéité », vérité qui tend à se perdre dans les grandes fresques historiques. Cette vérité cohabite bien sûr avec

l'inévitable partialité du témoin, que manifestent les sentiments qu'éveillent en lui les événements. Pourtant, les passions du contemporain ne sont pas à mettre au compte des misères de la condition humaine. Ce sont les passions d'un acteur qui est plongé dans des événements pour lui actuels. Un tel acteur ne peut pas méconnaître entièrement le caractère contingent et mélangé de toute actualité historique. S'il se montre réjoui ou s'il se montre irrité par la tournure que prennent les choses autour de lui, ce n'est pas forcément parce qu'il en reste au petit côté de l'histoire. C'est aussi parce qu'il n'a pas eu encore le temps de convertir le fait s'accomplissant en un fait accompli. Pour lui, il y a dans les événements non pas des accidents masquant la marche providentielle des choses, mais des occasions perdues qui auraient pu être saisies (ce qui est agaçant, voire franchement irritant), et aussi des occasions qui ont été saisies alors qu'on aurait pu les manquer (ce qui est réjouissant). La postérité est sans doute mieux placée pour apprécier les causes et les conséquences d'un événement. Mais elle succomberait certainement à une illusion rétrospective si elle croyait pouvoir assigner la contingence des événements, évidente pour les contemporains, à une qualité passagère du tableau, *vraie dans le moment qui s'écoule, fausse après le moment écoulé.*

Une question de chronologie*

En d'autres temps, des mots aussi chargés que ceux de « temps présent », « monde moderne », « modernité » auraient évoqué des phénomènes d'innovation et de rupture. De philosophes choisissant ce sujet de réflexion, on aurait attendu des propos sur des audaces et des exploits dont personne n'aurait mis en doute le côté novateur, voire futuriste. Les discussions auraient porté sur les inventions techniques, sur les révolutions stylistiques, sur l'architecture moderne, sur le cubisme et sur l'abstraction en peinture, sur le septième art, sur les programmes politiques révolutionnaires promettant de construire l'homme nouveau.

Depuis une vingtaine d'années, ces mêmes thèmes du moderne et du présent sont pour les philosophes une occasion de se tourner vers leur passé. Ce qui est désigné comme moderne semble être derrière nous. La question qui nous est posée à ce sujet est celle de savoir si nous acceptons ou non l'héritage des Lumières. Sommes-nous progressistes et rationalistes ? Le présupposé est alors

* Exposé présenté à la décade de Cerisy-la-Salle intitulée « La modernité en questions chez J. Habermas et R. Rorty » (2-11 juillet 1993). Le texte en a été publié dans Françoise Gaillard, Jacques Poulain et Richard Schusterman (dir.), *La Modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998, p. 383-407.

qu'il y aurait un et un seul héritage des Lumières. Vous ne pouvez pas diviser cet héritage, faire le tri, prendre ce qui vous convient. Si vous entendez conserver l'esprit de recherche intellectuelle et de curiosité, vous devez accepter la contrepartie politique, la démocratie définie par les seuls droits de l'homme. Si vous critiquez le libéralisme, votre critique met en danger les conditions de la liberté de l'esprit en sciences et en philosophie. Et si vous contestez la notion classique de la rationalité, vous mettez en péril la démocratie aussi bien que la science conçue comme recherche du vrai.

Je crois qu'il n'est pas mauvais que la réflexion des philosophes soit devenue plus rétrospective. Mais il me semble que nous ne pouvons pas tenir pour acquis sans plus cette représentation d'un bloc idéologique homogène, les *Lumières*, au regard duquel nous serions appelés à déclarer notre position : pour ou contre.

Déjà, nous devons tenir compte des différences entre les variantes nationales de ce mouvement et de ce qu'il exprime. On peut considérer que les Lumières françaises et l'*Aufklärung* allemande sont plus tardives que l'*Enlightenment* anglais. Les interactions entre ces différentes expressions des Lumières européennes reçoivent rarement l'attention des philosophes, alors qu'elles sont au cœur de notre sujet.

Dans cet exposé, je voudrais mettre l'accent sur certaines particularités françaises de la réflexion sur les Lumières, particularités qui risquent d'être négligées dans une discussion internationale. Ces particularités peuvent être rattachées à un fait historique évident : les Lumières françaises sont pour nous inséparables de la Révolution française et de ses suites historiques. Notre réflexion sur la philosophie des Lumières ne peut donc pas être tout à fait la même que la réflexion de ceux qui ont pour repère la révolution américaine, ou de ceux pour

qui les Lumières sont une *Aufklärung* sans traduction politique aussi directe.

C'est pourquoi je me tournerai tout à l'heure vers la figure de Condorcet, penseur des Lumières, mais aussi acteur et, en un sens, victime de la Révolution.

1. Crise de l'esprit moderne ?

J'introduirai la question annoncée dans mon titre en mentionnant un embarras de vocabulaire que rencontrent les traducteurs qui doivent rendre en français les équivalents étrangers du mot de *modernité*.

L'ouvrage classique de Leo Strauss sur le droit naturel contient un chapitre sur la crise du droit naturel moderne qui commence ainsi : « *The first crisis of modernity occurred in the thought of Jean-Jacques Rousseau*¹. » Le livre de Strauss a été traduit en 1954. Chacun reconnaît qu'il s'agit d'une excellente traduction, où tous les termes ont été pesés. Or le début du chapitre qui vient d'être cité donne : « La première crise de l'esprit moderne se manifeste dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau². » Les traducteurs ont choisi de ne pas rendre l'anglais *modernity* par ce qui serait sa traduction littérale. Il est d'ailleurs possible que la langue philosophique se soit modifiée de 1954 à aujourd'hui, et que l'impossibilité qu'ils ont ressentie voici quarante ans ne soit plus aussi claire aujourd'hui.

Je crois pourtant qu'il reste impossible de traduire la phrase de Strauss en parlant de « la crise de la modernité ». La raison en est évidemment qu'il ne peut pas y

1. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, p. 252.

2. *Id.*, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 262.

avoir, pour un lecteur français, de crise de modernité à l'époque de Rousseau. Il est trop tôt, au XVIII^e siècle, pour que les philosophes soient les acteurs ou les témoins d'une crise de la modernité. Il y a de bonnes raisons pour soutenir que la modernité, au sens initial et dominant du mot français, n'est à sa place qu'au XIX^e siècle. User du mot de *modernité* à propos du conflit entre les Encyclopédistes et Rousseau, ce serait donc commettre la faute appelée *anachronisme*, c'est-à-dire placer trop tôt ce dont on parle. Nous devons donc poser une question préalable, celle des chronologies selon lesquelles nous parlons de « la modernité », des « idées modernes », des « temps modernes »¹.

Pourquoi Strauss parle-t-il d'une *première* crise, qui daterait de la pensée de Rousseau ? Il l'explique aussitôt : la nouveauté n'est pas que les idées et les goûts modernes soient contestés. Mais jusque-là, nous dit-il, les critiques venaient de penseurs « réactionnaires », donc de gens qui préconisaient un retour au bon vieux temps (il cite ici Swift). Rousseau, lui, ne résiste pas à ce que Strauss appelle *modernity*, c'est-à-dire aux idées de ses contemporains. Il s'y abandonne au contraire, et c'est parce qu'il s'y abandonne entièrement qu'il est conduit à une position plus radicale. Strauss écrit ici : « *But Rousseau was not a "reactionary". He abandoned himself to modernity.* » La traduction donnée évite à nouveau de rendre littéralement la référence à une modernité identifiée aux Lumières : « Rousseau n'était pas un "réactionnaire". Il

1. Si les traducteurs avaient été plus scrupuleux encore, ils auraient peut-être cru devoir éviter aussi de parler d'esprit moderne. Car l'« esprit moderne » dont il s'agit ici ressemble plutôt à ce que Henri Taine a appelé l'esprit classique. Mais alors le malentendu aurait été total entre un lecteur français et les disciples de Leo Strauss. Pour ces derniers, l'esprit classique évoque l'esprit de l'Antiquité classique et non le siècle de Louis XIV, c'est-à-dire l'« âge classique » en un sens strictement français.

s'abandonnait lui-même à l'esprit moderne. » Et nous commençons peut-être à deviner pourquoi. Un écrivain ou un penseur de l'époque des Lumières qui adhère aux idéaux de raison, de tolérance et de droits de l'homme n'a pas le sentiment de suivre l'esprit de son temps, d'être de son époque. Il a bien au contraire le sentiment d'accomplir un acte qui est universel, puisque c'est un acte dans lequel il exerce son humanité. Par cet acte, il communique avec tout être humain. En accomplissant cet acte, il fait ce que tout homme a le pouvoir de faire, et aussi le devoir de faire. Il ne saurait être question de communiquer avec ses seuls contemporains dans les limites de l'époque où l'on se trouve être né. Les Lumières relèvent d'une lumière naturelle à tout homme, ce ne sont pas les Lumières d'une époque particulière. Bref, ni les Encyclopédistes ni Rousseau ne sont encore historicistes, et c'est pourquoi le mot de modernité paraît anachronique quand il leur est appliqué.

La différence est donc entre une critique *réactionnaire* et une critique *radicale* de l'esprit moderne. Le critique réactionnaire nous dit que nous avons eu tort de renoncer à nos anciens usages et d'abandonner nos anciens principes. Rien de bon ne nous viendra des nouvelles manières de penser. Ce critique prétend donc que tout va mal depuis que nous avons emprunté la voie des modernes et que nous devons revenir à des règles et des principes qui ont fait leur preuve et qui donnaient encore satisfaction hier.

Le critique radical, si l'on suit le portrait que Strauss fait de Rousseau, peut bien se réclamer des temps anciens (la vertu civique) ou même des temps primitifs (l'innocence naturelle). En fait, il pousse plus loin le rejet des idées traditionnelles que ne le font ses contemporains, autrement dit les modernes auxquels il s'oppose. Le mouvement de pensée de Rousseau serait donc de

radicaliser l'affirmation moderne et non de la dénoncer ou d'essayer de la contredire. Strauss écrit : « *At any rate, his return to antiquity was, at the same time, an advance to modernity*¹. » Ici, la traduction française est la suivante : « En tout cas son retour à l'antiquité fut en même temps un progrès de la modernité. » Lorsque l'opposition se fait avec « antiquité », semble-t-il, le mot « modernité » peut figurer pour traduire le terme utilisé par le texte original.

Quelle chronologie utiliser ?

Nous pouvons bien entendu décider que la chronologie qui nous occupe est la chronologie universelle dans laquelle les Temps modernes succèdent au Moyen Âge et à l'Antiquité. Selon la division des temps qui a longtemps organisé en France l'enseignement élémentaire de l'histoire, les Temps modernes commencent avec la prise de Constantinople (1453) et finissent avec la Révolution française (1789), laquelle marque le début de l'époque « contemporaine ». Cette chronologie, comme on sait, peut s'entendre de deux façons. Si nous nous donnons une chronologie indifférente à ce qu'elle ordonne, la seule différence qui compte est celle de l'ancien et du nouveau. Or ce n'est pas cette chronologie indifférente que retiennent les philosophes, mais une chronologie dans laquelle la date des pensées et des faits correspond à leur signification, non au calendrier.

Ainsi, Strauss peut qualifier la position de Rousseau de *plus moderne* que celle de ses contemporains, ce qui revient à distinguer, dans le présent, un conflit entre des mouvements qui sont également contemporains selon le

1. *Ibid.*

calendrier historique, mais non selon le calendrier philosophique : Rousseau est, par ses pensées, plus proche des philosophes à venir que de ceux avec lesquels il correspond et dispute. Quelle est en effet la radicalisation opérée par Rousseau ? En fait, les auteurs modernes dont Rousseau conteste les vues ont conservé (sans forcément le dire) des éléments de ce que Strauss appelle « la pensée classique » et qu'on pourrait dire « traditionnelle » ou « antique ». Par exemple, il y a une hiérarchie : la raison doit gouverner les passions. Ces éléments sont rejetés par Rousseau, lequel laisse donc la pensée dans un état plus « avancé » qu'il ne l'avait trouvée. Que veut dire ici Strauss ? Que Rousseau prépare la voie à une pensée moderne plus avancée que celle des Encyclopédistes : une pensée qui va s'exprimer dans « la philosophie de la liberté » qu'est, selon lui, l'idéalisme allemand¹.

Dans le scénario proposé par Leo Strauss, Rousseau accomplit un geste qu'on peut dire ambigu ou peut-être indécis : c'est au nom de l'Antiquité classique et en même temps d'une modernité plus avancée qu'il attaque la modernité. Le problème que nous pose inévitablement un tel scénario, c'est que l'ambiguïté attribuée à la position de Rousseau pourrait bien être celle du schéma d'interprétation utilisé. Est-il sûr que la différence entre un « critique radical » et un philosophe éclairé tiende à ce que ce dernier n'aurait pas encore éliminé tout élément traditionnel de sa pensée ? La différence ne serait-elle pas plutôt celle-ci : le « critique radical », plus sensible que le penseur des Lumières aux lacunes de la conception éclairée, s'efforce de réintroduire sous les noms de *vertu* ou de *citoyen* les éléments traditionnels qui avaient été éliminés (au nom des exigences d'un

1. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 279 ; *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 287.

principe authentiquement moderne) dans la philosophie libérale ?

La théorie des « vagues de la modernité », d'une modernité qui se réalise en passant par des étapes que séparent des « crises », ce schéma participe d'une philosophie de l'histoire qui cherche une logique des événements. Au début, un principe est posé, mais il faut du temps pour en tirer les conséquences. Il s'agit donc d'un schéma linéaire, en ce sens que le philosophe cherche à enchaîner les étapes de son récit selon la ligne d'une grande déduction. Le principe posé au début ne découvre sa vérité qu'à la fin. Les idées qui sont exprimées au cours de l'acte II du drame sont par définition plus modernes que celles qui figuraient à l'acte I, parce que, entre-temps, une crise a permis d'éliminer des éléments traditionnels qui subsistaient encore dans la pensée des protagonistes de la période précédente. Rousseau est plus moderne que les Encyclopédistes ou que Hobbes, puisqu'il définit l'humanité par la liberté et non plus par la raison. Nietzsche est plus moderne que Hegel et que Rousseau, puisqu'il croit devoir poser une opposition irréductible entre les faits et les valeurs, ce qui est déjà le nihilisme.

Cette chronologie philosophique accepte d'enregistrer des crises, mais ce sont des crises dans le développement continu d'une seule et même idée. Tous les modernes vont dans le même sens. On pourrait dire que la *teneur en modernité* d'une pensée¹ augmente forcément à mesure que l'on s'avance dans l'ordre du temps jusqu'aux contemporains, point extrême du développement ou de la déduction historique, comme l'on voudra dire.

Or la chronologie unilinéaire ne permet pas de dire ce qui se produit pendant une crise. Un penseur comme

1. Au sens où l'on parle de la teneur en alcool d'une boisson.

Rousseau donne l'impression de reculer alors qu'en réalité il est en train d'avancer et de dépasser ses contemporains. Comment peut-il être plus avancé au moment où il paraît reculer ? Quel est ce mouvement étrange ? Nous avons besoin d'une conception tout à fait différente de la combinaison des éléments anciens et des éléments novateurs dans une pensée, si nous voulons rendre compte de façon intelligible des conflits (typiquement modernes) entre critiques modernes de la tradition et critiques radicaux de l'esprit moderne.

Il est instructif de se tourner vers un Philosophe des Lumières auquel la « modernité plus avancée » de Rousseau reste entièrement invisible, et de se demander quel jugement un tel philosophe peut porter sur le dépassement des Lumières. Je me tourne ici vers le penseur français qui a donné la réponse la plus complète à la question que les philosophes allemands ont posée quand ils se sont demandé : *Was ist Aufklärung* ? Il s'agit de Condorcet.

2. Les Lumières et l'époque de la raison (Condorcet)

Quel est pour Condorcet le trait caractéristique de l'époque moderne au sens de l'époque présente, celle où il compose l'esquisse de son *Tableau*¹ ? Le mot qui dit tout est le mot de *raison*. On sait que Condorcet distingue dix époques de l'histoire. La neuvième époque va « depuis Descartes jusqu'à la formation de la République française² ». C'est l'époque du triomphe de la raison. La première phrase

1. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (texte écrit par Condorcet en 1793). Je cite ce texte dans l'édition GF-Flammarion (introduction A. Pons, Paris, GF-Flammarion, 1988).

2. *Ibid.*, p. 213.

du texte décrivant cette neuvième période nous parle d'une raison lentement formée par les « progrès naturels de la civilisation », puis corrompue par la superstition et engourdie par le despotisme. Au cours de l'époque précédente, elle a commencé à se libérer. Mais voici le moment où elle s'émancipe entièrement et où un recul n'est plus possible¹. La dixième époque sera celle « des progrès futurs de l'esprit humain ».

Condorcet définit à sa façon le principe des Lumières, tel qu'il est compris par les partisans de la « philosophie nouvelle² » – il veut dire par là : tel qu'il est reçu dans l'opinion publique.

Il fut enfin permis de proclamer hautement ce droit si longtemps méconnu de soumettre toutes les opinions à notre propre raison, c'est-à-dire d'employer, pour saisir la vérité, le seul instrument qui nous ait été donné pour la reconnaître. Chaque homme apprit, avec une sorte d'orgueil, que la nature ne l'avait pas absolument destiné à croire sur la parole d'autrui ; et la superstition de l'Antiquité, l'abaissement de la raison devant le délire d'une foi surnaturelle disparurent de la société comme de la philosophie³.

D'après Condorcet, l'émancipation qui se produit ainsi dans l'opinion est universelle. Elle est (ou devrait être, tel est justement le problème) le fait de chaque homme. Il faut souligner que le mouvement des Lumières est pour

1. Condorcet estime que les Lumières ne peuvent plus reculer (comme elles l'ont fait pendant les temps barbares), parce qu'il y a trop de gens qui les ont connues, parce que l'imprimerie a multiplié les moyens de les diffuser, et parce que les deux langues les plus répandues sont, dit-il, les langues de deux peuples qui ont fait leur révolution et « jouissent de la liberté la plus entière » (*ibid.*, p. 259).

2. *Ibid.*, p. 227.

3. *Ibid.*, p. 225.

Condorcet un phénomène d'opinion plutôt qu'une nouvelle philosophie. Ce mouvement est la diffusion dans l'opinion d'une philosophie née à la fin de l'époque précédente, avec Bacon, Galilée et Descartes. Ainsi, le phénomène historique des Lumières suppose une philosophie et doit produire un événement politique. En arrière de l'émancipation des esprits formant l'opinion publique, il y a l'émancipation philosophique de quelques penseurs. En avant de cette marche de l'opinion, il y a la révolution américaine et la Révolution française. D'où le titre donné à la neuvième époque.

Dans le schéma de Condorcet, la *cogito* cartésien fonde la découverte des droits de l'homme, et cette découverte rend la révolution politique inévitable. Cette figuration de Descartes en précurseur de toute une époque est sans doute difficile à défendre sur le plan historique : pourtant, les professeurs français de philosophie tiennent souvent à représenter la marche des idées selon ce stéréotype national.

On notera que la raison selon Condorcet est intrinsèquement *monologique*, comme nous pourrions dire aujourd'hui après Charles Sanders Peirce et Jürgen Habermas. Elle est définie comme la faculté qu'a chaque homme de percevoir par lui-même les vérités, sans passer par « la parole d'autrui ». La dimension dialogique de la raison n'est pas oubliée ou négligée par une sorte d'inadvertance : elle est bel et bien exclue par principe. Pour qu'il y ait l'émancipation humaine, il faut dresser contre l'autorité étrangère, celle des anciens ou celle des Apôtres, une autorité supérieure à tout ce qui n'est connu qu'en faisant confiance à autrui. Cette autorité supérieure est, pour chacun, sa propre raison.

Il en résulte aussitôt que la rationalité, telle que la conçoit Condorcet, reproduit ou mime la structure de

l'épistémologie qu'elle veut combattre. Entièrement définie par son rejet des autorités extérieures, elle est une épistémologie de l'*autorité* (intérieure) de la raison. Nous devons croire ce que nous percevons plutôt que ce que nous entendons dire sans être en mesure de le voir. Condorcet retient ici de Descartes l'idée qu'il y a des signes indiscutables auxquels on reconnaît la vérité. Ainsi, il explique comment le fait de raisonner correctement en physique a un effet émancipateur sur l'esprit.

En même temps, l'habitude de raisonner juste sur les objets de ces sciences, les idées précises que donnent leurs méthodes, les moyens de reconnaître ou de prouver une vérité doivent nécessairement conduire naturellement à comparer le sentiment qui nous force d'adhérer à des opinions fondées sur ces motifs réels de crédibilité, et celui qui nous attache à nos préjugés d'habitude ou qui force de céder à l'autorité : et cette comparaison suffit pour apprendre à se défier de ces dernières opinions, pour faire sentir qu'on ne les croit réellement pas, lors même qu'on se vante de les croire, qu'on les professe avec la plus pure sincérité¹.

Nous retrouvons la triade classique des motifs de légitimité : la *raison*, l'*habitude* (ou tradition), l'*autorité* (dans le vocabulaire de Max Weber, le « charisme »). Lorsque nous réfléchissons sur nos raisons de croire ou d'adhérer à certaines opinions, nous découvrons que toutes nos opinions n'ont pas des « motifs réels » de crédibilité. Condorcet croit que la différence éclate dans l'expérience même de croire : quand nous avons un motif réel de croire, nous sentons que nous croyons *réellement*, alors que nous n'avons pas le même sentiment de croire

1. *Ibid.*, p. 254.

réellement les opinions que nous avons reçues sans autre motif que l'habitude ou le prestige de l'autorité. Dans la classification proposée par le philosophe, les raisons de croire ne sont qu'une espèce des motifs de croire. Les autres motifs de croire peuvent bien passer, aux yeux de ceux qui les invoquent, pour des « raisons » : ce sont forcément de pseudo-raisons, qui se dissipent dans le débat éclairé. Mais par un retournement ironique, voire une « dialectique des Lumières », tout devient une affaire de sentiment : c'est seulement quand je crois pour des raisons rationnelles que *j'éprouve*, dans un sentiment invincible, que mon adhésion à l'opinion en cause est une croyance réelle. Nous entrons alors dans les impasses de toute conception psychologiste de la rationalité : la différence entre les choses dont nous éprouvons que nous les croyons réellement et les choses que nous nous vantons (sincèrement) de croire alors que nous ne faisons que croire que nous les croyons, cette différence est manifestement fragile et incertaine.

Les hérésies

La dixième époque de l'*Esquisse* est consacrée à l'exposé d'une doctrine. Cette doctrine, celle de Turgot, de Price et de Priestley, enseigne la « perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine ». Mais, avant d'en parler, Condorcet juge qu'il doit dire un mot de ce qu'il appelle la « fausse philosophie ». Et c'est pour nous l'occasion de voir comment l'homme des Lumières, le Philosophe, comprend les arguments qui lui viennent de la critique que Strauss appelle radicale.

La réponse est qu'il ne fait aucune différence entre un critique *réactionnaire* et un critique *radical*. Voici le texte de Condorcet contre la « fausse philosophie » :

Née dans les uns de l'orgueil, dans les autres de l'intérêt, ayant pour but secret de perpétuer l'ignorance et de prolonger le règne des erreurs, on en a vu les nombreux sectateurs, tantôt corrompre la raison par de brillants paradoxes, ou la séduire par la paresse commode d'un pyrrhonisme absolu ; tantôt mépriser assez l'espèce humaine pour annoncer que le progrès des lumières serait inutile ou dangereux à son bonheur comme à sa liberté ; tantôt, enfin, l'égarer par le faux enthousiasme d'une grandeur ou d'une sagesse imaginaires, qui dispensent la vertu d'être éclairée et le bon sens de s'appuyer sur des connaissances réelles ; ici, parler de la philosophie et des sciences profondes comme de théories trop supérieures à un être borné, entouré de besoins, et soumis à des devoirs journaliers et pénibles ; ailleurs, les dédaigner comme un ramas de spéculations incertaines, exagérées, qui doivent disparaître devant l'expérience des affaires et l'habileté d'un homme d'État¹.

Condorcet, c'est le moins qu'on puisse dire, n'a pas l'intention d'entrer dans les raisons de ceux qu'il appelle les sectateurs de la fausse philosophie. Il ne pense pas avoir quelque chose à apprendre de leurs idées, quelque chose qui l'avertirait des insuffisances de sa propre philosophie. Sans doute les faux philosophes argumentent-ils, mais leurs raisons sont d'avance disqualifiées, puisque ces raisons prétendent porter contre le « triomphe de la raison ». Il n'y a donc que paradoxe et sophisme dans leur raisonnement.

Condorcet repère deux hérésies principales :

(I) *Le progrès des lumières serait inutile et dangereux.*
 Cette hérésie consiste à opposer le point de vue de la

1. *Ibid.*, p. 231-232.

science et le point de vue moral, c'est-à-dire, pour lui, le point de vue du bonheur et de la liberté.

(II) *On peut être vertueux sans être éclairé.* Un homme plus savant qu'un autre, plus au fait de l'état de nos connaissances, n'est pas forcément un être plus sage, plus honnête, de meilleur conseil, etc.

Ces deux hérésies sont comme l'envers et l'endroit d'une même erreur, celle de distinguer entre la science et la moralité. L'hérésie de la séparation du progrès des connaissances et du progrès de la liberté et du bonheur, c'est l'hérésie de la séparation des fins humaines. Autrement dit, c'est l'idée même de la division du rationnel en sphères autonomes de rationalité : la vérité scientifique, le bien-être, la moralité. L'hérésie de la séparation des lumières et de la liberté, c'est l'hérésie de la distinction entre la raison théorique et la raison pratique.

Cette dernière hérésie retient plus spécialement l'attention de Condorcet, qui en distingue deux formes. *Ici*, écrit-il, on estime que l'homme peut être vertueux sans être savant, que la vertu de quelqu'un n'est pas fonction des lumières. La moralité échappe à la raison cognitive et devient une affaire de bonne volonté ou de pureté des intentions. Pour Condorcet, cette distinction relève d'un enthousiasme dangereux. *Ailleurs*, on estime que la philosophie et les sciences ont un caractère spéculatif et ne sauraient tenir lieu de sens pratique. Pour Condorcet, ces deux erreurs reviennent au même, puisqu'elles ont l'une et l'autre pour effet de limiter les prérogatives de ce qu'il considère être la philosophie rationnelle.

Du point de vue des Lumières françaises, qui s'expriment vigoureusement dans cette page de Condorcet, les kantienismes sont aussi rétrogrades que les aristotéliens. Il n'y a pas à dissocier la science et la moralité, pas plus qu'à donner la direction de la conduite à l'*habitus* de la prudence. Comme le dit bien Catherine Kintzler dans une formule

frappante : « La raison pratique n'existe pas¹. » Il s'agit de considérer l'importance d'une telle dénégation de toute raison pratique dans l'économie d'une pure philosophie des Lumières comme celle de Condorcet.

La question chronologique ne peut ici être évitée. Si nous définissons l'esprit moderne par la philosophie des Lumières, et si nous choisissons la version française de cette pensée, alors les kantien apparaissent déjà comme des « post-modernes », puisqu'ils surmontent allègrement, dans un sens nouveau et imprévu des rationalistes français, l'interdit jeté sur toute division de la raison. En revanche, si nous retenons une définition de l'esprit moderne qui met l'accent sur la division du rationnel en sphères autonomes, ou sur la distinction des faits et des valeurs, nous devrions loger Condorcet dans un âge pré-moderne. Pourtant, Condorcet n'est pas quelqu'un qui serait encore dominé par des préjugés venus de l'Antiquité : il est un philosophe de la période moderne, celle qu'il fait lui-même aller de Descartes à la Révolution française.

Ce qu'il condamne dans la fausse philosophie, c'est justement une hérésie qu'il juge anti-cartésienne : prétendre que le bon sens est dispensé de s'appuyer sur des connaissances réelles. Le « bon sens » est ici la faculté de juger. Quant aux connaissances réelles, elles s'opposent au faux savoir empirique : il s'agit des connaissances obtenues méthodiquement en partant de fondements absolument certains. Comme tous les Philosophes, lesquels s'estiment ici héritiers de Descartes, Condorcet fait de la morale une conséquence de la physique.

1. C'est le titre du chapitre II de son livre *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen* (Paris, Le Sycomore, 1984).

Toutes les erreurs en politique, en morale, ont pour base des erreurs philosophiques, qui elles-mêmes sont liées à des erreurs physiques. Il n'existe, ni un système religieux ni une extravagance surnaturelle, qui ne soient fondés sur l'ignorance des lois de la nature¹.

Il me semble que nous touchons ici à la limite d'une interprétation de l'esprit moderne comme celle de Leo Strauss. Nous n'arrivons pas à rendre compte de ces textes de Condorcet dans une théorie de la modernité organisée selon un schéma historique linéaire. La pensée de Condorcet est typiquement celle d'un penseur des Lumières françaises. Mais il est impossible de dire que cette pensée véhicule encore des éléments traditionnels, éléments qui seront ensuite éliminés. À bien des égards, c'est l'inverse. Il y a moins d'éléments empruntés à un mode de penser pré-moderne dans la pensée de Condorcet que dans celle de Rousseau, sans parler des idéalistes allemands. Nous devons au contraire reconnaître que Condorcet est un penseur conséquent, un excellent représentant de l'affirmation pure et simple du principe moderne (raison individuelle, c'est-à-dire monologique, égalité naturelle des individus). Il exprime de façon cohérente, au moins sur le seul plan d'une doctrine philosophique, les prémisses et les conséquences d'un tel principe. En ce sens, Condorcet a raison de soupçonner Rousseau de chercher à réintroduire des distinctions et des valeurs que la philosophie des Lumières avait condamnées. Mais ce qui échappe manifestement à Condorcet, c'est que la réintroduction d'éléments somme toute traditionnels se fait sous une forme moderne, et qui place la philosophie devant une difficulté : car c'est au nom de l'égalité et de l'autonomie que se construit ce que

1. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, op. cit., p. 253.

Condorcet condamne comme régressif, mais qui sera ensuite accueilli comme pleinement moderne, à savoir ce qu'on appellera la « philosophie de la liberté ».

Condorcet offre l'exemple d'une conduite bien connue : dénoncer un retour au passé ou une attitude archaïque dans ce qui est bien plutôt l'expression d'une difficulté présente dont il n'a pas conscience. Fort de sa philosophie rationnelle, Condorcet dénonce des erreurs. Il ne voit pas que ces erreurs sont autant de questions posées auxquelles sa philosophie n'est pas capable de répondre.

L'une des erreurs qu'il relève est de dissocier la vertu du savoir, en invoquant la situation des êtres bornés qui doivent travailler. La question ici posée est celle de la place réservée au *peuple* dans la pensée des Lumières. Non le peuple conçu comme objet de sollicitude philanthropique, mais le peuple dans sa réalité historique passée et présente, dont Condorcet reconnaît qu'elle est mal connue et devrait faire l'objet d'une recherche de la part des historiens. Le peuple est-il autre chose, dans l'*Esquisse*, que la victime des charlatans et des despotes ? Comment se fait-il que le peuple soit attaché à ses traditions, dans lesquelles Condorcet ne peut voir que des superstitions ?

Pour faire ressortir la difficulté de cette question, et sans doute l'impossibilité de la poser dans les limites de la philosophie française des Lumières, on peut penser ici à la réponse que lui donneront les auteurs du fragment connu sous le titre *Le Plus Ancien Programme systématique de l'idéalisme allemand* : nous devons dépasser le stade où raison (philosophie, idées) et mythologie (récits sensibles, peuple) étaient opposés.

C'est ainsi que les hommes éclairés et ceux qui ne le sont pas doivent à la fin se tendre la main, la mythologie doit devenir philosophie pour rendre le peuple raisonnable et la philosophie doit devenir mythologie afin de rendre les phi-

ilosophes sensibles [...]. Régneront alors la liberté et l'égalité universelle des esprits¹.

L'alliance de la raison et du peuple se ferait dans une « mythologie de la raison » (l'expression même, aux yeux du rationaliste progressiste français, signale la contradiction et l'impossibilité de la solution). Nous retrouvons cette conjonction du rétrograde apparent et du plus avancé qui constitue notre problème depuis le début.

Si insatisfaisante et même si inquiétante que soit la réponse des jeunes idéalistes, elle n'en témoigne pas moins d'une conscience philosophique plus avancée. La difficulté que Condorcet ne soupçonne même pas est ici formulée, même si ce programme ne propose d'autre solution qu'une déclaration d'intention.

L'autre question que Condorcet manque à soulever est celle des conditions réelles de l'application du principe posé par la théorie. La Déclaration des droits de l'homme ne suffit pas à dire comment les choses doivent être changées en pratique. Or il n'y a pas de place chez Condorcet pour un sens pratique, pour une rationalité qui ne serait pas mesurée par le raisonnement déductif. Parlant de la philosophie politique des anciens, il dit qu'elle est « plutôt une science des faits, et pour ainsi dire empirique, qu'une véritable théorie, fondée sur des principes généraux, puisés dans la nature et avoués par la raison² ». Saluant la naissance dans la neuvième époque d'une économie politique soumise à la précision du calcul, il prend soin de souligner que cette science aussi est un rejeton de la fondation

1. Traduction donnée par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy dans *L'Absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 54.

2. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *op. cit.*, p. 134.

cartésienne¹. Pour Condorcet, prendre une décision n'est pas une opération distincte de celle par laquelle nous saisissons la vérité d'une proposition. Défendant le principe du vote à la majorité des voix, il écrit que ce moyen s'impose parce que « chaque individu ne pouvant, dans ce choix, suivre sa propre raison sans y assujettir les autres, le vœu de la majorité est le seul caractère de vérité qui puisse être adopté par tous, sans blesser l'égalité² ». C'est donc bien en termes de *vérité*, non d'opportunité, de convenance ou de caractère pratiquement raisonnable, que Condorcet justifie le « vœu de la majorité ».

Condorcet est convaincu que la raison peut, une fois le principe irrécusable posé, calculer les conséquences pratiques elles-mêmes, déterminer le meilleur des choix possibles, soit par un calcul de la solution nécessaire, soit par un calcul des probabilités. Manque totalement, chez Condorcet, l'idée que les principes posés par la philosophie sont en un sens indéterminés du point de vue des questions pratiques, qu'ils ne tranchent pas par eux-mêmes, qu'ils peuvent engendrer des formes politiques, artistiques et philosophiques variées selon la façon dont ils sont compris et appliqués. Ce qui veut dire que l'application du principe théorique, par exemple du principe démocratique de l'égalité, ne se fait pas par la théorie seule, mais doit avoir recours à ces « traditions », à ces « préjugés », que Condorcet a condamnés. Autrement dit, Condorcet n'a pas l'idée que le principe de l'égalité (ce que nous pouvons appeler le principe démocratique) rencontre des difficultés d'application autres que les résistances des privilégiés ou les pré-

1. « Mais ces progrès dans la politique et dans l'économie politique avaient pour première cause ceux de la philosophie générale et de la métaphysique, en prenant ce mot dans son sens le plus étendu. Descartes l'avait réunie au domaine de la raison » (*ibid.*, p. 221).

2. *Ibid.*, p. 216.

jugés des fanatiques : que ce principe se heurte à des difficultés qui tiennent à son abstraction même.

La question était de savoir pourquoi Condorcet est si peu armé pour comprendre les idées nouvelles. Condorcet ne conçoit pas que sa philosophie puisse apparaître immorale aux uns, dangereusement abstraite aux autres. Il ne voit dans son critique qu'un représentant des préjugés, un défenseur d'habitudes routinières et de superstitions dégradantes.

Pourquoi Condorcet ne pourrait-il pas parler de sa philosophie comme d'une expression de la modernité ? D'abord parce que cet historicisme lui est étranger. Ensuite parce le terme de « modernité » ne fait sens qu'opposé à celui d'« antiquité ». Or l'opposition des deux termes, même si elle ne vise pas à faire ressortir la relativité historique des modèles proposés aux hommes, doit opposer deux termes positifs : les chefs-d'œuvre de l'Antiquité ne sont pas des échecs, ce sont les chefs-d'œuvre d'une *autre* époque, des chefs-d'œuvre que, pour cette raison même, nous ne devons pas chercher à imiter.

Condorcet ne ressent nullement le besoin de reconnaître un sens ou une validité partielle aux formes qu'il condamne. C'est qu'en effet il ne croit nullement à la relativité : ce qui est bon à nos yeux l'aurait été aussi aux yeux des anciens ou des sauvages si seulement ils avaient été informés de nos idées. Il n'y a, pour Condorcet, qu'une morale : toutes les religions et toutes les sectes philosophiques proposent la même morale (si l'on excepte les devoirs particuliers, religieux). Ce qui change est seulement l'explication offerte¹.

1. « Cette ressemblance dans les préceptes moraux de toutes les religions, de toutes les sectes de philosophie, suffirait pour prouver qu'ils ont une vérité indépendante des dogmes de ces religions, des principes de ces sectes ; que c'est dans la constitution morale de l'homme qu'il faut chercher la base de ses devoirs, l'origine de ses idées de justice et de vertu [...] » (*ibid.*, p. 149).

Il s'ensuit que les gens qui ne partagent pas l'opinion des Philosophes sont des gens incapables de comprendre ou des gens intéressés, ou encore, pour reprendre les termes de l'auteur, des « imbéciles » ou des « machiavélistes »¹. Condorcet ne croit nullement qu'il y ait des stades d'un développement de l'esprit ou des schèmes de référence incommensurables. Toute idée de relativité lui est étrangère.

3. *Le cosmopolitisme selon Baudelaire*

Le mot « modernité », comme je l'ai noté plus haut, a été assez vite pris en français dans un sens historiciste. Ce mot n'a été utilisé ni dans la querelle des anciens et des modernes, ni dans la philosophie des Lumières. C'est au XIX^e siècle qu'il apparaît, pour désigner une conscience historique de soi. Il n'y a pas *la* modernité, il y a *notre* modernité. Et c'est pourquoi il est inévitable de se référer à Baudelaire, qui, le premier, use en français du mot dans ce sens libéré de toute référence fixe à une antiquité².

Les commentateurs présentent volontiers l'idée de Baudelaire comme une façon esthétique de s'accommoder de la condition temporelle de l'existence humaine. Foucault, lui aussi, met l'accent sur la temporalité : la modernité n'est pas une époque de l'histoire citée dans un calendrier, c'est une « attitude envers le présent », une volonté d'héroïser le présent³. La pensée de Baudelaire est alors réduite à une poétique romantique du fugitif, à une poétique symboliste de l'éternel logé dans l'éphémère.

1. *Ibid.*, p. 230.

2. Voir les commentaires de Hans Robert Jauss sur Baudelaire à la fin de son étude sur le concept de modernité, dans *Pour une esthétique de la réception*, trad. C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978, p. 197-201.

3. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Le Magazine littéraire*, n° 309, avril 1993, p. 67-68.

Cette lecture nous laisse un peu sur notre faim. Elle ne nous dit rien des motifs d'adopter cette attitude. Elle ne cherche pas ces motifs dans ce qu'écrit Baudelaire, critique d'art. Elle ne nous parle pas de la relation posée par Baudelaire entre le beau et les mœurs, de sa référence à Stendhal, et du principe qu'il invoque partout pour expliquer sa « théorie du beau », la « vitalité ».

Le mot de modernité est introduit en français pour qu'on puisse disserter sur l'antiquité et son antonyme, non plus à partir des chefs-d'œuvre et de leurs auteurs, mais à partir des positions respectives des artistes anciens et des artistes contemporains dans le temps. En voici un exemple chez Baudelaire¹ :

En un mot, pour que toute *modernité* soit digne de devenir antiquité, il faut que la beauté mystérieuse que la vie humaine y met involontairement en ait été extraite².

Dans les nombreux commentaires donnés par les philosophes de l'esthétique de Baudelaire, je ne retrouve pas les idées de *vie* et de production *involontaire* par la vie de quelque chose qui est la beauté d'un vêtement, d'un geste, d'une pose.

D'après ce texte, modernité et antiquité ne peuvent pas être prises comme de pures indications temporelles. Tout ce qui est ancien n'est pas pour autant antique, tout ce qui est d'aujourd'hui ne deviendra pas antiquité. La tâche de l'artiste est d'extraire du présent ce qui est digne d'être retenu et de devenir antiquité. Les querelles précédentes autour des mérites respectifs des anciens et des modernes

1. Je cite Baudelaire dans l'édition suivante : Baudelaire, *Œuvres complètes*, préface, présentation et notes Marcel A. Ruff, Paris, Seuil, « L'Intégrale », 1968.

2. *Le Peintre de la vie moderne*, chap. IV, « La modernité », p. 554.

nous demandaient de choisir. L'admiration pour les anciens voulait dire que les modernes leur étaient inférieurs. Le plaidoyer pour les modernes supposait qu'il y avait eu progrès des anciens à nous. Mais Baudelaire ne nous demande pas de choisir entre notre admiration pour l'antiquité et notre recherche d'un beau moderne. Baudelaire transporte la différence hiérarchique dans le présent lui-même : une partie du présent sera digne d'accéder au statut d'antiquité.

Quelle est cette partie ? C'est celle par où nous contribuons à la variété du monde en introduisant une beauté qui est celle d'aujourd'hui. Or ce n'est pas une affaire de différence chronologique entre hier et aujourd'hui. La « valeur historique » d'un temps, chez Baudelaire, lui vient de ce que toute expression d'une vie (individuelle, collective, nationale) possède une *individualité*. Cela joue à tous les niveaux.

J'ai dit que chaque époque avait son port, son regard et son geste. C'est surtout dans une vaste galerie de portraits (celle de Versailles, par exemple) que cette proposition devient facile à vérifier. Mais elle peut s'étendre plus loin encore. Dans l'unité qui s'appelle nation, les professions, les castes, les siècles introduisent la variété, non seulement dans les gestes et les manières, mais aussi dans la forme positive du visage [...] et le grand défaut de M. Ingres, en particulier, est de vouloir imposer à chaque type qui pose sous son œil un perfectionnement plus ou moins complet, c'est-à-dire plus ou moins despotique, emprunté au répertoire des idées classiques¹.

Il convient d'abord de se demander pourquoi c'est dans ses écrits sur la peinture que Baudelaire développe sa pensée sur la vie moderne. Le contexte de l'idée de modernité est celui d'une question qui est celle-ci : *Y a-t-il une déca-*

1. *Ibid.*

dence de la peinture ? Cette question n'est pas liée à la qualité occasionnelle des œuvres présentées telle ou telle année. Telle que Baudelaire la pose, cette question est une affaire de générations. Quel est le grand peintre dont Baudelaire fait l'antithèse d'un peintre de la vie moderne ? Ce peintre est nommé dans *Le Peintre de la vie moderne* : il s'agit de Ingres. L'erreur de M. Ingres, nous dit Baudelaire, est de vouloir idéaliser la beauté qu'il trouve dans son modèle, et donc de négliger « la beauté de la vie » pour satisfaire à un idéal qui est censé valoir pour tous. Baudelaire écrivait dans le *Salon de 1859* que Ingres ne peut s'empêcher de vouloir *ajouter* la beauté alors qu'il faudrait bien plutôt l'extraire du sujet. Il illustre ainsi sa critique :

Cette dame parisienne, ravissant échantillon des grâces évaporées d'un salon français, il la dotera malgré tout d'une certaine lourdeur, d'une bonhomie romaine. Raphaël l'exige. Ces bras sont d'un galbe très pur et d'un contour bien séduisant, sans aucun doute ; mais un peu graciles, il leur manque, pour arriver au style préconçu, une certaine dose d'embonpoint et de suc matronal¹.

D'après Baudelaire, Ingres n'a pas compris la leçon de Stendhal : chez les anciens, l'idéal du beau féminin était en effet la matrone, digne mère de guerriers valeureux. Depuis que la scène morale s'est déplacée de l'espace public, qui était celui du forum ou du champ de bataille, à l'espace social du salon et de la rue, l'idéal n'est plus la matrone, mais la Parisienne élégante. Nous devons justement partir de cette opposition entre les mœurs de l'*espace public* (antique) et celles de l'*espace social* (moderne) pour comprendre les raisons qui conduisent Baudelaire à parler d'héroïsme (notion morale en même temps que poétique).

1. *Salon de 1859*, chap. VI, « Le portrait », p. 412.

Pour Baudelaire, la peinture (française) de son temps est marquée par une polarité définie par deux orientations que résumant les noms de Delacroix et de Ingres. Or il est remarquable que le parallèle d'Ingres et de Delacroix conduise à les rattacher à l'événement décisif : la Révolution. Commençons par Delacroix.

La génération des hommes forts

Le père de Delacroix, écrit Baudelaire, « appartenait à cette race d'hommes forts dont nous avons connu les derniers dans notre enfance ; les uns fervents apôtres de Jean-Jacques, les autres disciples déterminés de Voltaire, qui ont tous collaboré, avec une égale obstination, à la Révolution française [...] ¹ ». Baudelaire continue sa phrase en ajoutant cette précision indispensable : « et dont les survivants, jacobins ou cordeliers, se sont ralliés avec une parfaite bonne foi (c'est important à noter) aux intentions de Bonaparte ». Précision indispensable, puisqu'elle nous rappelle que, dans l'expérience historique de cette génération, telle que la reçoit la suivante, la République et l'Empire ne sauraient être séparés. Cette dernière remarque nous confirme dans l'idée qu'il s'agit d'une différence de générations. La génération des hommes forts a été successivement républicaine et bonapartiste : elle est passée d'un engagement à l'autre « avec une parfaite bonne foi ». Mais personne n'aurait pu prévoir avant l'action que les critiques du despotisme de la monarchie d'Ancien Régime se rallieraient aussi facilement au despotisme impérial. Les générations qui suivent celle de la Révolution ont appris quelque chose de l'expérience de leurs grands-parents.

1. *L'Œuvre et la vie d'Eugène Delacroix*, p. 536.

Pour Baudelaire comme pour Tocqueville, on ne doit pas séparer la République de l'Empire, ni la philanthropie de la Terreur ou la déclaration de fraternité universelle de la guerre européenne. Une telle unité d'attitudes apparemment contraires n'était pas pensable par la génération précédente. C'est cette unité qu'indique Baudelaire dans un mot lapidaire et provocateur : « La Révolution, par le sacrifice, confirme la superstition¹. » Le vocabulaire pourrait être celui de Condorcet, mais la pensée serait inintelligible avant les événements eux-mêmes. C'est le cas de dire avec Kant que le jugement sur la Révolution est forcément ambivalent : ce qu'on dit de l'idéal qui s'y exprime, on ne le dit pas forcément de la marche empirique des choses. L'idéal est admirable, mais s'il fallait refaire tout cela, on ne le referait sans doute pas.

Baudelaire écrit alors : « Eugène Delacroix a toujours gardé les traces de cette origine révolutionnaire. On peut dire de lui, comme de Stendhal, qu'il avait grande frayeur d'être dupe². » On ne saurait mieux dire que Delacroix, issu de la génération des révolutionnaires, est par là même, inévitablement, un sceptique politique. « Hâïsseur des multitudes, il ne les considérait guère que comme des briseuses d'images, et les violences commises en 1848 sur quelques-uns de ses ouvrages n'étaient pas faites pour le convertir au sentimentalisme politique de notre temps³. » Baudelaire ajoute dans le même texte que Delacroix n'a aucune espèce de faiblesse pour « la grande chimère des temps modernes, le ballon-monstre de la perfectibilité et du progrès indéfini⁴ ».

1. *Mon cœur mis à nu*, p. 631.

2. *L'Œuvre et la vie d'Eugène Delacroix*, p. 536.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 537.

L'erreur de Ingres

Considérons, en regard de ce portrait de Delacroix, la généalogie de Ingres. Nous la trouvons dans le texte sur l'Exposition de 1855. Ingres est l'élève des « maîtres de l'école républicaine et impériale¹ ». Baudelaire vient de mentionner David, et ses « satellites historiques », Guérin et Giraudet. Quel est donc le programme de ces artistes que Baudelaire décrit comme des militants, des peintres qui marchèrent « avec une franchise, une décision et un ensemble digne de véritables hommes de parti² » ? Ce programme de réforme de la peinture est un projet moral : il s'agit d'en finir avec les frivolités du XVIII^e siècle finissant et « de ramener le caractère français vers le goût de l'héroïsme³ ». Un tel projet passe par l'exaltation des modèles antiques. Cette liaison du républicanisme et de l'exaltation d'un héroïsme à l'exemple des figures de l'histoire romaine est une idée importante du XIX^e siècle. L'idée d'un héroïsme de la vie moderne exprime d'abord un recul devant l'exaltation révolutionnaire et républicaine, recul dont on trouve les traces chez nos romanciers⁴.

1. *Exposition universelle 1855*, chap. II, « Ingres », p. 365.

2. *Ibid.*, p. 364.

3. *Ibid.*

4. Dans *Lucien Leuwen*, Stendhal raconte une élection à Caen (vers 1834). Lorsqu'il donne les résultats, il ne manque pas de mentionner, après le candidat juste-milieu, le candidat légitimiste et le candidat de l'opposition, un dernier candidat : « M. Sauvage, républicain, voulant retremper le caractère des Français par des lois draconiennes » (ce candidat républicain obtient 9 voix sur 948). Dans *L'Éducation sentimentale*, le personnage du républicain austère est confié par Flaubert à Sénécal, qui, alors qu'il est devenu gérant d'un atelier, justifie ainsi son application sévère d'un règlement : « La démocratie n'est pas le dévergondage de l'individualisme. C'est le niveau commun sous la loi, la répartition du travail, l'ordre. »

Or la différence entre David et Ingres est que David, lui, se montre égal à son idéal : « David, il est vrai, ne cessa jamais d'être l'héroïque, l'inflexible, le révélateur despote¹. » En revanche, la peinture de Ingres fait l'effet d'un mélodrame plutôt que d'une épopée. Baudelaire éreinte le tableau de Ingres qui paraissait le mieux fait pour incarner une exaltation de l'héroïsme moderne à la manière de l'école républicaine et impériale. Il s'agit de *L'Apothéose de l'Empereur Napoléon I^{er}*. Cette apothéose, loin d'entraîner le grand homme vers les hauteurs célestes, donne l'impression d'une chute : « Les chevaux entraînent le char vers la terre². » Quant à la figure de l'Empereur, elle manque de toute « beauté épique et destinale ». Il se trouve, point capital, que Ingres a choisi de représenter Napoléon vêtu d'un costume antique, ce qui est une grave erreur du point de vue d'une appréciation de notre sens de l'héroïsme. Le grand homme devrait, pour avoir son « caractère légendaire », apparaître dans son costume historique de petit caporal (qui est son costume de héros populaire).

L'héroïsme de la vie moderne

C'est dans le *Salon de 1846* que Baudelaire écrit sa célébration fameuse d'un « héroïsme de la vie moderne ». Or ce texte commence par lier le destin de la peinture à celui des mœurs, montrant ainsi ce que Baudelaire veut dire quand il parle du temps. Il s'en prend au préjugé qui veut que la « décadence de la peinture » soit due à une « décadence des mœurs ». L'époque historique de la Restauration n'étant plus héroïque (ce qui veut dire politiquement

1. *Exposition universelle 1855*, chap. II, « Ingres », p. 365.

2. *Ibid.*, p. 367.

vertueuse ou engagée dans une légende guerrière), les artistes devraient, selon certains critiques, prendre leur inspiration dans le passé.

À cela, Baudelaire oppose cette thèse : « Tous les siècles et tous les peuples ont eu leur beauté, nous avons inévitablement la nôtre¹. » Il y a donc aussi une beauté propre à une époque qui se veut plus pacifique et plus bourgeoise.

Pourquoi un peuple différent aurait-il une définition différente de la beauté ? S'agit-il d'une thèse esthétique renvoyant à une histoire du goût, de la sensibilité ? Mais cantonner Baudelaire dans l'esthétique, c'est décider de négliger la perpétuelle référence de l'écrivain aux mœurs.

Baudelaire, au début du même *Salon de 1846*, a déjà posé le principe dont la dernière section sur l'héroïsme de la vie moderne est la conséquence. Dans sa définition stendhalienne du romantisme, Baudelaire indique à la fois comment entendre le lien de la beauté et du temps, et d'où provient l'idée de ce lien. Voici le passage important :

Pour moi, le romantisme est l'expression la plus récente, la plus actuelle du beau.

Il y a autant de beautés qu'il y a de manières habituelles de chercher le bonheur.

La philosophie du progrès explique ceci clairement ; ainsi, comme il y a eu autant d'idéals qu'il y a eu pour les peuples de façons de comprendre la morale, l'amour, la religion, etc., le romantisme ne consistera pas dans une exécution parfaite, mais dans une conception analogue à la morale du siècle².

1. *Salon de 1846*, chap. XVIII, « De l'héroïsme de la vie moderne », p. 259.

2. *Ibid.*, chap. II, « Qu'est-ce que le romantisme ? », p. 230.

Lorsque Baudelaire parle du temps, il n'a pas principalement en vue le temps qui passe par opposition à l'éternité de ce qui subsiste toujours. La différence des temps n'est qu'une façon de parler de la différences des mœurs. Par « morale du siècle », il ne faut évidemment pas entendre une moralité formelle de l'obligation pure, mais une moralité sociale et historique. La beauté est un idéal historique, idéal inséparable de l'idée que des gens ont d'eux-mêmes et de la manière dont ils vivent. Cette idée, Baudelaire dit la tenir, à travers Stendhal, qu'il cite, de ce qu'il appelle la *philosophie du progrès*. Stendhal écrit en effet dans une note de son *Histoire de la peinture en Italie* :

La beauté est l'expression d'une certaine manière habituelle de chercher le bonheur ; les passions sont la manière accidentelle. Autre est mon ami au bal à Paris, et autre mon ami dans les forêts d'Amérique¹.

Stendhal ne cesse de revenir sur l'absurdité qu'il y aurait pour nous à chercher nos modèles de beauté chez les anciens. Ce qui est beau chez les anciens, c'est la force contenue du guerrier. Ce qui est beau chez nous, dit-il, c'est le « bon air », l'élégance, la gaieté, les qualités qui rendent aimable dans un salon. La thèse est celle qu'énonce le titre de son chapitre CXV : « Que la beauté antique est incompatible avec les passions modernes ». Les idéaux antiques ont leur lieu sur le forum, les idéaux modernes ont leur place dans les salons.

Le beau moderne est fondé sur cette dissemblance générale qui sépare la vie de salon de la vie de forum [...].

1. Stendhal, *Histoire de la peinture en Italie*, livre V, chap. CX, Paris, Gallimard, « Folio Essais », p. 309, note.

Léonidas, qui est si grand lorsqu'il trace l'inscription : « Passant, va dire à Sparte... etc. », pouvait être, et j'irai plus loin, était certainement un amant, un ami, un mari fort insipide¹.

Qu'est-ce qui est ici remarquable ? C'est, je crois, la séparation entre la notion d'idéal et celle de rationnel. Si l'idéal était fixé directement par la raison, les différences s'expliqueraient par la qualité de l'exécution. On retomberait dans la querelle : sommes-nous meilleurs peintres, meilleurs poètes, que les anciens (selon une comparaison du type tableau d'honneur, palmarès, donc d'une comparaison des mérites des uns et des autres dans l'exécution d'une même directive) ?

Baudelaire ne dit pas autre chose : « Le romantisme ne consistera pas dans une exécution parfaite, mais dans une conception analogue à la morale du siècle². » Chaque époque a sa beauté. La rationalité du beau, c'est la façon dont quelque chose entre en composition avec d'autres éléments à l'intérieur d'une totalité signifiante, d'un esprit. Si un peintre cherche à peindre une courtisane du temps présent en s'inspirant d'une courtisane de Titien, « il est probable qu'il fera une œuvre fautive, ambiguë et obscure³ ». Nous constatons qu'il est possible de porter un jugement, de critiquer, de dire qu'une œuvre est fautive : la rationalité du jugement artistique n'est donc pas abolie, elle est seulement exprimée dans d'autres termes qui tiennent compte de la solidarité entre les formes d'art et les formes de vie. La relativité du *beau moderne* aux formes de la vie moderne n'exclut pas qu'il y ait ce qu'on peut appeler, si l'on veut, une rationalité du beau. Il reste possible d'expli-

1. *Ibid.*, livre VI, chap. CXXIX, p. 340.

2. Cité ci-dessus.

3. *Le Peintre de la vie moderne*, chap. IV, p. 554.

quer, dans la perspective adoptée par Baudelaire à la suite de Stendhal, pourquoi Ingres se trompe, comment son « perfectionnement » du modèle dans le sens d'un idéal antique est en réalité une intervention incongrue, qui le prive de la possibilité de changer notre modernité en antiquité.

On pourrait dire que l'idée d'une beauté moderne appartient à une tentative d'assumer une *partie* de l'héritage de la « philosophie du progrès », autrement dit des Lumières. D'en assumer une partie, donc d'en laisser tomber une autre partie.

La partie à laisser tomber : c'est justement la notion de progrès en tant qu'elle nous impose une définition du beau, un idéal unique, un canon (donc une identification du rationnel et du beau défini par les chefs-d'œuvre antiques). Si nous n'avons pas à chercher nos modèles chez les anciens, ce n'est pas parce que nous leur serions supérieurs, dans le sens visé par Condorcet.

La partie à retenir : c'est la doctrine qui vient de Montesquieu, la notion d'une relativité historique des idéaux. Non d'un relativisme (c'est-à-dire d'une relativité du beau unique à notre goût et à nos préférences), mais d'une relativité aux circonstances. Car les choses ne sont pas belles ou laides sans plus, elles sont belles dans telle circonstance (le costume antique n'ajoute aucune beauté au portrait moderne).

Par conséquent, nous passons ici d'une chronologie purement historique, où les différences des temps correspondent seulement aux différences des dates, à une chronologie tirée du contenu de ce qu'elle ordonne selon l'ancien et le moderne : un temps, une époque, cela veut dire « une façon de comprendre la morale, l'amour, la religion, etc. ». Ce que Stendhal et Baudelaire appellent *un siècle* correspond à ce que nous appellerions aujourd'hui une culture. Et c'est en effet à une étude des mœurs que

nous renvoie la notion de modernité chez Baudelaire. Par Stendhal, Baudelaire communique avec les maîtres du romancier, les Idéologues, et donc avec Montesquieu. La même idée sera au principe de la sociologie, prise dans le sens de l'école durkheimienne. Cette idée, c'est que l'étude des mœurs ou, si l'on veut, de la « manière habituelle de chercher le bonheur » doit toujours précéder la définition philosophique (ou rationnelle) du bien et du beau, et plus encore le jugement critique. Le despotisme inattendu de l'idée républicaine, despotisme qui se révèle dans son épanouissement impérial, s'explique par l'erreur de ceux qui veulent agir sur les mœurs par la loi, alors que la loi ne peut qu'exprimer et au mieux corriger les mœurs. Or le principe de la sociologie, inconnu de Condorcet, n'est pas comme tel étranger aux Lumières prises dans un sens plus large, comme le montre Durkheim dans un cours consacré à Rousseau, précurseur de la sociologie. Si la notion de volonté générale est prise dans un sens purement politique, alors elle exprime ce que Durkheim appelle « cette horreur de tout particularisme, cette conception unitaire de la société qui est une des caractéristiques de la Révolution¹ ». Mais, prise comme une idée sociologique, la notion de volonté générale revient à soumettre la politique consciente de soi à l'état des mœurs d'une société. Durkheim s'appuie ici sur Rousseau lui-même, qu'il cite :

La volonté générale n'est pas constituée par l'état où se trouve la conscience collective au moment où se prend la résolution ; ce n'est là que la partie la plus superficielle du phénomène. Pour le bien comprendre, il faut descendre au-

1. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris, Marcel Rivière, 1966, p. 165. Louis Dumont a souligné l'importance de ce commentaire durkheimien (cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 99-100).

dessous, dans les sphères moins conscientes, et atteindre les habitudes, les tendances, les mœurs. Ce sont les mœurs qui font « la véritable constitution des États » (*Du contrat social*, II, 12)¹.

Le cosmopolitisme

Baudelaire, désirant faire l'éloge du dessinateur Constantin Guys, celui qu'il appelle le « peintre de la vie moderne », écrit qu'il est *homme du monde*, terme qu'il explique ainsi :

Homme du monde, c'est-à-dire homme du monde entier, homme qui comprend le monde entier et les raisons mystérieuses et légitimes de tous ses usages².

Avec ces « raisons mystérieuses et légitimes », nous sommes évidemment aux antipodes du rationalisme cartésien de Condorcet. L'homme du monde comprend les usages : il leur trouve des raisons, même si ces raisons sont mystérieuses. Tous les usages ont *une* légitimité. Du même coup, cette légitimité est locale, particulière : aucun d'eux n'est sanctionné, de façon universelle, par la raison humaine. Le cosmopolite baudelairien n'oppose pas la raison et la tradition. C'est qu'il conçoit les raisons comme le ferait un pragmatiste, à savoir comme les *raisons des usages*. Un philosophe de la raison cartésienne aurait parlé des *croyances* et aurait interrogé les autres citoyens du monde sur leurs opinions, sur leurs dogmes, voire sur leurs préjugés, plutôt que sur leurs usages. La raison d'un usage contraire à nos habitudes, elles-mêmes

1. *Ibid.*, p. 167.

2. *Le Peintre de la vie moderne*, chap. III, p. 551.

supposées justifiées, n'est pas pour autant une mauvaise raison. Il peut y avoir de bonnes raisons, pour nous, d'avoir certaines façons de faire (étant donnés nos principes et nos mœurs) et de bonnes raisons, pour d'autres gens, de faire autrement.

Le grand texte de Baudelaire sur le cosmopolitisme se trouve dans la première section de l'essai sur l'*Exposition universelle de 1855*. Cette section s'intitule : « Méthode de critique. De l'idée moderne du progrès appliquée aux beaux-arts. Déplacement de la vitalité ».

Le mot « méthode » indique qu'il s'agit de prendre parti sur la philosophie, et plus précisément sur la validité de la philosophie lorsqu'elle s'applique, sous forme de critique, aux beaux-arts. Et, en effet, ce texte exprime une doctrine que nous dirions aujourd'hui *historiciste*, comme si Baudelaire devait, pour légitimer Delacroix, appliquer l'argument dont s'était servi Herder pour autoriser les artistes et les poètes allemands à ne pas suivre servilement les principes présentés comme universels qu'on proclamait alors à Versailles ou à Paris.

Ce qui l'intéresse, écrit-il en commençant, c'est « la comparaison des nations et de leurs produits respectifs » du point de vue critique, c'est-à-dire du point de vue de « l'idée d'ordre et de hiérarchie universelle »¹. Or le critique, loin de poser qu'il y ait une nation supérieure à toutes les autres et qui doit donc régner, reconnaît « leur *égale* utilité au regard de CELUI qui est indéfinissable² ». Autrement dit, il y a de la beauté partout, mais de la beauté chaque fois particulière, différente, méconnaissable et donc « bizarre ». On voit comment le principe qui permet de poser l'égalité des nations doit rester celui d'une *transcendance ineffable*. Au regard de ce principe, tous les siècles

1. *Exposition universelle de 1855*, p. 361.

2. *Ibid.*

ont le même droit à l'existence et à l'expression : aucun d'eux n'est condamné à en imiter un autre. Mais le principe est indéfinissable : si on tentait de lui donner un contenu plus déterminé, par exemple dans une philosophie, on ne produirait qu'une définition académique du beau ou du rationnel. Comme on va le voir, c'est plutôt dans une expérience particulière de comprendre un échantillon particulier de beauté universelle que nous trouvons la preuve de l'égalité des cultures.

La référence faite plus haut à la philosophie de l'histoire de Herder se justifie par cette combinaison, dans le texte de Baudelaire, d'une thèse universaliste (l'égalité des nations du point de vue de la transcendance ineffable) et d'une reconnaissance des particularités. Je retiens ici l'interprétation que donne Louis Dumont de la pensée de Herder. Soucieux de défendre la diversité des cultures contre les prétentions de la culture française à incarner l'universel humain, Herder parvient à le faire parce qu'il accepte le trait majeur de cette culture universaliste : l'affirmation de l'individu. Comme l'écrit Dumont :

Dans le holisme traditionnel, l'humanité se confond avec la société des nous, les étrangers sont dévalués comme, au mieux, des hommes imparfaits – et du reste tout patriotisme, même moderne, se teinte de ce sentiment. Chez Herder, au contraire, toutes les cultures sont posées de droit égal. Il est clair que cela n'est possible que parce que les cultures sont perçues comme autant d'individus, égaux malgré leurs différences : *les cultures sont des individus collectifs*¹.

La comparaison entre Herder et Baudelaire peut être poussée plus loin. Dans les deux cas, nous avons affaire à

1. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 119.

un effort pour corriger l'abstraction de la philosophie de l'histoire tirée d'un principe idéal (l'égalité humaine) en réintroduisant un élément de diversité dans une pensée qui avait cru devoir l'expulser au nom de l'exigence universaliste. Dans le cosmopolitisme abstrait de Condorcet, la diversité humaine constitue une objection ou un obstacle à l'affirmation de l'universalité de la raison. L'historicisme conserve l'universalisme : il est un héritier, comme le dit Baudelaire, de la « philosophie du progrès ». Mais, après correction, la diversité cesse d'être une objection. Si un critique est cosmopolite, selon Baudelaire, ce n'est pas en dépit de la diversité des idéaux de beauté et de moralité, mais en raison de cette diversité même, qu'il est devenu capable d'apprécier.

Baudelaire nous invite à imaginer un critique qui serait un « Winckelmann moderne » en présence d'un produit chinois. Ce produit lui paraît bizarre et étrange. Il ne saurait y voir ce que c'est, à savoir un « échantillon de la beauté universelle ». Qu'est-ce alors que le cosmopolitisme ? C'est le pouvoir d'agir sur soi et de se transformer jusqu'au point où l'on peut comprendre l'objet bizarre et l'apprécier. Pour devenir un citoyen du monde, le critique ne doit pas, comme le pensait Condorcet, revenir à soi et à une nature humaine qui le mettrait directement en liaison avec ses semblables à l'échelon de l'espèce. Le cosmopolitisme que propose Baudelaire est plutôt un « cosmopolitisme sans émancipation », pour reprendre une devise de Rorty¹, sans l'émancipation d'une nature ou d'une raison humaines. Le critique doit tout au contraire sortir de soi-même et devenir le familier ou l'habitant d'un milieu étranger, par une expérience qui fait penser à ce que les

1. Voir Richard Rorty, « Le cosmopolitisme sans émancipation », *Critique*, n° 456, mai 1985, p. 569-580.

ethnologues appellent l'enquête sur le terrain. Que faire devant le « produit chinois » qu'on trouve d'abord bizarre tant qu'on lui applique les critères de Winckelmann ? Comment y reconnaître un échantillon de la beauté universelle ?

Il faut, pour qu'il soit compris, que le critique, le spectateur opère en lui-même une transformation qui tient du mystère, et que, par un phénomène de la volonté agissant sur l'imagination, il apprenne de lui-même à participer au milieu qui a donné naissance à cette floraison insolite. Peu d'hommes ont – au complet – cette grâce divine du cosmopolitisme, mais tous peuvent l'acquérir¹.

Baudelaire énonce cette loi du jugement esthétique sur l'objet d'une autre culture : « Tout peuple est académique en jugeant les autres, tout peuple est barbare quand il est jugé². » Que veut dire ici « académisme » ? L'académisme consiste pour Baudelaire dans la prétention à fixer d'avance un « criterium », comme il dit, qui permettrait de fonder d'avance le jugement du critique. Le critique académique voudrait avoir un « système », une théorie dont il dériverait son criterium. Pourtant, tous les systèmes sont mis en échec par la *vitalité*.

J'ai plus d'une fois essayé, comme tous mes amis, de m'enfermer dans un système pour y prêcher à mon aise [...]. Et toujours un produit spontané, inattendu, de la vitalité universelle venait donner un démenti à ma science enfantine et vieillotte, fille déplorable de l'utopie. J'avais beau déplacer ou étendre le criterium, il était toujours en retard sur l'homme universel³.

1. *Exposition universelle de 1855*, p. 361.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 362.

La nature qui sert ici de principe à la revendication individuelle n'est plus l'ordre naturel des lois newtoniennes, comme chez Condorcet. La nature figure, sous le nom de vitalité, un principe de diversité irréductible à toute mise en ordre artificialiste. Elle a pour image la flore naturelle, laquelle nous offre la variété de ses espèces, et, à l'intérieur de chaque espèce, la variété des individus.

*
* *

Il me reste à conclure.

Pourquoi la modernité, dans le sens que le mot a reçu en français, n'est-elle pas à sa place au siècle des Lumières ? Pourquoi y aurait-il anachronisme à faire des Encyclopédistes, non certes des penseurs modernes, mais des penseurs de la modernité ? J'ai essayé de soutenir ceci : la notion de modernité exprime, de la part d'un écrivain français, un consentement (difficilement accordé) à ne pouvoir représenter qu'une partie de l'humanité. Parler de notre modernité, c'est accepter de ne pas incarner immédiatement, dans notre langue, dans nos institutions, dans nos chefs-d'œuvre, les aspirations les plus élevées du genre humain.

C'est pourquoi il faut en effet distinguer, avec les traducteurs français de Leo Strauss, l'« esprit moderne » de la « modernité ». Lorsqu'on ne fait pas de distinction entre les Lumières et la modernité, on s'expose à un malentendu. La modernité prise au sens de l'esprit moderne, c'est la *prétention à l'universalité*, celle qu'on trouve chez Condorcet, tandis que la modernité prise au sens où l'entend Baudelaire, c'est la *revendication d'une particularité* inassimilable, d'une contribution à la variété géné-

rale, ce qui récusé d'emblée la possibilité de tirer un beau, un vrai ou un bien de l'universel abstrait. Vouloir qu'il n'y ait qu'un seul idéal, c'est priver l'idéal de toute vitalité : en supprimant l'élément transitoire, écrit Baudelaire, « vous tombez forcément dans le vide d'une beauté abstraite et indéfinissable, comme celle de l'unique femme avant le premier péché¹ ».

1. *Le Peintre de la vie moderne*, chap. IV, p. 554.

Y a-t-il une politique de l'expressivisme* ?

1. Le désenchantement interminable

Combien de temps faut-il pour arriver au terme d'un désenchantement ? Comme le rappelle Charles Taylor dans son livre¹, Max Weber a forgé l'expression de « désenchantement du monde » pour caractériser la condition spirituelle d'une humanité devenue moderne. L'entrée dans les temps modernes signifie pour les sociétés occidentales un grand progrès technique et intellectuel. Mais il y a eu un prix à payer. La liberté moderne n'a été acquise qu'en abandonnant les représentations anciennes d'un ordre universel intégrant l'être humain. Dans un monde traditionnel, l'homme avait le sentiment de se rattacher à un ordre universel par des intermédiaires à sa portée. La force d'une idée comme celle de la « grande chaîne des êtres² », c'est qu'elle installe des intermédiaires entre chacun de nous et le principe ultime. Chaque famille, chaque village,

* Une première version de ce texte a été publiée en anglais dans la revue américaine *Raritan* (t. XIII, n° 4, printemps 1994), à titre de discussion du livre de Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (1991).

1. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991, trad. C. Melançon, *Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994.

2. Cf. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being : A Study in the History of an Idea*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1936.

chaque personne a ses protecteurs. Le proverbe dit qu'il vaut mieux s'adresser au bon Dieu qu'à ses saints. Le conseil est bon, si du moins vous vous sentez en position de traiter directement avec la toute-puissance. En fait, les gens ordinaires sont bien contents de pouvoir compter sur les saints patrons ou sur les dieux locaux pour que leurs messages arrivent jusqu'à Dieu. L'émancipation de l'individu, qui s'accomplit progressivement dans notre histoire, n'a-t-elle pas pour effet de laisser l'être humain isolé, sans place assignée dans un ordre des choses et sans canaux de communication avec les sources de la vie et de la vérité ?

Le mot de *désenchantement* qu'emploient les sociologues et les historiens évoque une transaction dans laquelle un prix a dû être payé pour obtenir la liberté personnelle telle que nous la concevons. Aussitôt, les rôles à répartir parmi les intellectuels se définissent aisément : certains se chargeront d'insister sur les bénéfiques de l'opération et d'autres sur l'énormité du prix payé. Les premiers sont ceux que Taylor appelle les thuriféraires (*boosters*) de la culture contemporaine : ils forment la famille des libéraux (au sens européen du mot). Pour eux, quel que puisse être parfois l'inconfort d'une conscience moderne de soi, nous sommes arrivés à l'âge adulte en sortant du « monde enchanté ». Les seconds sont les critiques de cette culture, ses dénigreur (*knockers*) : qu'ils viennent du conservatisme, du nietzschéisme ou de l'herméneutique heideggerienne, ils s'entendent pour ne voir autour d'eux que décadence et corruption de l'esprit.

Avant que le sociologue ne s'empare de ce mot pour en tirer sa définition de la modernité, le vocable « désenchantement » appartenait au lexique des opérations magiques. Nous en trouvons encore une version parodique dans les aventures de Don Quichotte. On se souvient que

Sancho Pança est bien embarrassé lorsque Don Quichotte lui demande de porter un message à sa dame, Dulcinée du Toboso. Sancho Pança sait bien que cette personne n'existe que dans l'imagination de son maître. Il croit se tirer d'affaire en décidant qu'un enchantement a changé la noble princesse en paysanne grossière. Malheureusement pour lui, il apprend par la suite que le désenchantement de Dulcinée sera obtenu par une opération bien définie. Le terme en est fixé avec la plus grande précision comptable, puisque le prix à payer est ici que l'écuyer Sancho s'applique à lui-même « trois mille trois cents coups de fouet sur ses deux larges fesses, découvertes à l'air, de façon qu'il lui en cuise et qu'il lui en reste des marques ». Comme le dit aussitôt Sancho Pança dans sa protestation véhémement, c'est là payer très cher le désenchantement de la dame. « Au diable soit la manière de désenchanter ! Et qu'est-ce qu'ont à voir mes fesses avec les enchantements¹ ? » Au moins sait-on, à l'unité près, ce qu'il faut faire pour que le prix soit payé et que le désenchantement s'opère.

Même dans cette version bouffonne et donc déjà « désenchantée » de l'opération de soustraire les choses aux significations magiques, il reste clair, dans l'esprit de l'auteur et de son lecteur, que le désenchantement est un résultat hautement désirable, même s'il faut un peu souffrir pour l'obtenir. Il y a donc quelque chose d'ambivalent, voire une part de donquichottisme, dans la pensée de nos sociologues wébériens. Lorsqu'ils parlent de « désenchantement du monde », ils donnent à entendre qu'un monde « enchanté » était un monde illusoire, mais qu'il est normal d'en avoir la nostalgie. Dans leur vocabulaire, l'enchantement n'est plus une sujétion dont on

1. *Don Quichotte de la Manche* (trad. L. Viardot, Paris, Garnier, 1961), seconde partie, chap. xxxv.

voudrait être délivré : c'est une représentation certes fausse, mais consolante et rassurante des choses. Nous sommes des modernes, nous avons quitté le monde pué-
ril des puissances tutélaires. Nous n'avons plus ni totem ni tabou. Pourtant, nous qui jouissons de cette liberté moderne, nous nous demandons, somme, toute si nous n'avons pas fait une mauvaise affaire en nous modernisant.

Le diagnostic wébérien exprime une vision typiquement fin de siècle : le progressisme victorien¹ est conservé, en ce sens que la rationalité est entièrement du côté des modernes. Mais, en même temps, les raisons de tenir le progrès de l'intelligence pour un progrès humain ont disparu, puisque le bonheur, ou du moins la tranquillité de l'esprit, semble être du côté de l'humanité superstitieuse. L'intellectuel occidental est convaincu d'avoir atteint le stade ultime de la lucidité depuis qu'il sait ou croit savoir que chacun de nous est à l'origine du sens et des valeurs. Et, pourtant, il se demande avec Nietzsche si la volonté illimitée de vérité n'est pas contraire à toutes les conditions d'un bien-être humain, et même d'une simple survie de l'humanité telle qu'elle a existé jusqu'ici. Le progressiste victorien croyait que l'humanité avait enfin atteint son état normal : il se félicitait de vivre aujourd'hui plutôt qu'au Moyen Âge ou chez les barbares. L'intellectuel fin de siècle conserve toutes ces idées, mais se demande si l'état rationnel de l'humanité est bien son état normal.

Comment se fait-il que le désenchantement du monde paraisse aujourd'hui si peu assuré ? Voilà un processus dont on nous dit qu'il s'annonce au XVI^e siècle, qu'il

1. Je parle de progressisme victorien au sens où Louis Dumont note qu'on retrouve chez les auteurs de l'époque de la reine Victoria, y compris chez Marx, un même « schéma évolutionniste victorien » (cf. Louis Dumont, *La Civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin, 1975, p. 51).

s'accomplit au XVII^e siècle, qu'il s'épanouit dans l'essor de ce qu'on appelle la « science moderne ». Et, pourtant, le souvenir du monde perdu serait encore assez vif, près de quatre siècles après, pour qu'il y ait lieu de traiter (au sens thérapeutique du mot) les nostalgies de l'ancien et les inquiétudes devant le nouveau. En réalité, il sera de plus en plus difficile d'expliquer l'existence d'une critique du monde moderne par la mémoire idéalisée d'un monde enchanté. Les réactionnaires qui opposent la richesse morale de l'ancien monde à la misère morale du temps présent ne sont pas des gens qui se souviennent du passé. Ce passé, ils ne l'ont pas plus connu que nous. Ils se tournent vers le passé pour comprendre une difficulté du présent. C'est dans le présent, dans notre fameuse « modernité » elle-même, que nous trouverons les sources du « malaise dans la civilisation » qu'évoque Taylor au début de son livre. Le malaise dont il parle n'est pas l'effet d'une comparaison entre notre état culturel et la richesse de sens qui nous semble caractériser la vie d'une société traditionnelle. Ce malaise doit correspondre à une perception plus ou moins confuse de difficultés présentes. Si le désenchantement prend tout ce temps, c'est qu'il ne s'agit justement pas d'une opération permettant à des victimes de revenir à l'état normal, mais d'une expérience ou d'une tentative de construire quelque chose d'exceptionnel, à savoir une société où il est demandé aux gens de se considérer et de se conduire comme des *individus*.

2. *Le sens de l'individualisme*

D'après Taylor, les jugements portés par les « thuriféraires » et les « dénigreur » sur notre culture restent superficiels, car ils reposent sur une compréhension insuffisante du phénomène de l'individualisme. Le sujet de

Taylor dans ce livre, c'est en fait l'individualisme. Mais ce terme demande à être éclairci, et c'est justement cet éclaircissement que nous propose Taylor en définissant l'individualisme comme une affirmation de valeur.

Pour les critiques de l'« école du dénigrement », pour ceux qui dénoncent le caractère « narcissique » ou « centré sur soi » du mode de vie exalté par la culture moderne, et qui parlent à ce propos d'individualisme, il va de soi que ce mot appartient au vocabulaire du moraliste. Il est utilisé comme un simple équivalent du mot « égoïsme », et non dans le sens de Tocqueville. Lorsque la morale est plus ou moins identifiée au souci d'autrui (à l'altruisme), l'individualisme paraît devoir appeler, de façon presque tautologique, un jugement moral négatif. L'individualisme, c'est l'absence de toute disposition à faire preuve de solidarité : c'est le refus, de la part d'un individu humain, de porter un intérêt quelconque à ce qui dépasse sa personne particulière. En parlant d'une vie « centrée sur soi-même », on implique un rétrécissement et un repli : l'individu centré sur soi n'est plus capable de se sentir concerné par ce qui le dépasse, qu'il s'agisse des affaires communes ou des intérêts les plus profonds du genre humain.

Les citoyens individualistes des sociétés occidentales contemporaines apparaissent donc, dans l'image qu'en donnent les critiques, comme des gens décadents et relâchés. On notera ici que les critiques de la culture individualiste ont adopté une anthropologie qui est, elle aussi, individualiste. Pour eux, tout comme pour les « décadents » et les « relativistes », la société est faite d'individus dont la tendance naturelle est « égoïste » plutôt qu'« altruiste ». Aussi le lien social est-il à leurs yeux une chose fragile, toujours sur le point de se rompre : pour le maintenir parmi des êtres aussi peu faits pour vivre ensemble, il faut une morale sévère, afin de réprimer les instincts anarchiques des individus, et peut-être aussi

une religion, pour appuyer la répression morale sur un mystère de salut.

En face de cette dénonciation de la culture moderne, on peut imaginer un discours opposé qui serait un plaidoyer pour l'individualisme. Il n'y a d'ailleurs pas besoin de l'imaginer, car ce discours existe. Il consiste dans une justification morale de ce que Taylor appelle le *relativisme doux* (on devra peut-être dire, après en avoir reconnu l'inconsistance, le *relativisme mou*). L'individualisme est alors une position morale : je dois respecter la façon dont les autres décident de leurs valeurs, car je ne reconnais à personne l'autorité de décider pour moi, et c'est pourquoi il serait injuste de ma part de ne pas leur accorder le même privilège de fixer eux-mêmes ce qui doit être important et précieux.

Ici, on doit noter le paradoxe flagrant que recèle ce relativisme : pour être fidèle à ma morale relativiste, je dois m'interdire de la professer, ou même de la suivre dans mes rapports avec autrui, car ma morale est centrée sur le droit de chacun à suivre ses propres valeurs. Si je me comportais à l'égard d'autrui selon *mes* valeurs, je cesserais par là de lui laisser la liberté de suivre *ses* valeurs. Taylor note, et déplore avec raison, la fragmentation du monde public dans les sociétés occidentales. L'action politique, pour beaucoup, n'est envisageable que sous la forme d'une opération ponctuelle, sur un sujet particulier, sans qu'on ait à faire l'effort de replacer la cause particulière à défendre dans le contexte de l'ensemble des affaires communes. Or cette fragmentation est la contrepartie du paradoxe enregistré ci-dessus. Pour rester fidèle à une morale individualiste ainsi conçue, il n'y a qu'une solution pratique : le *ghetto*. Chacun essaiera de former une petite société avec les gens qui partagent ses « choix », son « style de vie ». Il faut avant tout éviter d'avoir à rencontrer les gens qui ont fait d'autres choix. On formera, avec les seuls interlocu-

teurs qu'on puisse approuver, des sociétés complètes, avec leurs familles, leurs écoles, leurs églises, etc. Chose étonnante, la vie de ghetto a été autrefois *imposée* à des minorités ethniques ou religieuses. Aujourd'hui, nous voyons qu'elle est *revendiquée*, en particulier aux États-Unis, au nom du pluralisme, par des intellectuels naïfs, et peut-être aussi par quelques malins qui ont pressenti les possibilités de domination et de profit que comporterait, pour ceux qui se proclameraient les représentants de ces minorités, cette forme de ségrégation volontaire. Le relativisme doux a les apparences extérieures de la vertu : respect des autres, tolérance envers leurs opinions et leurs mœurs. Lorsqu'on remarque que ce respect des autres consiste, en pratique, à éviter les occasions de les rencontrer, on se dit que ce relativisme est moins doux qu'il n'y paraît : il exprime, en réalité, l'impuissance à concevoir une diversité autrement qu'en termes de conflit et de domination. Intellectuellement mou, le relativisme doux est politiquement dangereux.

Les dénigreurs de la culture moderne, nous dit Taylor, ne prennent pas au sérieux les raisons morales avancées en faveur du relativisme mou. Ce sont pour eux de fausses justifications avancées pour tenter de rendre acceptable le relâchement des mœurs. Mais, comme on sait, l'hypocrisie n'est pas tout à fait la même chose que le cynisme : l'hypocrisie reconnaît la légitimité d'une évaluation morale, tandis que le cynisme disqualifie tout jugement. Dire que le relativisme est l'expression d'un respect pour les personnes et leurs opinions, ce n'est pas la même chose que de dire brutalement : moi d'abord !

L'individualisme doit être discuté sur le terrain éthique, puisqu'il est avant tout un idéal éthique. Pour Taylor, le relativisme doux est la forme dégradée, défigurée, parfois ridicule, d'un idéal puissant. Les critiques de la culture moderne ont donc fait preuve de paresse : il aurait fallu

s'en prendre à cet idéal lui-même, ce qui leur aurait été plus difficile, car il s'agit d'un idéal largement partagé et donc difficile à récuser. Taylor l'appelle ici *éthique de l'authenticité*.

En quoi consiste une éthique de l'authenticité ? Pour Taylor, elle est l'éthique qui correspond à la philosophie qu'il avait appelée, dans son grand livre sur Hegel¹, l'expressivisme. Cette philosophie est d'ailleurs plus qu'une simple philosophie : c'est aussi une attitude spirituelle, une recherche du salut personnel et du sens. Chaque être a une vocation unique, qu'il lui appartient de découvrir. Chaque personne a une « identité personnelle », un « soi » : seule cette personne peut donner l'existence à une possibilité ontologique, qui, sinon, ferait défaut dans l'univers. C'est pourquoi l'ontologie expressiviste s'épanouit dans une éthique (« deviens ce que tu es », « sois ce que tu es appelé à être ») : il y a ici une responsabilité envers soi qui résulte de la nature même de ce « soi », puisqu'il ne s'agit pas d'un donné, mais d'une personnalité à définir et à constituer par une activité originale. Sans moi, sans l'expression que je puis donner de mes possibilités, quelque chose qui aurait pu être ne sera pas. Une vocation à s'accomplir et à se réaliser est donc inscrite dans le sujet humain.

La première question qu'on voudrait alors poser à Taylor est celle-ci : s'il y a un puissant idéal moral à l'œuvre dans notre culture (si donc les critiques de la « culture du narcissisme » sont en réalité myopes), comment expliquer que cet idéal puisse se manifester sous l'aspect dégradé qui attire la censure des réactionnaires ? Taylor nous répondra que ce phénomène de défiguration s'explique d'abord par une difficulté intellectuelle propre à l'idéal d'une existence authentique. De l'idée d'une fidélité à soi et à sa

1. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

vocation unique, on passe aisément à celle d'une totale création de soi. L'idéal éthique se change en pur idéal esthétique : pour être authentiquement soi-même, il faudrait commencer par rejeter toute idée reçue, toute règle générale s'appliquant également à tous. Celui qui reste soumis à la moralité commune paraît de ce fait incapable de faire de soi son œuvre personnelle. De là un conflit entre une interprétation morale de l'idéal et une interprétation artistique (voire une interprétation de cet idéal qui exalte la vie d'esthète).

Il y a toutefois une autre explication à considérer. Dans notre culture, l'individualité n'est pas vraiment une possibilité offerte à tous, mais elle est pourtant *demandée* à tous, à ceux qui en ont les moyens et à ceux qui ne les ont pas. À partir du siècle dernier, l'individualisme a cessé d'être un idéal cultivé à l'écart du monde par quelques anachorètes, ou, si c'est dans le monde, par quelques lettrés et par quelques grands seigneurs excentriques : cet idéal est entré dans la conscience commune, c'est-à-dire qu'il existe maintenant pour tous. Chacun se sent appelé à « faire quelque chose de sa vie », à « trouver son identité », à définir son « projet de vie ». Les intellectuels dont le tempérament est conservateur se moquent de ce jargon prétentieux et vide. Et, pourtant, il serait équitable de noter que les gens n'ont pas le choix à cet égard. Ce que leur demande la vie en société, dans notre culture, n'est pas le conformisme (comme le croient les moralistes superficiels pour qui la quête de l'individualité constitue une libération à l'égard des conventions sociales). Le citoyen d'une société occidentale moderne est prié de faire preuve à la fois de conformité sociale et d'individualité. On devrait même dire : de conformité sociale, comme dans toute société, donc chez nous d'individualité.

La tâche est à bien des égards écrasante. L'idéal de l'authenticité (et l'individualisme en général) ne va pas

sans un phénomène que Taylor appelle *subjectivation*¹. Ce qui était autrefois décidé en dehors de l'individu (par la nature ou par le statut social) est aujourd'hui renvoyé au choix personnel. D'où la tendance de notre philosophie pratique à se changer en « philosophie de la subjectivité » : elle s'efforce d'indiquer comment le sujet (et lui seul) peut donner une réponse « authentique » à ces questions qui relevaient autrefois de la nature ou de la tradition. Mais il y a une chose que l'individu moderne n'a certainement pas choisie, et qui ne relève en aucune façon de la subjectivation ainsi définie : c'est justement d'avoir la responsabilité de décider lui-même, au lieu que la décision soit en quelque sorte prise en dehors de lui (par la nature ou par la tradition).

En somme, Taylor reproche aux critiques de la culture contemporaine d'ignorer ce que Stendhal et Baudelaire ont appelé l'« héroïsme de la vie moderne » : l'individu qui cherche à être « fidèle à lui-même » et qui veut atteindre sa propre vérité, loin d'être forcément un égotiste sans grandeur, est peut-être, tout au contraire, quelqu'un qui se pose le problème d'être à la hauteur de ce qui est en quelque sorte exigé de lui par sa vocation. Il reste pourtant que la moralité d'un individu à la recherche de l'authenticité semble tenir entièrement dans des devoirs à l'égard de soi-même. Mais que nous importe la vocation d'un individu particulier, si elle est une affaire entre soi et soi ?

D'où une seconde question à poser à Taylor : celle d'une *politique de l'expressivisme*. Toute la discussion repose sur

1. Pour ma part, je préférerais parler ici d'*individualisation* (il me revient de décider) et d'*intériorisation* (les choses se jouent entre moi et moi), de façon à conserver au terme « subjectivation » le sens d'assigner quelque chose (par exemple, les couleurs, les qualités morales, les valeurs ou les significations) à un statut subjectif (ce quelque chose n'existe que pour le sujet ou dans son esprit).

la distinction entre un idéal qui est exigeant dans sa version intégrale, et la version dégradée et médiocre de cet idéal qu'on trouvera dans la culture commune.

Cet écart entre l'idéal et sa dégradation n'est-il pas l'écart entre une culture de l'élite et une culture de masse ? La question à poser est politique. Elle est de savoir s'il peut y avoir une même morale pour tous, ou bien si on doit avoir une moralité personnelle (expressiviste) pour quelques-uns et une éthique traditionnelle (une *Sittlichkeit* hégélienne) pour les autres. Comment l'éthique de l'authenticité pourrait-elle devenir une forme de vie proposée à tous ? Est-ce que l'idéal de l'authenticité n'est pas, nécessairement, un idéal sélectif ? Tous y sont appelés, mais tous ne seront pas élus. Le « souci de soi », pour reprendre le titre de Foucault, n'est-il pas une possibilité offerte à tous, mais qui ne sera adoptée que par quelques-uns ? Chez les autres, le souci de soi deviendra ce narcissisme ou cette complaisance qu'on dénonce aujourd'hui. L'importance du livre de Taylor tient à ce qu'il pose une question que les intellectuels n'aiment pas affronter aussi directement : le problème de la place d'un idéal sélectif dans une culture démocratique.

L'individualisme de la personnalité incomparable est un idéal de perfectionnement personnel. De même que, dans une vision médiévale et théologique, l'état de moine représente un degré de perfection supérieur à l'état séculier, de même, aujourd'hui, la vie d'une personne qui a travaillé à se former soi-même et à s'accomplir soi-même est, par définition, une forme de vie supérieure à celle d'un quelconque bourgeois, fonctionnaire, employé, etc. Il y a donc une contradiction, au moins à première vue, dans le fait de proposer cet idéal à tous. Du point de vue d'une hiérarchie des formes de vie, tous ne sont pas appelés à l'état le plus élevé de perfection.

La contradiction est flagrante tant que l'on conserve les données initiales du problème. Mais on sait que la Réforme, en un sens, a résolu la difficulté en supprimant les moines : désormais, chacun est effectivement capable d'une perfection religieuse supérieure, puisque chacun est à lui-même son propre prêtre, son propre intermédiaire entre soi et la source divine des vérités et des grâces. Pour cela, il a fallu, bien entendu, transformer la signification de la vie religieuse. Il a fallu renoncer à une forme extérieure et publique du religieux, au sacré visible des sacrements et des reliques. Il a fallu *désenchanter le religieux lui-même*.

Le problème politique auquel s'attaque Taylor est analogue. Il s'agit de savoir quelle réforme de la « haute culture » (de cette culture qui est cultivée dans un milieu lettré spécialisé) permettrait à chacun de procéder à un épanouissement de ses différences. Les deux camps opposés sont alors celui des gardiens des traditions (par exemple, le canon des textes classiques) et celui des réformateurs.

Il y a une façon de généraliser l'idéal aristocratique qui ne va nulle part : elle s'exprimait au fond dans l'idéal humaniste du jeune Marx, celui d'un dépassement de la division sociale du travail (donc d'une abolition de la société, pas seulement de l'État). Cette utopie s'est montrée active dans les années de contestation. La réforme protestante avait changé chaque fidèle en moine, le mouvement *hippie* aurait voulu que nous devenions tous des artistes. Mais, de même que l'individu protestant, devenu son propre prêtre, se passe de sacrements, de même l'individu qui a décidé de vivre comme un artiste ne produit aucune œuvre. Son œuvre, c'est le style bohème donné à sa vie. Mais l'artiste sans œuvres sera reconnu comme un esthète plutôt que comme un véritable artiste, et il en souffrira peut-être.

Sous une forme plus limitée, le *soft relativism* dont se plaignent forcément les professeurs et les experts, donc les gens dont le métier est de savoir que tout ne se vaut pas, est un programme d'abolition de l'université. On peut en effet comparer l'université traditionnelle à une Église divisée en peuple et clergé, ce dernier détenant les voies d'accès au salut. L'idée relativiste est que chacun doit pouvoir se composer directement, à la carte, son bagage intellectuel, en suivant pour cela ses propres critères (ethniques ou personnels) plutôt que ceux d'une institution dont l'idéal universaliste est contesté. Ici encore, la signification de l'activité est changée ; et, ici encore, l'individu autodidacte se demandera inévitablement ce que valent les diplômes certifiant qu'il a reçu une éducation relativiste. Il aura peut-être le sentiment d'avoir perdu au change, et il lui viendra peut-être l'idée que les professeurs relativistes qu'il s'est donnés à lui-même se sont moqués de lui.

3. Autonomie et authenticité

Bien des philosophes nous parlent du « projet moderne » d'émancipation individuelle (au singulier), comme s'il n'y en avait qu'un et un seul. En réalité, nous rappelle utilement Taylor, l'idéal individualiste a été articulé dans des versions différentes. Il note qu'on peut rattacher à Rousseau deux de ces versions. La première propose l'*idéal d'autonomie*, qui est un idéal politique. La seconde propose l'*idéal d'authenticité*, qui est un idéal personnel ou existentiel, une question de justification de sa présence dans l'ordre des choses. Ces deux idéaux sont puissants, ils ont captivé la conscience et l'imagination de générations depuis deux siècles. Mais c'est pour des motifs différents.

L'idéal d'autonomie de l'individu s'est montré puissant parce qu'il permettait de dériver directement une définition des devoirs de chacun d'une donnée initiale : le fait que chacun de nous est tout autant *soi* que ses voisins. Cette égalité dans l'être-soi permet de dégager une *volonté générale* chez Rousseau. Il est vrai que cette dérivation a toujours paru suspecte aux penseurs libéraux. On a même souvent reproché à Rousseau d'avoir préparé, avec sa notion de volonté générale unanime, le totalitarisme, que les penseurs libéraux tendent souvent à confondre avec la tyrannie de la majorité (par un glissement de la notion de « majorité » à celle de « mouvement de masse », bien qu'en fait les « mouvements de masse » traduisent plutôt l'activisme d'une minorité, d'une « avant-garde » qui parvient à se saisir de la société dans son ensemble en contrôlant les moyens d'expression de la souveraineté). Mais c'est là se méprendre sur l'intention de Rousseau, qui n'est pas de réglementer les votes dans une assemblée, mais de comprendre ce que peut signifier pour un peuple une identité collective. Comment concevoir que les gens soient attachés à leurs institutions et à leurs manières de faire ? À l'époque de Rousseau, un tel problème pouvait difficilement être posé autrement qu'en termes de philosophie politique. D'où les acrobaties de la théorie du contrat social pour faire surgir le vouloir collectif du groupe à partir de la pluralité des volontés individuelles.

En revanche, l'idéal d'authenticité ne fournit aucun principe de subordination des individus à une loi commune. Il n'est plus question de tirer un principe uniforme des différentes subjectivités, puisque ces subjectivités s'exaltent à la pensée de leurs différences. L'idéal d'authenticité ou de fidélité à soi-même et à sa vocation profonde ne donne pas directement une réponse au problème civique. Il répond plutôt au problème « religieux » ou « existentiel » d'une justification de ma présence dans l'ordre des

choses : qu'est-ce qui fait que ma vie, dans sa particularité contingente, est justifiée (comme on dirait dans un langage religieux) ou qu'est-ce qui fait que mon existence est sensée (comme on dirait dans un langage existentialiste) ?

Cette distinction de Taylor permet de clarifier considérablement les termes du débat. Elle permet en effet de distinguer l'idéal politique d'un individu-citoyen de l'idéal personnel d'un individu-être singulier. Mais elle nous impose aussitôt de nous demander si la dualité des idéaux, chez Rousseau, n'indique pas qu'ils sont à bien des égards incompatibles. L'idéal politique de l'autonomie non seulement ne favorise pas, mais semble interdire l'exaltation d'un « soi » à exprimer. Est-ce que l'idéal personnel de l'expression de soi contient lui aussi une application politique ? Y a-t-il une politique de l'expressivisme ? C'est là le problème bien connu des commentateurs de Rousseau. Rousseau choisit-il finalement la morale civique du patriotisme, ou la morale humaine d'une fidélité à soi et à sa nature ? Émile sera-t-il un citoyen ou un homme ? Une chose est sûre aux yeux de Rousseau, c'est qu'il ne saurait être les deux. « Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen, car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre¹. »

Taylor, avec raison, fait remonter à Rousseau la « politique de la reconnaissance égale » des membres du groupe. Mais, demandera-t-on, qu'est-ce qui est reconnu dans cette reconnaissance ? La reconnaissance mutuelle des citoyens n'est justement pas la même chose que cette « reconnaissance universelle des différences » qui est au cœur de la « culture de l'authenticité ».

Le problème est de savoir s'il n'y a pas contrariété entre une « politique de la reconnaissance », au sens où

1. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livre I (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. IV, 1969, p. 248).

la reconnaissance visée est celle d'un statut égal pour tous les citoyens, et ce qu'on appellera de nouveau une « politique de la reconnaissance », mais cette fois au sens d'une reconnaissance de la particularité ou de la différence par laquelle chacun est lui-même.

4. *Le singularisme*

Louis Dumont, dans son étude comparant la tradition intellectuelle allemande et la française à l'intérieur de la culture moderne¹, fait ressortir la différence entre deux variantes nationales de l'individualisme : l'individualisme de l'égalité (qui domine en France) et l'individualisme de la singularité de chacun (plus caractéristique de la culture allemande). Dumont a proposé de conserver le terme d'individualisme pour l'idéal d'égalité, et de donner à l'idéal de reconnaissance de soi le nom de « singularisme ». Une distinction de ce genre devient en effet nécessaire s'il apparaît que la recherche de l'égalité entre les citoyens ne fait pas facilement bon ménage avec la quête de l'authenticité personnelle.

L'individualisme pris dans le sens français est directement politique, car il vise à émanciper les individus en abolissant les rapports de dépendance ou de subordination. L'individualisme pris dans le sens allemand est une sorte de restriction du principe leibnizien des indiscernables aux personnes humaines : les *choses* sont interchangeables, donc pas vraiment individuées, mais les *personnes* sont uniques. Chaque être humain est un individu, et son individualité signifie qu'il est différent de

1. Louis Dumont, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 236-237. Les questions posées dans ce qui suit m'ont été largement suggérées par la lecture de ce livre.

tous ceux qui ont existé ou qui existeront. Pour distinguer cette version de l'individualisme, on peut en effet parler de *singularisme*.

Les deux versions de l'individualisme sont-elles compatibles ? On a parfois jugé que l'individualisme de la différence était une sorte d'enrichissement de l'individualisme de l'égalité. Il y aurait un développement logique, ou même historique, du premier au second. Après la reconnaissance de l'égalité des êtres humains, on passerait à la reconnaissance de leur diversité. Il est même possible, dans une dialectique facile, de réconcilier ces deux « moments » de l'individualisme : le moment de l'égalité serait la condition sans laquelle on n'aurait pu arriver au moment de la reconnaissance des individualités originales. Ces dialectiques réussissent-elles ailleurs que sur le papier ? Du point de vue purement historique, il n'est pas exact que le singularisme soit plus avancé, plus moderne que l'individualisme égalitaire. Si l'individualisme de l'égalité triomphe dans la Révolution française, le singularisme s'exprimait déjà puissamment dans la spéculation philosophique classique (témoin la référence plus haut à Leibniz, lui-même héritier sur ce point de la scolastique scotiste) et dans le christianisme.

En fait, toutes les réconciliations donnent l'impression de manquer quelque chose. L'accent n'est pas mis au même endroit, la « table des valeurs » n'est pas la même. L'individualisme de l'égalité est un individualisme de la *citoyenneté* : ce qui est également distribué, c'est le titre de citoyen, donc le droit et le devoir de participer aux affaires publiques. En France, le statut de « fonctionnaire » a par lui-même quelque chose d'éminent, parce qu'il résout le problème de faire quelque chose de particulier, de spécialisé qui ait pourtant un sens universel. Le point de vue romantique, et, en ce sens, plus allemand, est fort différent. Ce point de vue « allemand », « anti-républicain », n'est

évidemment pas réservé aux penseurs allemands. Ainsi, Baudelaire écrit que les fonctionnaires sont des « personnes sans personnalité, des êtres sans originalité, nés pour la fonction, c'est-à-dire pour la domesticité publique¹ ». Mais, quand il écrit ces lignes, il a bien conscience d'énoncer une pensée surprenante, voire choquante, et non de reproduire un lieu commun.

Or l'individualisme de la différence est un individualisme de la personnalité. Si l'individu doit sortir de l'intériorité ineffable et se manifester socialement, il appelle un monde lui-même différencié, donc un monde de statuts particuliers. La contrepartie du singularisme est que les individus n'ont pas besoin d'être *égaux* puisque le but de chacun est plutôt de se faire reconnaître comme différent des autres (unique). L'égalitarisme français est toujours tenté de glisser de l'égalité (en droit) à l'identité (de fait). Par exemple, pour être sûr que tous aient les mêmes chances dans la vie, on devrait en principe les préparer par les mêmes enseignements à passer des examens strictement identiques. Le singularisme allemand, lui, passe facilement de la différence à l'inégalité ; car le principe des indiscernables n'est pas seulement une règle de conduite que nous adoptons à l'égard des individus, mais un principe de l'ontologie des personnes : vous êtes une personne parce que vous êtes une personne qualitativement différente des autres (que vous avez votre marque unique, votre signature). Comment pourrait-on vous traiter de façon unique sans vous donner un statut spécial ?

1. Charles Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, n° 57 (42), *op. cit.*, p. 639.

5. *Le problème politique*

En représentant éminent de la tradition singulariste, Goethe a aperçu quelque chose qui échappe trop souvent aux intellectuels et aux hommes politiques français : l'individualisme, pris dans sa version égalitaire, peut être porteur d'un despotisme. Dans les entretiens avec Eckermann, à la date du 21 mars 1831, on lit cette remarque de l'écrivain sur la révolution de Juillet et les troubles politiques à Paris : toute cette agitation française s'explique par « l'exemple de Napoléon », lequel a déchaîné chez les jeunes Français une admiration pour le grand individu héroïque qui s'impose au monde. Goethe ajoute : « Ils n'auront de cesse qu'il n'ait surgi un nouveau despote dans lequel ils voient réalisé à son point culminant ce qu'ils désirent être eux-mêmes¹. » Autrement dit, Goethe aperçoit une possibilité de « despotisme démocratique » qui n'est pas le conformisme dont parle Tocqueville, mais quelque chose de plus inquiétant : une espèce de coïncidence entre l'exaltation de soi (chez le chef et chez ses partisans) et l'exaltation de la grandeur collective, coïncidence qui met au service de l'ambition du chef les énergies du patriotisme, en même temps qu'elle donne à ce patriotisme les traits d'un nationalisme belliqueux et impérialiste. Le héros égalitaire des Français n'est pas l'Empereur, c'est avant tout le petit caporal, leur *représentant*, celui en qui ils se « reconnaissent ».

Goethe professe que la poésie doit rester séparée de la politique. Peut-on concevoir un expressivisme qui, lui, ne serait pas conservateur en politique ? Ou, plutôt, qui

1. *Conversations de Goethe avec Eckermann*, trad. J. Chuzeville, Paris, Gallimard, 1988, p. 406.

ne serait pas au fond indifférent à la politique, c'est-à-dire à la question de la souveraineté.

Ici, on demandera peut-être pourquoi il ne pourrait pas y avoir de ma part reconnaissance d'autrui comme étant à la fois mon concitoyen et différent de moi dans ses choix, ses valeurs, son style de vie. Bien plus, ajouterait-on, une sorte d'acceptation de la diversité des êtres – sur un pied d'égalité – semble être justement le cœur et le message principal de la doctrine libérale. Tout le monde a les mêmes droits, et cela vaut non seulement pour mes semblables (ceux qui ont les mêmes valeurs que moi), mais aussi pour ceux qui ne sont pas mes semblables. Le libéralisme, compris comme refus de toute discrimination, serait donc justement le droit à la différence.

Quand des gens raisonnent ainsi, ils restent en dehors de la sphère politique. La reconnaissance dont ils parlent est un acte purement théorique, quelque chose comme le fait d'enregistrer une existence à côté d'autres existences. Sur le plan de l'ontologie, c'est-à-dire de l'admission au titre d'existant, il n'y a pas de difficulté à poser que les êtres existent « également », qu'ils sont également existants. Comme le dit Kierkegaard, l'existence est aussi bien le fait de la mouche que de Dieu, elle n'a pas de degrés : si Dieu existe, et bien qu'il soit Dieu, il existe au même titre que la mouche.

Mais le mot de « reconnaissance », dans le contexte d'une pensée politique, ne signifie nullement cette assertion d'existence (qui pourrait être aussi bien celle d'un botaniste enregistrant des espèces de plantes vertes). Elle est la reconnaissance de quelqu'un, non à titre d'habitant de l'univers, mais à titre d'habitant d'une communauté particulière, donc avec un certain statut. Lorsque les citoyens sont « reconnus » égaux devant la loi, il ne s'agit pas de la reconnaissance d'un fait, mais de l'instauration d'une idée, de l'invention d'une dimension comparative selon

laquelle les citoyens sont interchangeableables. Un citoyen est comme un autre parce qu'il en *vaut* un autre. On sait bien entendu que les particularités individuelles existent, mais il est interdit d'en tenir compte. La République ne veut rien savoir de la personnalité de ses citoyens.

Autrement dit, on a posé une *hiérarchie* entre le plan sur lequel il était interdit de faire la différence entre les personnes et le plan sur lequel il était permis, et souvent indispensable, de tenir compte des qualités des uns et des autres. La démocratie ne signifie évidemment pas l'illégitimité de toute considération des mérites, des aptitudes, des capacités. La démocratie exige seulement que le plan sur lequel il est permis de faire une différence et de tenir Pierre pour meilleur que Paul – le plan de la sélection – soit subordonné au plan sur lequel il est interdit de faire acception des personnes (et de donner à l'un plus de poids qu'à l'autre).

Du coup, l'individualisme de la personnalité ne peut pas être tenu pour une version plus développée de l'individualisme civique, une version qui serait seulement plus concrète, plus soucieuse de la variété humaine. Il voudrait en effet être moins abstrait, moins formel, moins glacial, moins jacobin : en ce sens, il est permis de le dire plus riche et plus attentif à la diversité. Pourtant, à bien des égards, la correction est un renversement. Pour reconnaître les différences (entre la personnalité de l'un et la personnalité de l'autre), il faut maintenant tenir pour secondaire ou inessentiel le plan sur lequel les individus peuvent en effet exercer des prérogatives égales (par exemple, le vote). Il faut subordonner ces activités civiques à celles qui permettent de faire entendre une voix unique, de se montrer différent : on tiendra alors la sphère politique, dans laquelle les gens sont égaux, donc interchangeableables, pour secondaire au regard des sphères dans lesquelles les gens peuvent exprimer leur individualité.

Le problème est donc de savoir en quel sens le singularisme nous propose un dépassement de la seule politique que nous puissions concevoir, la politique démocratique. (Je dis : la seule politique que nous puissions concevoir, car toutes les tentatives qui ont été faites pour dépasser l'égalité dite « abstraite » ou « formelle », que ce soit par la voie de l'héroïsme aristocratique – à la façon de Nietzsche¹ – ou du gauchisme anarchique – à la façon de Stirner – ont conduit à des absurdités ou à des catastrophes.) Je voudrais suggérer que l'expressivisme n'a pas une politique propre et ne doit pas en avoir, mais qu'il est plutôt une façon de relativiser la politique, au nom d'une visée personnelle, celle du sens ou du salut personnel. L'expressivisme ne doit donc en aucune façon être conçu comme un dépassement *politique* de l'idéal d'autonomie. En revanche, on peut concevoir quelque chose comme une relativisation de la catégorie même du politique au nom d'exigences plus élevées, que Hegel aurait identifiées comme celles de l'« esprit absolu ». Toute émancipation humaine n'est pas politique, et, de façon générale, tout n'est pas politique, car le bien humain n'est pas intégralement exprimé par une « religion civile » au sens de Rousseau.

L'expressivisme peut-il être distingué du subjectivisme ? Est-il autre chose que le subjectivisme des lettrés, tandis que la « culture du narcissisme » serait l'expressivisme des adolescents ? Y a-t-il vraiment une différence à faire entre l'exigence difficile d'une existence authentique et la revendication ridicule d'une autorité purement subjective sur toutes les matières, y compris sur les matières

1. Sur les difficultés inhérentes à la pensée politique de Nietzsche, je me permets de renvoyer le lecteur à mon étude « La prose européenne de Nietzsche », en préface à Nietzsche, *Humain, trop humain*, trad. A.-M. Destrouneaux et H. Albert, Paris, Hachette, « Pluriel », 1988.

qui perdraient toute signification à relever de la subjectivité ?

La tâche d'un philosophe de la liberté d'être-soi est de montrer que l'expressivisme est capable de soustraire quelque chose à l'hégémonie de l'affirmation de soi. Il faut donc montrer qu'une doctrine expressiviste cohérente contient ce que Cornelius Castoriadis appelle, dans une réflexion sur ces mêmes problèmes, un pouvoir d'auto-limitation¹. Ici, Taylor nous invite à regarder comment l'artiste moderne parvient à faire une œuvre expressive, et pourtant en droit universelle. La référence à l'art est utile, parce qu'elle nous rappelle que *l'individualité pour tous* signifie en fait l'inégalité, non l'égalité. Nous sommes des citoyens démocrates : nous voulons par exemple que les musées soient effectivement ouverts à tous. Mais nous ne poussons pas l'individualisme égalitaire jusqu'à exiger que les musées cessent d'être sélectifs. Qui voudrait visiter un musée dans lequel chaque citoyen pourrait (ou même devrait) s'exprimer par un tableau de sa composition, une œuvre qu'on serait obligé de montrer, et non par un jugement personnel sur les œuvres présentées ? L'individualisme expressiviste, c'est en fait la possibilité donnée à quelques-uns seulement de montrer leurs œuvres à tout le monde.

6. La leçon des artistes

L'idéal expressiviste est toujours menacé de se dégrader en une vulgaire affirmation de soi aux dépens des autres. Peut-être ce danger est-il déjà inscrit dans le nom même donné à l'idéal. Car l'idée d'expression, qu'on le veuille

1. Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », texte repris dans *Le Monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990.

ou non, c'est d'abord celle d'une manifestation *au-dehors* de quelque chose qui doit être donné auparavant *au-dedans*. L'individu qui est invité à s'exprimer pensera qu'on lui demande de dire ou de faire savoir aux autres ce qu'il pense et ressent par-devers soi.

Lorsque l'expressivisme est ainsi conçu comme la manifestation au-dehors d'un être intérieur, il a un point commun avec l'individualisme libéral. Pour l'un et pour l'autre, la vie sociale est conçue comme un obstacle, peut-être nécessaire, mais toujours regrettable, à la vie personnelle. Dans ce cas, la politique expressiviste est simple : elle est de réclamer une société dans laquelle rien n'empêche l'individu de se faire entendre ou de se donner à voir. La politique libérale est de demander que la politique soit réduite au minimum, que l'État se contente de protéger les individus, en se gardant de leur *proposer* quoi que ce soit : il serait immoral que l'État prétende incarner plus qu'une justice « procédurale », et donc avoir lui-même un caractère moral. De même, l'individu qui prend l'expressivisme à la lettre réclame qu'on le laisse s'exprimer comme il choisit de le faire, ou plutôt comme il « sent » qu'il doit le faire pour être fidèle à lui-même : c'est à lui, pas à la société, de fixer les conditions de la communication.

Mais alors, rien ne semble pouvoir retenir l'expressiviste de devenir un subjectiviste. Rien sinon la timidité, le respect des bonnes manières, le manque d'audace. Et nous qui sommes devenus sensibles, grâce à Taylor, à la dimension morale exaltante des idéaux expressivistes, nous devrions avouer que nous n'avons rien de solide à opposer aux subjectivistes. Qui voudrait représenter le bon sens contre l'idéal, la mesure contre l'enthousiasme, les convenances contre le sublime, les règles du bon goût contre le génie ?

Qu'est-ce qui nous permet de dire que le subjectivisme trahit l'idée profonde de l'expressivisme ? Il faut montrer

que l'expressivisme, à la différence du subjectivisme, ne conçoit pas l'expression de soi comme une possibilité personnelle que chacun pourrait accomplir si seulement l'obstacle *social* était levé.

Taylor semble d'abord se satisfaire d'une solution philosophique classique, par le recours à l'intersubjectivité. Le subjectiviste croit que la tâche d'être soi (d'être authentique, fidèle à soi) suppose qu'on doive tout recréer, et qu'il suffise pour cela de faire table rase du « non-moi ». Le subjectiviste a donc oublié ce qui est appelé dans ce livre la condition « dialogique » de l'être humain. Nous reconnaissons une théorie familière : pas d'*Ego* sans un *Alter Ego*. Les philosophes de l'intersubjectivité se figurent qu'il suffit, pour dépasser les métaphysiques de la conscience isolée, de nous rappeler que l'individu ne peut être un individu qu'en société, ou, en termes hégéliens, que la conscience de soi n'est possible que par la médiation de la conscience de l'autre. Il suffirait donc de faire cette réflexion que l'individu n'est jamais autosuffisant pour avoir surmonté les naïvetés de la philosophie de la conscience.

Cette solution n'est pas vraiment convaincante. Il s'agit d'une simple remarque conceptuelle sur la relation interne entre les deux concepts de « soi » et d'« autrui ». Que cette relation soit interne est indéniable. La notion de *moi* trouve en effet son sens à l'intérieur d'un système des pronoms personnels, donc par le contraste avec un *toi*. Mais où ce genre de remarque nous mène-t-il ? Seulement à donner à l'individu soucieux de soi le souci complémentaire d'intéresser quelqu'un d'autre à son souci de soi. On admettra par exemple qu'un écrivain ne se satisfait pas d'écrire seulement pour soi, et qu'il espère trouver des lecteurs. On pourrait donc dire qu'un auteur ne saurait écrire sans supposer que ses textes pourront être un jour publiés. La possibilité qu'un éditeur soit intéressé à publier mes textes, dira le philosophe, est la condition de mon écriture.

Cela peut être élevé à la hauteur d'un « argument transcendantal » prouvant que les écrivains les plus subjectivistes, eux aussi, doivent bien reconnaître l'existence d'autrui et d'un monde commun. L'existence des maisons d'édition n'est-elle pas la condition « transcendentale » de l'écriture ?

Tout cela fait-il que cette écriture soit moins subjectiviste, moins solipsiste et plus dialogique ? Pas nécessairement. J'ai besoin que quelqu'un me lise pour ajouter à mon texte la qualité de livre imprimé, publié, disponible dans les librairies. Mais ai-je besoin de quelqu'un d'autre pour écrire ce livre ? D'après une « esthétique de l'authenticité », ne faudrait-il pas, justement, écarter toute influence externe, toute imitation des classiques, tout emprunt aux autres et à la réalité, afin de n'exprimer que la pure vérité de mon expérience ?

Le dialogisme n'est pas concluant s'il reste formel ou « transcendantal ». Tout ce qui est alors prouvé, c'est que *Ego* a besoin d'un auditeur pour que sa parole soit autre chose qu'un bruit dans le désert. Le dialogisme, pour être instructif, doit montrer comment *Ego* a besoin d'un interlocuteur, non seulement pour que ses paroles soient reconnues comme des paroles, mais aussi pour *avoir quelque chose à dire*. La philosophie de l'intersubjectivité en reste à l'idée de sujets qui communiquent des pensées et des sentiments venant d'eux-mêmes. Sans cette possibilité de communiquer, ces pensées resteraient privées. Nous sommes ici, en quelque sorte, devant un auteur qui est plein d'idées et qui cherche un public acceptant de lui prêter attention. Le lecteur n'a dès lors qu'un rôle à jouer, c'est de permettre à l'auteur d'acquérir le statut d'auteur publié et jouissant d'une audience. La relation entre auteur et lecteur est, si l'on veut, à sens unique.

Mais l'important est de voir plutôt ceci : si notre auteur a besoin d'un lecteur (quel qu'il soit), ce n'est pas seulement

pour que sa parole soit reçue, mais pour avoir un « sujet », au sens d'une idée artistique sur laquelle travailler. La source d'inspiration n'est pas vraiment *dedans*, comme si le livre était déjà écrit, et qu'il ne restait qu'à l'exprimer pour autrui. La source d'inspiration est plutôt *dehors*, dans le fait que le livre que je puis écrire (et que je suis peut-être le seul à pouvoir écrire) n'existe pas encore dans la bibliothèque et qu'il n'y existera pas (quel que soit ce livre) si je ne l'écris pas, avec les ressources (en elles-mêmes fortuites, banales, etc.) qui sont les miennes.

Il me semble que Taylor suggère quelque chose de ce genre quand il nous invite à ne pas confondre la *matière* d'un écrivain avec sa *manière*. L'artiste qui travaille à faire sienne la manière de son art est quelqu'un qui cherche à s'individualiser et qui y parvient en inventant une forme. Taylor écrit que sa réussite est dans la « subjectivation » de sa manière. Mais cela ne veut pas dire qu'il doive pour réussir se fermer sur lui-même, ignorer le monde et l'histoire, afin de ne trouver qu'en lui-même la matière de son œuvre, donc ses sources d'inspiration et ses motifs d'exaltation. Confondre l'expressivisme, qui s'accomplit dans un travail sur la forme, avec une « subjectivation » de la matière, c'est là pour Taylor l'erreur qui mène à la stérilité du subjectivisme. En faisant cette distinction, Taylor dépasse les théories de l'intersubjectivité et propose un dialogisme réel. Et je crois qu'on pourrait aller jusqu'à dire : la subjectivation de la « manière » est concevable, puisqu'elle consiste dans une individualisation du style, mais il ne peut pas y avoir une subjectivation du fond ou de la « matière ». Et c'est pourquoi, même dans une esthétique expressiviste, l'œuvre exige comme une *désubjectivation* de l'artiste : l'artiste doit en quelque sorte renoncer à être soi, dans le sens vulgaire ou dégradé du subjectiviste, pour arriver à faire une œuvre qu'il puisse lui-même tenir pour authentique. Mais la condition est qu'il trouve dans cette

œuvre une réalité qui, en quelque sorte, lui soit supérieure. Dans la *Recherche du temps perdu*, Proust a écrit le roman d'une telle conversion de l'homme mondain en pur artiste¹. Comment un esthète devient-il un écrivain ? Dans les termes du philosophe, on demandera : comment un personnage passe-t-il du subjectivisme stérile à l'expressivisme fécond ? Le héros de Proust veut consacrer sa vie à l'art, mais ne parvient pas d'abord à être autre chose qu'un amateur d'art et de sensations esthétiques (comme l'est le personnage de Swann dans le roman). Il lui faudra découvrir que le difficile n'est pas tant de s'exprimer, comme s'il en était empêché, que de « traduire », comme dit Proust. Et, pour « traduire » le temps perdu en temps retrouvé, ce qui lui manque n'est pas l'original à traduire (le temps perdu), c'est la langue ou la forme dans laquelle le traduire (le temps retrouvé).

Tant que dure sa période d'impuissance, le héros est assez individualiste pour opposer l'art et le monde, ou, dans le langage de Proust, la « littérature » et la « conversation ». Pour écrire, le héros devrait s'arracher à la conversation, au commerce de ses semblables, figurée dans le roman par la « vie de salon ». Pourtant, s'il s'enferme dans sa chambre pour travailler, les « idées » ne viennent pas. Le héros est donc dans une impasse : il croit que c'est la vie sociale (figurée dans le roman par le temps passé dans les salons) qui fait obstacle à sa vocation artistique, mais doit constater qu'il ne lui sert à rien de se soustraire à la communication avec les autres. Vers la fin des années du « temps perdu », Marcel conclut amèrement qu'il a manqué sa vie : si seulement il n'avait pas vécu dans le monde, il aurait peut-être écrit le grand livre qu'il projetait.

1. J'ai développé ce point dans une étude sur Proust à laquelle je me permets de renvoyer le lecteur (cf. *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Minuit, 1987).

La découverte sera que les matériaux de l'œuvre ne sont pas des idées inouïes, des sensations rares, des expériences uniques, bref un fond qui serait propre à l'individu et qu'il lui suffirait d'exprimer dans une forme publique. Le fond de l'œuvre sera un matériau ordinaire, commun, mondain : « et je compris que tous ces matériaux de l'œuvre littéraire, c'était ma vie passée¹ », déclare le narrateur lorsqu'il franchit le seuil de l'écriture. Ce qui a manqué jusqu'ici n'est pas le fond, la « matière » : car le fond est à la disposition de tout le monde. Ce qui a manqué, c'est une forme dans laquelle l'artiste réussisse à s'appropriier la langue commune et les ressources de la tradition littéraire. Par exemple, nous dit Proust, l'esthète ressent un grand enthousiasme pour une œuvre d'art qui le bouleverse : mais tout ce qu'il exprime à ce sujet tient dans un *bravo !*, donc dans une réaction informe, primitive, qui ne se distingue en rien de celle des autres spectateurs. Le travail par lequel l'artiste acquiert une différence qui le singularise (ou, si l'on veut, un « soi ») est le travail par lequel il acquiert un style dans lequel il peut *articuler* ce « bravo » et en faire une expression personnelle d'admiration.

La leçon finale est que le « soi » à exprimer dans l'œuvre, loin d'être donné dans la personne de l'artiste, est à chercher dans l'œuvre elle-même. Il s'agit donc d'un « soi » qui *résulte* de l'œuvre. L'erreur de l'esthète est de penser qu'être soi dispense du travail artistique : il suffirait de se soustraire aux règles sociales de la communication pour libérer en soi les idées. Mais être soi, pris dans ce sens général, est banal : il n'y a aucun effort à faire pour être soi dans le sens vulgaire d'un sujet d'expérience. L'artiste, pour devenir l'auteur d'une œuvre unique (car il

1. Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, À la recherche du temps perdu, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, t. III, p. 899.

n'y a qu'une *Recherche du temps perdu*) a dû accepter de renoncer à l'illusion d'une originalité native, qu'il aurait suffi de « publier ». L'écrivain n'a pu exprimer une individualité authentique dans son œuvre qu'en renonçant à la trouver toute faite là où elle ne saurait être *donnée*, dans le monde.

Un artiste, à l'âge de l'individualisme expressiviste, doit viser à l'originalité. La distinction taylorienne d'une manière et d'une matière permet de comprendre comment cette visée singulariste peut s'accomplir dans un monde commun. L'artiste n'est pas d'emblée original, porteur d'idées qu'il ne devrait qu'à lui-même, mais il peut éventuellement le devenir s'il parvient à s'élever au-dessus de son individualité immédiate grâce au travail de l'œuvre.

Louis Dumont ou les outils de la tolérance*

Louis Dumont se présentait comme un artisan travaillant selon les règles du métier, dans son cas celui de l'anthropologie sociale. Il tenait à toujours rapporter ses conclusions à ce qui lui semblait être l'état et le futur de sa discipline. C'est pourquoi il reviendra aux indianistes, et, plus généralement, aux anthropologues, aux historiens, d'évaluer le moment venu la portée de son œuvre dans leurs domaines respectifs. Mais, en même temps, Dumont condamnait le cloisonnement des spécialités, le repli frileux des sciences sociales sur des territoires artificiellement séparés, le renoncement à situer les recherches particulières dans une solide vue d'ensemble. Aussi lui paraissait-il important de dialoguer avec la philosophie, c'est-à-dire avec la discipline qui, estimait-il, avait la charge de maintenir l'idée d'une vue synoptique dans un monde qui tend intellectuellement vers la fragmentation.

Il n'est donc pas incongru qu'un philosophe se demande ce que cette œuvre peut avoir à dire à un public plus général, au-delà des limites de la spécialité de son auteur.

* Cet hommage à Louis Dumont (disparu en 1998) est paru dans *Esprit*, n° 253, juin 1999.

Les conditions intellectuelles du respect de l'autre

Si je devais recueillir en une seule proposition ce qui aura été pour moi la leçon la plus générale que j'ai pu tirer du travail de Dumont, je dirais ceci : il y a des conditions intellectuelles, et pas seulement morales, à un véritable respect de l'autre.

C'est ce qui ressort bien d'un des textes les plus propres à donner une perspective d'ensemble à un lecteur non familier avec cette œuvre. Lors de la remise du prix Tocqueville qui lui avait été décerné en 1987, Dumont a expliqué comment il avait été amené à tout son travail « dans le sillage de Tocqueville ». « Tocqueville ou le respect de l'autre » : ce titre donné au texte du discours¹ indique bien pourquoi, selon l'auteur, l'anthropologie doit être pratiquée sous les espèces d'une sociologie comparative. Si la réflexion de Tocqueville sur les deux types de société (démocratique et aristocratique) ou sur les deux formes de démocratie (américaine et française) nous frappe par sa qualité sociologique, c'est qu'elle procède d'une qualité : « le respect de l'autre ou le respect du fait social en tant que doué de sens, plus exactement la modestie ou l'humilité du chercheur en face des valeurs sociales ».

Ce propos, lui-même énoncé en termes volontairement modestes, est au fond étonnant. Quand on parle aujourd'hui de respecter l'autre, on pense respect des droits individuels, dignité de la personne, etc., mais on ne dirait sans doute pas « respect du fait social en tant que doué de sens » et on n'aurait pas l'idée d'en tirer une règle de méthode pour le chercheur.

1. À l'occasion de sa première publication dans *Esprit*, août-septembre 1987. Ce texte a été reproduit dans *Esprit*, juin 1999, à la suite du présent article.

Respecter les valeurs sociales, ne serait-ce pas abaisser l'individu au lieu de le respecter ? Non, mais ce sera certainement lui refuser le « monopole du sens¹ ». L'individu ici en cause, c'est d'abord le chercheur lui-même, le sociologue qui mène son enquête : il doit renoncer à se poser, comme l'y invite la philosophie qui domine dans son milieu intellectuel d'origine, en source souveraine de toute signification, en donateur ultime du sens. Dumont l'explique ainsi dans le même discours : « [...] Le respect de l'autre passe par le respect des valeurs qui sous-tendent la vie de toute société humaine. En d'autres termes la société n'est pas seulement un canton particulier de la nature, ni une sorte de résidu, dénué de sens en soi, des visées individuelles. La société est sens, domaine et condition du sens². » Pourquoi nous est-il parfois difficile de l'admettre ? Parce que nous avons du mal à reconnaître que le social est présent *dans nos esprits* (pas seulement dans nos conditions matérielles de vie). Mais, si nous nous avisons que ce sont nos propres valeurs sociales qui nous empêchent d'abord de comprendre celles des autres, nous sommes sur la bonne voie : celle qui consiste à comparer *nos* valeurs à *leurs* valeurs et non plus notre civilisation à leur barbarie.

Tocqueville ne parle pas de la société démocratique comme le ferait un défenseur des valeurs anciennes (contestant les nouvelles), et il ne parle pas non plus de la société aristocratique comme le ferait un intellectuel progressiste (dénonçant le non-sens ou l'immoralité de l'ordre ancien). Qu'il s'agisse des institutions anciennes

1. « [...] L'individualisme qui prévaut dans nos sociétés ne tend pas seulement à réserver à l'individu le monopole du sens. Il tend, du même mouvement, à voir dans le conflit l'essentiel de la vie sociale et son ciment. Or, on ne peut dire de Tocqueville ni qu'il ait nié l'importance du conflit, ni qu'il y ait vu le maître ou le ressort dernier de la société » (Louis Dumont, « Tocqueville ou le respect de l'autre », *Esprit*, juin 1999, p. 85).

2. *Ibid.*

ou des nouvelles, Tocqueville est capable de les présenter comme pourvues d'une cohérence (d'un sens) et comme sous-tendues par des valeurs, même si valeurs traditionnelles et valeurs nouvelles sont incompatibles entre elles, comme il faut en même temps y insister, et même si on ne peut passer des premières aux secondes par une dynamique progressive, seulement par une révolution. En réalité, l'objet du sociologue qui a compris la nature comparative de son travail, c'est toujours la révolution moderne des valeurs.

On n'a pas toujours bien aperçu le caractère *radical* de la démarche de Dumont telle que lui-même la concevait. Cette radicalité, dans son esprit, était inhérente au projet intellectuel de l'anthropologie sociale. Une telle discipline procède d'une interrogation radicale parce qu'elle doit nécessairement se construire sur une assise ethnographique. Le chercheur doit commencer par faire un « travail de terrain » (*fieldwork*) dans une région du monde (de préférence loin de chez nous). Or cela suppose que ce chercheur rencontre sur son terrain non pas seulement les gens dont il vient décrire les façons de vivre et connaître les idées, mais aussi lui-même. L'étude d'autrui est nécessairement une étude de soi.

Bien entendu, autrui et soi ne sont pas ici des *consciences*, comme dans les philosophies de l'intersubjectivité, mais des *cultures*. Ce que le « terrain » offre au chercheur, c'est une réalité à laquelle il tend d'abord à appliquer ses propres catégories. Il sera enclin à dire : voici leurs institutions *politiques*, voici leurs *œuvres d'art*, voici leur *science* des forces naturelles, voici leurs croyances *religieuses*, comme si nous savions d'avance ce que sont en toute société possible les domaines de l'art, du politique, de la science, du religieux. Or le travail de terrain a pour premier effet de brouiller cette projection de notre division conceptuelle de l'agir humain en catégories bien délimitées. Cette statue

est-elle objet d'art ou objet de culte ? Ce personnage est-il un prêtre ou un chef politique ? Sans doute ni exclusivement l'un, ni exclusivement l'autre, ni non plus simplement l'un et l'autre. Toutes les catégories doivent être repensées à partir de l'idéologie locale. Ainsi, la réalité du terrain ne commence à faire sens pour le chercheur qu'à partir du moment où il devient capable de l'aborder à partir des catégories indigènes, ce qui suppose qu'il *compre*ne ces dernières. Mais, pour les comprendre, il faut pouvoir les exprimer, donc les traduire : et la tâche de traduction met en présence deux langues, deux cultures, deux systèmes de catégories. Ces systèmes sont différents, et, pour faire ressortir la différence, il convient de mettre l'accent sur une opposition principale : par exemple, *homo aequalis* (nous, Occidentaux) et *homo hierarchicus* (eux, dans ce cas les Indiens), ou bien « individu universel » (nous, Français) et « individu singulier » (eux, dans ce cas la culture allemande). Maintenant, si nous avons été capables de discerner une opposition principale, cela veut dire qu'une notion plus universelle a été dégagée (pour fournir le plan de comparaison), si bien que nous sortons de l'enquête munis d'un vocabulaire plus riche et plus différencié que celui avec lequel nous l'avions entamée. D'où la maxime de Mauss que Dumont aimait citer et commenter : « L'explication sociologique est terminée quand on a vu *qu'est-ce que* les gens croient et pensent, et *qui* sont les gens qui croient et pensent cela¹. »

On comprend comment Dumont a pu présenter ses études sur la genèse de nos principales catégories – le politique et l'économique dans *Homo aequalis* (1977) et dans les *Essais sur l'individualisme* (1983), l'esthétique dans *L'Idéologie allemande* (1991) – comme étant menées

1. Cité par Louis Dumont dans ses *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, p. 177.

dans une « perspective anthropologique ». Ce qui était anthropologique dans ces études d'histoire des idées, c'était le souci d'aborder dans une perspective comparative des concepts fondamentaux qui nous sont familiers et que nous avons spontanément tendance (comme il est normal) à juger inhérents à tout entendement humain.

L'individualisme

Si le nom de Louis Dumont est aujourd'hui connu d'un public plus large que celui de sa discipline, c'est pour avoir fait de la notion d'individualisme l'outil conceptuel d'une anthropologie comparative. Or c'est justement pour expliquer à un lecteur français d'aujourd'hui ce que c'est qu'un système des castes que Dumont s'était placé « dans le sillage de Tocqueville » et de sa caractérisation de l'individualisme.

Avant d'être ainsi redéfini, le terme avait deux emplois principaux. Il pouvait être opposé (péjorativement) à l'esprit de solidarité, au civisme. Ou bien il pouvait être opposé (laudativement) à l'embrigadement dans un parti, ou encore aux prétentions abusives de l'État à se mêler des affaires personnelles de chacun. Dans le premier sens, l'individualisme est un autre nom de l'égoïsme. Dans le second sens, il désigne un refus libéral ou libertaire de dessaisir l'individu de sa volonté propre au profit d'une « ligne », d'une « volonté générale » qui serait définie à l'échelle d'une organisation collective.

Dans *Homo hierarchicus*, le mot « individualisme » est introduit à l'aide d'une citation de Max Weber¹. Mais on s'aperçoit que, sur ce point, Dumont n'attend pas grand-

1. Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 2^e édition, « Tel », 1979, p. 22.

chose de Weber, sinon de témoigner de la difficulté que nous avons à fixer le sens du terme. C'est Tocqueville qui fournit la définition proprement sociologique de l'individualisme, car il en donne une définition *comparative*. Lisons à nouveau le début du texte classique :

L'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme.

L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tout.

L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis [...].

L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent¹.

Tocqueville détaille dans la suite de son chapitre le contraste entre, d'un côté, l'égoïsme, condamné par les moralistes d'hier et d'aujourd'hui, et, de l'autre, l'individualisme qui est un phénomène nouveau, d'origine sociale. C'est le *citoyen* d'une société démocratique qui est individualiste, et non l'être humain considéré dans son caractère moral. Mais, prenons-y garde, le mot « démocratie » a deux sens chez Tocqueville : les sociétés modernes ont non seulement un régime politique démocratique, mais une constitution sociale démocratique. C'est ici la constitution sociale qui est en cause (l'égalisation des conditions) et non le régime de la souveraineté.

Le point décisif est donc celui-ci : l'égoïsme est un trait de caractère personnel, alors que l'individualisme

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1951, t. II, p. 105-106.

est l'affirmation sociale d'une valeur. *Ce sont les sociétés qui sont individualistes*, et non pas directement les individus. Dans les vingt dernières années, nombre d'essayistes et de chroniqueurs ont usé du terme « individualisme » pour caractériser des différences de comportement entre des générations françaises depuis les années 1950. On explique par exemple qu'il y a eu la génération « individualiste » et qu'elle a été suivie par la génération « morale », elle-même suivie... etc. Même si l'on a fait souvent référence à Tocqueville et Dumont dans ce contexte, il est clair qu'il y a eu régression de la signification sociologique du terme à une signification purement morale et locale. La démocratie selon Tocqueville, l'individualisme selon Dumont sont des mouvements humains de grande ampleur, qui mettent plusieurs siècles à développer leur sens dans le monde entier. On ne saurait y voir des tendances éphémères de l'esprit public en France.

Les contemporains valorisent l'égalité. Du coup, ils lui opposent l'inégalité. Mais comment pourrait-on faire de l'inégalité une valeur ? Elle n'est par elle-même porteuse d'aucun sens ou d'aucune valeur. Tant qu'on en reste à la vision du sens commun, les âges aristocratiques font l'effet d'avoir été déficients, immoraux, incompréhensibles. Une comparaison sociologique permettra de surmonter l'unilatéralité du sens commun et de ne pas opposer naïvement la présence du bien (chez nous) et l'absence du même bien (chez eux). Pourtant, c'est encore cette vue du sens commun que reproduit le sociologue wébérien lorsqu'il définit la modernité par la *rationalité* et ne peut donc lui opposer qu'une *irrationalité* (routines de la « tradition », arbitraire du « charisme »). Et c'est encore le sens commun que vient fonder en raison le philosophe kantien qui oppose notre moralité de l'*autonomie* humaine à la moralité *hétéronomique* des anciens : de nouveau, on cherche le contraste entre eux et nous dans une comparaison où nous incarnons

tout ce qui fait sens, tout ce qui est empreint de valeur, ce qui laisse à l'autre pôle, pour définir l'autre forme d'humanité, la seule ressource de diviniser la servitude et le non-sens.

Pour avoir un contraste valide du point de vue comparatif, il est nécessaire que les deux pôles de la comparaison soient doués de sens pour les intéressés. En face de l'égalité (valeur moderne), il faut donc placer des valeurs reconnues par l'ancienne société : ce seront des valeurs holistes, c'est-à-dire qu'elles exalteront le sens de la solidarité entre les uns et les autres (entre chacun, les supérieurs qui ont besoin de lui et dont il attend une protection, les inférieurs qui dépendent de lui et dont il attend un concours).

Le holisme en question

Deux questions ont été plusieurs fois posées à propos de la place du holisme dans la pensée de Dumont. Selon sa définition du terme, une société est holiste si elle attache la valeur à l'existence du tout social plutôt qu'à celle de l'individu (en développant une idéologie du bien commun et de la justice sociale plutôt que des droits de l'homme). Par extension, une sociologie est holiste si elle refuse de réduire le lien social à une relation d'association d'ordre contractuel entre des individus par eux-mêmes indépendants les uns des autres, mais part de la société globale pour comprendre les phénomènes sociaux particuliers. D'où les interrogations que voici :

1. Dumont lui-même nous explique que la société holiste est celle d'avant la révolution moderne des valeurs, tandis que nos sociétés modernes sont individualistes. Comment peut-il soutenir qu'il n'est de bonne sociologie que holiste ? N'est-ce pas renoncer à l'esprit moderne (qui

est aussi celui de la science) ? N'est-ce pas substituer à l'idée d'une science sociale celle d'un retour à la philosophie de la société « fermée », à la *République* de Platon ?

2. Dumont plaide pour que nous reconnaissons la rationalité du concept de hiérarchie. Mais n'a-t-il pas expliqué lui-même qu'un citoyen du monde moderne fondait sa conscience de soi sur le rejet de toute hiérarchie ?

Ces questions reviennent à se demander si Dumont ne propose pas une synthèse entre l'individualisme et le holisme. En nous invitant à développer une discipline holiste dans un monde qui a cessé de se représenter la valeur comme attachée à la totalité, il paraît croire à la possibilité de combiner les deux. Or il a lui-même souligné maintes fois que les deux idéologies étaient incompatibles. Il a également expliqué que la combinaison des deux donnait la formule du totalitarisme. S'il en est ainsi, que peut-on attendre d'un retour à des conceptions holistes dans quelque ordre que ce soit ?

Le principe de la réponse est qu'il ne s'agit pas d'un retour à des principes holistes (comme s'ils avaient véritablement disparu), mais plutôt d'un retour à une conscience plus lucide de la part de principes holistes dans toute vie humaine en tant qu'elle reste une vie sociale.

Il convient tout d'abord de distinguer entre les idéologies¹ et la réalité. Entre une idéologie holiste et une idéologie individualiste, l'incompatibilité est totale. Toute tentative de synthèse doit donc être récusée sur le plan des idées. Maintenant, les choses se présentent autrement si nous considérons les réalités et les pratiques. En effet, aucune société ne peut fonctionner selon les seuls prin-

1. Chez Dumont, le mot « idéologie » ne doit pas s'entendre dans un sens marxiste (les représentations propres à la classe dominante), mais dans un sens structuraliste, celui qu'on trouve aussi chez Dumézil : le système des représentations collectives d'une société globale.

cipes individualistes, pas même la société moderne. Le sociologue constate donc que ces principes ne sont pas appliqués intégralement et qu'ils ne pourraient pas l'être. Comme l'écrit Dumont, nous devons nous demander quelle a été la portée réelle de l'individualisme. Il répond : « La thèse sera non seulement que l'individualisme est incapable de remplacer complètement le holisme et de régner sur toute la société, mais que, de plus, il n'a jamais été capable de fonctionner sans que le holisme contribue à sa vie de façon inaperçue et en quelque sorte clandestine¹. »

Aussi longtemps qu'on méconnaît cet écart inévitable entre la représentation que notre idéologie nous donne de nous-mêmes (nous serions indépendants) et la réalité (dans laquelle nous continuons à dépendre les uns des autres), on n'est pas bien préparé à comprendre ce que Dumont appelle les « malheurs de la démocratie² », par quoi il entend principalement les guerres mondiales et les phénomènes totalitaires. Ce sont en effet des malheurs de la démocratie, des maladies du monde moderne, et non pas, comme on le dit trop souvent, des résurgences incompréhensibles d'un passé archaïque.

Les représentations collectives hybrides

La question n'est donc pas de savoir si holisme et individualisme peuvent coexister. En fait, l'un et l'autre sont donnés en toute vie sociale selon des proportions variées. Elle est plutôt de savoir comment ils peuvent coexister sans provoquer des tensions insupportables et, à terme, des catastrophes. Si nous considérons la réalité de la vie sociale,

1. *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 21.

2. *Homo hierarchicus, op. cit.*, p. 29.

nous trouvons trois types de combinaison entre éléments traditionnels (holistes) et éléments modernes (individualistes).

Il y a d'abord la coexistence de principes modernes et de pratiques traditionnelles qui n'ont jamais été abandonnées. Ici, les éléments étrangers à l'individualisme doivent leur pérennité à une attitude conservatrice qui se garde d'appliquer systématiquement les principes modernes à tous les secteurs de l'existence sociale.

En deuxième lieu, on constate que les institutions libérales d'une société moderne, qui sont définies pour un individu supposé indépendant, ont été partout corrigées et modifiées par l'introduction d'une dose de holisme, dose variable selon les pays, en vue de corriger les effets néfastes de l'« utopie libérale¹ ». On citera ici les systèmes d'assurance sociale, le droit du travail, les formes de régulation étatique du marché.

Enfin, et c'est le point véritablement original de l'analyse de Dumont, il faut noter que certaines représentations nées depuis le XVIII^e siècle sont en réalité des représentations *hybrides*. Elles combinent sans le dire un principe individualiste (égalitaire, artificialiste) et un principe holiste. Elles sont dangereuses, dit-il, non pas parce qu'elles réunissent les deux principes opposés, mais parce qu'elles le font de façon confuse, sans tenir compte de l'impossibilité de les placer sur un pied d'égalité.

Dumont a forgé cette notion d'une représentation hybride en étudiant le phénomène du « communalisme » dans l'Inde moderne². Au moment de la partition entre l'Inde et le Pakistan, les nouvelles entités politiques ont eu

1. Voir la préface de Dumont à la traduction de Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*

2. Cf. son étude de 1964 sur le nationalisme et le communalisme, reprise en appendice à *Homo hierarchicus*.

tendance à se former non pas sur une base nationale (comme l'attendaient les progressistes), mais sur une base religieuse (islam, hindouisme). Le communalisme n'est ni tout à fait un mouvement national (puisqu'il défend une identité religieuse et non civique), ni tout à fait un mouvement religieux (parce que la religion tient lieu ici d'identité nationale). C'est un phénomène hybride dans lequel on peut voir un travail d'acculturation, un effort que fait toute une société traditionnelle pour se redéfinir en des termes modernes (ici, dans le langage politique) sans pour autant renoncer au principe holiste traditionnel (ce qui définit le groupe politique n'est pas la volonté générale des individus, c'est toujours le passé, la religion des ancêtres).

Du côté occidental, Dumont a étudié l'apparition de représentations hybrides de ce genre, avant tout l'idée de nation (de Herder et Fichte jusqu'à la Grande Guerre de 1914-1918 et à ses suites pendant tout le ^{xx}^e siècle). On connaît la mutation idéologique du concept de nation par laquelle la théorie « ethnique » l'a emporté sur la théorie « électorale ». Or cette dernière théorie est composite : le nationaliste invoque pour son peuple un droit à la souveraineté nationale au nom de l'égalité entre les hommes (principe moderne), mais d'une égalité qu'il transpose du niveau des individus à celui des peuples.

Il n'existe pas de culture isolée. Toute culture est sans cesse en interaction avec les autres. Il en résulte des phénomènes d'acculturation de part et d'autre, de sorte que nous devons envisager un futur dans lequel s'intensifieront les constructions hybrides. Comment nous y préparer ? Peut-être en nous demandant comment le principe individualiste et le principe holiste, qui coexistent en réalité dans toute vie sociale, le font pacifiquement quand ils ne sont pas confondus l'un avec l'autre.

L'homme collectif et l'homme individuel

Une des clés du grand livre de Dumont sur l'Inde est la découverte du renoncement comme institution sociale.

Le renonçant (*sannyasi*) est, en un sens, « hors du monde » (le mot de « monde » étant ici à prendre au sens religieux). Il est l'individu extramondain. Mais il est aussi, en un autre sens, dans la société, non seulement parce qu'il y subsiste matériellement (il vit des aumônes), mais, plus profondément, parce qu'il y reçoit un statut (nouveau), lui qui avait quitté son statut intramondain. Ainsi, la négation de l'ordre social qu'est le renoncement est comme absorbée par cet ordre, lorsque le brahmane fait de la délivrance l'étape ultime (facultative) d'une vie consacrée à l'accomplissement des devoirs.

De la réussite du renoncement, à la place que la société lui assigne, le bouddhisme témoigne. Situé hors du monde mais relié à lui, le renonçant est impuissant contre lui ; s'il s'aventure en ce sens, ses idées deviennent éphémères. Au contraire, entre sa « discipline » et la religion du monde s'est instituée une dialectique positive. Mais tout le prestige, toute la fécondité même du renoncement aboutissent à offrir à l'homme-dans-le-monde un choix de religions individuelles¹.

Dumont en conclut à la coexistence, dans les deux systèmes comparés (eux et nous), des deux principes idéologiques. Il est incontestable que le phénomène du renoncement « contredit » le système des castes. En effet, il y a une opposition de principe entre l'affirmation des valeurs hiérarchiques et l'affirmation d'une valeur dont la manifesta-

1. *Homo hierarchicus*, *op. cit.*, p. 349.

tion mondaine correspond à cette figure du retrait, de l'indifférence aux choses de ce monde. Mais la contradiction est levée – ou, si l'on veut, elle reste virtuelle – parce que le renonçant n'est pas un « individu révolutionnaire », un individualiste moderne : il se contente de « relativiser » le monde de l'interdépendance. Du coup, le renoncement apparaît, côté social, comme une institution de la société holiste.

Le point est d'importance pour la comparaison avec l'Occident : on n'a pas affaire à une opposition massive, comme si on reconnaissait exclusivement ici l'individu, là l'homme collectif. Car l'Inde a les deux, distribués d'une manière particulière. Il s'agit alors de découvrir l'homme collectif en Occident – et ce n'est pas si difficile –, pour formuler la comparaison non pas sous forme d'une opposition entre A et B mais sous la forme d'une différence dans la distribution et l'accentuation des parties de $(A + B)$ ¹.

La tolérance hiérarchique

La coexistence du holisme et de l'individualisme est concevable à condition qu'elle soit hiérarchique. D'où le paradoxe aux yeux de certains lecteurs : c'est justement pour nous immuniser contre les tentations *totalitaires* que Dumont nous invite à introduire de la hiérarchie, non pas bien sûr autour de nous, entre les personnes (ce qui serait incompatible avec notre concept de personne), mais dans notre propre pensée, entre les composantes de notre représentation des choses. Ce propos de Dumont sur la hiérarchie déroute parce qu'on ne voit pas comment faire entrer une considération hiérarchique dans notre forme de pensée

1. *Ibid.*, p. 236.

sans la rendre contradictoire et mettre en danger nos principes. Or Dumont dit exactement l'inverse : c'est pour éviter ces effets désastreux qu'il faut penser hiérarchiquement. Et, s'il peut le dire, c'est qu'il soutient qu'il ne s'agit nullement d'introduire du dehors un élément nouveau dans notre pensée, comme si le principe hiérarchique n'y était pas déjà à l'œuvre, mais d'en faire ressortir la présence au moins implicite chaque fois que nous portons un jugement de valeur.

Impossible de saisir ce point sans mettre en cause notre philosophie courante de la valeur, qui forme sans doute la quintessence du credo individualiste. Pour expliquer le concept de valeur, le philosophe (qui est souvent simultanément un économiste ou un sociologue) nous renvoie d'ordinaire à ces *jugements de valeur* que fait l'individu au moment de procéder à un choix : « A est bon, A est meilleur que B, je choisis donc A contre B. » Pour savoir quelles sont les valeurs d'un individu, on le place dans des situations qui l'invitent à manifester une *préférence* : il doit retenir une des options offertes et écarter les autres. Les situations qui servent à figurer un ordre des valeurs sont par exemple le vote, la prise de parti, la décision du consommateur.

Dans de telles situations, le concept de hiérarchie n'a en effet aucune application. Lorsque je dois choisir entre A et B, peu importe si B est écarté parce qu'il n'a *pas de valeur du tout*, ou bien parce qu'il a *une moindre valeur*. Car, même si le terme écarté a une valeur, tout se passe comme s'il n'en avait pas. La mise en scène des valeurs comme expression des « préférences » nous impose de saisir l'évaluation du « décideur » (individuel ou collectif, peu importe) en termes de tout ou rien, d'une opposition entre le sort de l'élu et celui du recalé. Le premier est inclus, le second est exclu.

Pourtant, nous devrions nous aviser qu'il n'est pas possible de parler ainsi *des valeurs* (au pluriel). La hiérarchie est, bien entendu, un ordre entre des valeurs (pas seulement un ordre entre des choses classées selon leur valeur, comme s'il n'existait qu'une seule méthode possible d'évaluation de ces choses, qu'une seule valeur). On parle aussi d'« échelle des valeurs », et dans cette expression se fait entendre l'écho des vieilles notions de *gradus*, de rang, de degré. Par conséquent, on ne peut parler d'une hiérarchie des valeurs qu'entre des valeurs *supérieures* et des valeurs *inférieures* : il faut que les degrés inférieurs reçoivent eux aussi une valeur. Dans la représentation qu'une société se fait du monde et d'elle-même dans ce monde, il doit être possible de faire la différence entre l'*inclusion* dans l'ordre de ce qui est digne de figurer dans un monde sensé (de ce qui reçoit une valeur à nos yeux) et l'*exclusion* hors de la valeur (l'insignifiance d'un donné brut, pour lequel aucune place n'est assignable dans un ordre des choses). Autrement dit, du point de vue d'une logique de l'évaluation, il n'est pas possible d'inclure des éléments variés dans l'ordre de la valeur sans hiérarchiser, et il n'est pas possible d'égaliser de tels éléments sans exclure entièrement hors de l'ordre de la valeur ceux qui ne se laissent pas égaliser.

Ici, une référence philosophique pourrait aider les philosophes à reconnaître qu'ils n'ont aucune raison de s'en tenir à la conception superficielle de la valeur comme préférence motivant le choix. On distingue, dans la théorie éthique, deux façons possibles de définir la vie bonne (le *bien vivre* des philosophes grecs)¹. Une première façon sera de faire concourir des candidats au titre de meilleure forme de vie et de sélectionner celui qui se montrera le

1. Voir Anthony Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

meilleur. La forme de vie qui retiendra les suffrages des gens réfléchis sera-t-elle la vie de plaisir, la recherche des honneurs civiques ou la recherche d'une forme de sagesse ? Le bien tend alors à se définir par une formule privilégiée, exclusive.

Mais il est une autre façon de raisonner, qui consiste à chercher une formule (dite « inclusive ») du bien, donc à montrer comment doit se concevoir une vie humaine accomplie. La vie humaine, pour ne pas laisser à désirer, doit comporter toutes les activités typiques de l'être humain : la question est alors de savoir comment les faire coexister. Non pas tout à fait dans quelle proportion (comme s'il s'agissait d'arriver à une recette générale qu'on pourrait prescrire), mais plutôt dans quel ordre de préséance (qu'est-ce qui doit avoir le premier rang dans telle situation de la vie humaine ?). Dans ce dernier cas, on pense de façon hiérarchique. Peu importe évidemment si le *mot* même de « hiérarchie » est utilisé. Il suffit en réalité, pour que la pensée devienne hiérarchisante, que l'on rencontre le problème de penser en termes de valeur une réalité complexe avec le souci d'inclure les différents éléments de cette complexité dans un seul et même ordre.

L'exemple qui vient d'être donné est tiré des commentaires qu'ont fait les philosophes sur la différence qu'ils aperçoivent entre les deux traités d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*, *Éthique à Eudème*). Mais cet exemple ne nous a nullement éloignés des réflexions propres à Louis Dumont. Commentant la théorie indienne des fins de la vie humaine (*dharma*, *artha* et *kama*, c'est-à-dire « devoir, profit et plaisir »), il a expliqué qu'il fallait s'en faire une conception « structurale » plutôt que « substantialiste » (en termes de divinités concurrentes).

Tous trois sont légitimes, mais hiérarchisés, de sorte que l'idéal inférieur ne peut être poursuivi que dans les limites

où un idéal supérieur n'intervient pas : *dharma*, conformité à l'ordre du monde, l'emporte sur *artha*, profit et richesse, et celui-ci à son tour sur *kama*, jouissance immédiate¹.

Ailleurs, Dumont reproche à un auteur indien contemporain de donner une interprétation individualiste de la tripartition classique des fins de la vie humaine. En effet, cet auteur croit que le mariage est justifié comme *moyen* d'une fin supérieure. « On désirait le mariage, non pas tant pour le plaisir ou pour obtenir une descendance que pour obtenir un associé (une épouse) pour l'accomplissement des devoirs religieux². » C'est là manquer à voir que la distinction a pour fonction de légitimer la *pluralité* des fins, puisqu'elles sont évidemment incompatibles entre elles (je ne peux pas être à la fois un homme de plaisir, un entrepreneur efficace et un moine soucieux de s'accorder à la loi universelle). En réalité, la tripartition est hiérarchique, et c'est ce qui lui permet d'être holiste, c'est-à-dire d'inclure en un tout des éléments qui seraient incompatibles s'il fallait les faire coexister sur un seul et même plan. « Comme si souvent, cette énumération signale une totalité hiérarchique, où l'inférieur (le plaisir) est à la fois limité et consacré par son association aux buts supérieurs. Le devoir englobe évidemment la descendance, comme la descendance suppose le plaisir. Le plaisir n'est pas "moins désirable", il est désirable à sa place subordonnée³. »

Philosophiquement, la leçon est donc bien celle-ci : il ne peut pas y avoir de valeurs supérieures s'il n'y a pas des valeurs inférieures, ce qui veut dire que ces dernières doivent être reconnues comme des valeurs (au lieu d'être

1. *Homo hierarchicus*, *op. cit.*, p. 331.

2. *Ibid.* (cité p. 92, en note).

3. *Ibid.*

renvoyées à l'insignifiance), mais comme des valeurs subordonnées.

Dumont appelle *opposition hiérarchique* le mode de coexistence qui peut s'établir entre deux termes qui ne sauraient se rencontrer de front sans devenir antagonistes. Leur coexistence est rendue possible par l'introduction d'une différence dans le *degré* de présence. C'est une différence de statut, qu'on pourrait peut-être expliquer ainsi : la présence d'un élément dans un tout est à la mesure de sa capacité à représenter ce tout dont il fait partie dans une situation donnée. Grâce à cette différence, il y a *englobement du contraire*. Pour reprendre un exemple sur lequel Dumont est revenu plusieurs fois : la main humaine, lorsqu'elle doit figurer à elle seule les deux mains d'un même corps (soit le pouvoir humain de manier les choses), est normalement – ou plutôt *éminemment* – la main droite, mais cela suppose qu'elle soit parfois la main gauche dans des situations marquées comme réclamant une inversion de la hiérarchie entre la droite et la gauche.

Pour s'attacher à la fin supérieure, il faut dégrader les fins inférieures, ce qui, dans un premier temps, paraît les exclure, les renvoyer à la nullité. Certains penseurs s'en tiennent là et croient pouvoir conclure à une intolérance foncière entre les fins humaines : le « polythéisme des valeurs » susciterait la « guerre des dieux ». Mais, si nous suivons Dumont, nous n'en resterons pas à ce premier temps, car nous constaterons qu'il s'y exprime en réalité le règne d'une valeur et d'une seule : le monopole de la valeur (ou du sens) a été réservé à l'individu, la pluralité des valeurs a été annulée, puisque les valeurs ne figurent maintenant sur la scène du monde qu'au titre du choix ultime qu'en ont fait des individus. Toutes les valeurs qui se combattent dans la prétendue « guerre des dieux » ne sont donc que les masques d'une Valeur unique qui s'impose exclusive-

ment, la valeur attachée à la liberté souveraine du sujet individuel. D'où la nécessité de dépasser ce premier temps wébérien, individualiste, de façon à retrouver la pluralité des fins et des soucis légitimes de la vie humaine, pluralité dont on était parti et qu'on doit pouvoir retrouver au terme de l'analyse.

La reconnaissance de l'autre

Nous pouvons aborder avec les outils de la tolérance hiérarchique plusieurs débats contemporains touchant à la revendication, par des groupes dominés ou menacés, d'une reconnaissance de leur identité propre.

L'idée générale est simple. La pensée de gauche, dit-on, est celle qui affirme le principe de l'égalité et qui surveille les progrès de son incarnation dans une réalité qui est spontanément inégalitaire. C'est tout à fait juste. Il s'ensuit que nous nous devons de penser « à gauche » au niveau de l'affirmation du principe englobant, et donc de veiller à ce que l'affirmation suprême soit bien celle de l'individualisme. Mais cela ne doit pas nous détourner de la nécessité de penser clairement, c'est-à-dire de philosopher. Or penser clairement dans l'ordre de la valeur, c'est penser hiérarchiquement. Il s'agit tout simplement de reconnaître dans l'affirmation de l'individu (comme valeur) une affirmation hiérarchique.

Une prémisse hiérarchique se cache au fond de l'atomisme individualiste qui domine le monde moderne. Il dit : « les fins ultimes se confondent avec celles de chaque individu humain pris isolément », il ajoute : « sa liberté n'est limitée que par celle de ses semblables » mais il omet : « sa liberté s'asservit tout le reste », c'est-à-dire « cette liberté s'établit sur la subordination de toutes les

fins qui ne sont pas celles de l'individu, et qui cessent ainsi d'être ultimes »¹.

Qui dit affirmation d'une valeur (par opposition à ce que serait l'assertion constatative d'un fait brut) dit reconnaissance hiérarchique, c'est-à-dire reconnaissance de la prééminence d'une valeur (d'un statut) sur d'autres valeurs (d'autres statuts). Il est juste de définir la gauche politique par le principe égalitaire, mais il ne faudrait pas en conclure que la droite soit le parti de l'inégalité posée comme une valeur. Nulle part l'inégalité comme telle n'est une valeur. Il faut définir le camp de la droite comme celui des valeurs et des fins que le principe d'égalité doit se subordonner pour s'affirmer, et qui ne peuvent elles-mêmes être affirmées par nous qu'en se subordonnant à l'idéal d'une égalité entre tous les hommes².

Considérons de ce point de vue différentes controverses qui ont agité l'opinion publique dans les dernières années. Qu'y a-t-il de commun, dira-t-on, entre les débats sur le droit des minorités autochtones ou immigrées à une identité culturelle, sur le droit des minorités morales³ à recevoir un statut distinct devant la loi, sur la revendication d'une parité de représentation des deux sexes dans les institutions souveraines ?

Qu'est-ce que toutes ces situations ont en commun ? À première vue, le rapprochement est étrange. Il faut par

1. Louis Dumont, *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, Gallimard, « Tel », 1997, p. 33-34.

2. Voir, dans *L'Idéologie allemande* (*op. cit.*, p. 249 *sq.*), l'étude sur la droite et la gauche dans la représentation collective française.

3. Ce terme peut servir à regrouper toutes les minorités réclamant la reconnaissance d'une identité dont le principe n'est pas dans la culture de la communauté d'origine (Bretons, Corses, etc.), mais dans les mœurs personnelles (mœurs sexuelles, mœurs alimentaires, etc.). Il serait équivoque de parler dans les deux cas de « communauté ».

exemple une belle audace théorique pour expliquer que les femmes forment une *minorité* dans une société dès qu'elles y ont un statut inférieur. Le point commun, c'est avant tout la similitude des clivages auxquels ces débats donnent lieu dans l'opinion. On oppose volontiers des « républicains » soucieux de l'universel, de l'égalité devant la loi voulue par les citoyens, et des « libéraux » ou « libertaires » qui comprennent les droits de l'homme comme des protections accordées à l'individu contre l'État, et donc aussi contre la Loi républicaine quand elle n'est en fait que la volonté d'une majorité. En réalité, il est probable que chaque citoyen français se sent divisé (de façon plus ou moins grave) entre le désir de se coiffer d'un bonnet égalitaire, donc d'assimiler pour intégrer, et celui de laisser vivre chacun à sa fantaisie dans les limites du maintien de la paix civile.

Ces débats ont en commun de mettre en scène des demandes de *reconnaissance* émanant de groupes qui s'estiment mal représentés dans le cadre du modèle intégrateur de la République française tel qu'il a existé jusqu'à nous. Il faut, dit-on, reconnaître l'autre. C'est ici que la pensée de Dumont nous est d'un puissant secours. Elle nous apprend en effet qu'il y a deux formes possibles de reconnaissance de la valeur de quoi que ce soit. Les revendications égalitaires expriment une demande de reconnaissance *équistatutaire*, elles réclament la fin d'une discrimination, l'instauration d'une règle d'indifférenciation. Les revendications identitaires expriment au contraire la demande d'une reconnaissance *hiérarchique*, puisqu'elles veulent un statut spécial. Or l'actualité nous offre plusieurs exemples d'une confusion intellectuelle entre ces deux types de revendication. Nous constatons que la demande d'une reconnaissance hiérarchique y est présentée dans l'idiome de la reconnaissance équistatutaire (celui des droits de l'homme, des prétentions de l'individu, de la défense des minorités contre la tyrannie majoritaire).

Autrement dit, ces revendications mettent en jeu des représentations hybrides, des représentations dans lesquelles le principe holiste n'est pas déclaré comme tel, mais cherche à se faire passer pour un principe égalitaire. Elles font alors l'effet de réclamer des privilèges et des passe-droits, et cela, circonstance aggravante, en invoquant l'exigence d'une égalité bien comprise.

Soit par exemple la question de la reconnaissance d'autres langues que la langue nationale comme langues légitimement utilisables dans certains actes publics. Lorsqu'un Breton se soucie de la langue bretonne, qu'un jeune issu de l'immigration berbère se soucie de la langue berbère, ce ne sont pas des *individus* qui réclament un droit individuel à s'exprimer dans une langue de leur choix. En fait, derrière la rhétorique des droits de l'homme, on doit entendre la voix d'un « homme collectif », d'un être qui nous parle, comme le font toutes les sociétés traditionnelles, du devoir de transmettre à ses petits-neveux la langue et la culture (« l'identité collective ») qu'on se représente comme son mode d'intégration au monde et à l'histoire : si notre langue devait disparaître, pensent-ils, ce serait comme si nous n'avions pas existé ou pas mérité d'exister.

Dans la controverse publique, ceux qui incarnent le courant dit « jacobin » ont raison de noter que la revendication d'un droit à la différence contredit le principe républicain, et donc la définition même du citoyen français. Et, en effet, il n'y a pas de compromis possible sur le principe. Mais ils ont tort de croire qu'une société puisse vivre selon les normes d'un universalisme abstrait. Leur erreur est de s'imaginer que le tout de la vie sociale puisse être intégralement représenté dans le seul domaine politique, celui où des sujets rationnels décident ensemble des conditions de leur association. Déjà, rappelle Dumont, les républicains français ont mis longtemps avant d'admettre qu'il pouvait y avoir des revendications collectives, pas

seulement individuelles¹. Sur le plan du pur principe idéologique, il n'aurait dû en effet y avoir que des revendications présentées à chaque fois par des citoyens particuliers qui s'estimaient lésés dans leurs intérêts personnels. Or la formation de syndicats ouvriers heurte ce principe : voici des groupes particuliers qui prétendent parler au nom d'un intérêt général distinct, autrement dit d'une *valeur* (puisque un syndicat ouvrier va tendre à défendre, non pas seulement ses membres, mais le métier, ceux qui en vivent aujourd'hui et ceux qui en vivront demain).

Il en va de même des revendications dites « communautaires ». Ici encore, le républicain strict se heurte à une demande qui ne correspond à rien de légitime dans son système de pensée. Dans un mouvement régionaliste ou communautariste, il ne peut voir qu'une association particulière qui se voudrait investie de la charge de défendre une « identité », c'est-à-dire une valeur transcendant la simple particularité des individus, sans pourtant être investie d'en haut par la puissance publique incarnant la souveraineté nationale. Il manque donc au « jacobin » la sagesse d'admettre que le principe de l'assimilation (en elle-même nécessaire à long terme) doive parfois accepter de composer avec une réalité qui lui résiste.

Mais, à l'inverse, il faut tout autant donner tort aux partisans « libertaires » d'une représentation du particulier au sein de l'universel lui-même. Dumont le souligne vigoureusement : « Contrairement à beaucoup d'affirmations irréfléchies, une “démocratie pluriculturelle”, ou seulement biculturelle, est au sens strict une contradiction dans les termes². » Le « libertaire » voit juste quand il note que le

1. Cf. *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 269, sur la loi Le Chapelier interdisant les corps intermédiaires et la loi Waldeck-Rousseau autorisant les syndicats.

2. *Ibid.*

modèle de l'intégration par assimilation est trop étroit, trop abstrait dans son individualisme, et que, sous prétexte de l'intégrer, il coupe l'individu de toutes ses attaches vécues à sa tradition sans pour autant lui donner nos attaches à notre propre passé. Mais son erreur est de ne pas comprendre que l'affirmation d'un principe holiste n'est tolérable dans une démocratie qu'à titre explicitement subordonné. En fait, le « libertaire » peut bien tenir un discours « communautaire », il participe en réalité plus gravement encore que le « jacobin » de l'abstraction individualiste, puisqu'il croit le lien social compatible avec l'absence d'une culture commune. Pour que les particularités trouvent une place dans une société démocratique, il faut qu'elles acceptent de régner à un rang *intermédiaire* entre le niveau souverain de l'égalité universelle et le niveau insignifiant des particularités purement factuelles.

D'où l'avertissement de Dumont : nous ne pouvons pas nous contenter de traiter sans plus de la reconnaissance de l'autre. Cette expression est ambiguë puisqu'elle peut recouvrir deux choses. Si c'est la demande d'une inclusion dans le lien social sur un mode égalitaire, les revendications d'une reconnaissance ne posent aucun problème théorique (seulement des problèmes de tactique politique). Mais il faut souligner que ce sont des demandes d'indifférenciation, d'abstraction. La reconnaissance de l'autre comme un égal n'est pas la reconnaissance de l'autre *comme un autre* (dans sa « différence »), mais justement la reconnaissance de l'autre comme n'étant pas vraiment différent en dépit des apparences. Dans ce cas, on ne s'occupera pas de savoir si quelqu'un est homme ou femme, mangeur de viande ou végétarien, si sa sexualité est orthodoxe, etc. Or les revendications « identitaires » sont justement des résistances à la menace d'une indistinction : quelqu'un proteste contre l'injustice qui lui est faite quand on lui demande d'oublier, pour être un citoyen à part

entière, les traits qui le rendent « autre ». Et, dans ce cas, il nous est demandé de reconnaître quelqu'un comme demeurant un autre que nous parmi nous, comme dérogeant aux obligations communes. Dumont, au risque de déplaire, met les points sur les i :

Ici, je soutiens qu'une telle reconnaissance ne peut être que hiérarchique [...]. Pour être explicite : l'Autre sera alors pensé comme supérieur ou inférieur au sujet, avec l'importante réserve que constitue l'inversion [...]. C'est-à-dire que, si l'Autre était globalement inférieur, il se révélerait supérieur à des niveaux secondaires. Je soutiens ceci : si les avocats de la différence réclament pour elle à la fois l'égalité et la reconnaissance, ils réclament l'impossible¹.

1. *Essais sur l'individualisme, op. cit.*, p. 260.

Philosophie politique

Rorty contre la gauche culturelle*

Quand il décide de dire ce qu'il a sur le cœur à la gauche intellectuelle américaine, dans les rangs de laquelle il a toutes les raisons de se compter, Richard Rorty n'y va pas de main morte. Il y a plus de vingt ans que le roi était nu, que les intellectuels de gauche américains préféreraient les délices de la subversion théorique aux enjeux de la vie civique, mais il ne fallait pas le dire.

Dans son dernier livre, Rorty offre un diagnostic sur l'état de la gauche intellectuelle dans son pays, c'est-à-dire en fait de la gauche des campus (*academic left*). Il propose une explication historique qui le conduit à revenir sur le conflit entre la « Nouvelle Gauche » des années 1960 et les libéraux de l'époque, les héritiers de la tradition du *New Deal*. Enfin, un remède est prescrit au malade : les intellectuels doivent revenir aux sources d'inspiration de la gauche américaine, et, au fond, de l'Amérique elle-même, ce qui conduit Rorty à parler non seulement de la nécessité d'une utopie pour inspi-

* Cette recension de l'ouvrage de Richard Rorty *Achieving Our Country* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, « Leftist Thought in Twentieth-Century America », 1998) a été publiée dans la revue *Critique*, n° 622, mars 1999, p. 195-217. L'ouvrage de Rorty a été traduit depuis sous le titre *L'Amérique, un projet inachevé. La pensée de gauche dans l'Amérique du xx^e siècle*, trad. D. Machu, Pau, Publications de l'université de Pau, 2001.

rer l'engagement politique, mais de celle d'une religion civique.

La gauche académique¹ a certaines apparences d'une gauche intellectuelle, mais, juge Rorty, elle a déserté depuis une vingtaine d'années le combat politique proprement dit. Ce qui lui importe n'est pas d'obtenir des résultats politiques (une intervention de l'État pour corriger tel abus ou telle injustice) par des moyens politiques (en démocratie, un changement de la législation), c'est d'opposer au Système les armes d'une Théorie imparable. Ce livre de Rorty est philosophique autant que politique. Certes, il s'adresse d'abord au public américain, mais il comporte des leçons qui dépassent le seul contexte des États-Unis et nous concernent à notre tour (ne serait-ce que parce que les intellectuels américains visés ont puisé abondamment à des sources philosophiques européennes, en particulier françaises).

Les critiques que fait Rorty à la gauche intellectuelle ne visent pas avant tout les positions spécifiques des penseurs les plus célèbres. Il s'en prend au fond à la masse des producteurs et consommateurs d'ouvrages, articles, conférences, thèses de doctorat, colloques, qu'on a pris

1. Le terme « gauche académique » est un américanisme dont il est impossible de se passer pour parler des milieux qui sont visés dans ce livre de Rorty. En français, parler de « gauche universitaire » ferait penser aux professeurs qui rassemblent leurs voix sur les listes de gauche lors d'élections à telle ou telle instance consultative nationale de l'Université (au singulier). Pour un Américain, le terme *academy* n'évoque pas une grosse institution dotée d'un recteur et soumise à l'autorité d'un ministre, mais plutôt un milieu social et intellectuel formé par les diverses universités (indépendantes les unes des autres). Pour observer les tendances idéologiques de ce milieu américain, il conviendra de se rendre aux rencontres professionnelles qu'organisent chaque année les différentes disciplines (du reste, à celles des professeurs de littérature anglaise et moderne, organisées par l'énorme association des langues modernes, la MLA, plutôt qu'à celle des philosophes, l'APA).

l'habitude de classer sous le chef général des *cultural studies*¹.

Voici d'abord le diagnostic général :

Les professeurs de gauche ont laissé la politique culturelle prendre la place de la politique réelle. Ils ont travaillé avec la droite en installant les questions culturelles au centre du débat public [...]. La gauche académique n'a pas de projets à proposer à l'Amérique, pas de vision d'un pays à mener à bien [*a country to be achieved*]² en construisant un consensus sur la nécessité de telle ou telle réforme spécifique. Ses membres ne ressentent plus la force de la rhétorique de William James et d'Herbert Croly. La religion civique américaine leur fait l'effet d'un nationalisme borné et dépassé³.

Tous les éléments du mal dont souffre, selon Rorty, la gauche américaine sont ici rassemblés. Il y a, tout d'abord,

1. Pour s'en faire une idée plus précise, le mieux est de rendre visite à une librairie universitaire américaine ou de consulter des catalogues d'éditeurs. On constatera alors que le label *cultural studies* peut en principe s'appliquer à tout ce qu'on aurait auparavant appelé histoire littéraire (avant tout anglo-américaine) et sociologie de la vie quotidienne (d'inspiration post-marxiste, féministe, etc.). La condition de l'inclusion dans cette rubrique est qu'on puisse mettre en rapport le domaine étudié et un conflit américain contemporain, pourvu que ce conflit porte sur une demande de reconnaissance de la part d'une minorité maltraitée dans le passé.

2. Le titre de Rorty donnera du mal à celui qui se chargera de traduire le livre. Comme toujours, la difficulté de rendre le sens du titre touche à la signification de l'ouvrage lui-même. Normalement, le verbe *achieving* s'emploierait avec pour complément le nom d'une entreprise ou d'un projet qu'il s'agit de conduire jusqu'à son terme. De son côté, le complément « notre pays » fait d'ordinaire penser à une entité plutôt qu'à un procès en cours, de sorte que le lecteur a d'abord le sentiment d'une ellipse : « conduire jusqu'à son terme la construction de notre pays ». Mais, justement, pour Rorty, l'Amérique n'est pas une entité, un chef-d'œuvre qu'on pourrait détacher de l'opération qui s'y termine, elle est le projet américain lui-même. *Mener à bien notre pays*, c'est donc pratiquer un réformisme continu inspiré par une utopie inaccessible, et non pas mener définitivement le pays à bon port.

3. *Achieving Our Country*, *op. cit.*, p. 14-15.

l'alternative malencontreuse du culturel et du politique. En se tournant vers les questions culturelles, on n'a pas élargi à de nouveaux terrains le domaine de la revendication et de la décision politiques, contrairement à ce qu'on aurait pu croire. En effet, pour cela, il aurait fallu conserver aux questions politiques ordinaires une place, et même la place centrale. Mais, lorsque les questions dites « culturelles » retiennent l'attention, il semble que ce soit pour demander toute l'attention. Tout se passe comme si ceux qui les posent devaient cesser du même coup de prendre au sérieux les questions réellement politiques, et d'abord celles qui touchent au démantèlement de l'État providence. Rorty déplore, au fond, que la gauche intellectuelle ait abandonné les sujets politiques décisifs à la « droite populiste »¹.

Rorty donne des exemples². Que penseront les ouvriers de l'industrie automobile d'un traité de libre-échange qui, tout en favorisant les consommateurs américains, délocalisera la production de l'autre côté de la frontière avec le Mexique ? Il est difficile, écrit-il, de définir une position satisfaisante, mais il serait naïf de croire qu'une position internationaliste de principe (« tiers-mondiste ») suffise à déterminer une ligne politique progressiste et éclairée.

Le virage culturel des libéraux américains

Il existe aux États-Unis une vigoureuse « gauche culturelle » qui mène la vie dure à ses adversaires « conserva-

1. *Ibid.*, p. 83. Nous dirions en français l'« extrême droite », mais « droite populiste » est sans doute meilleur, car l'accent doit être mis sur l'efficacité *démagogique* des tribuns de la droite extrême. En parlant d'extrémisme, on suggère plus ou moins que le phénomène de la révolte populiste est quelque chose d'anormal et de marginal qui devrait disparaître de soi-même.

2. Cf. *ibid.*, p. 86, p. 148, n. 8.

teurs » sur les campus. Les présidents d'université et les comités chargés de sélectionner les candidats à une chaire ou à une bourse d'études ont appris à en tenir le plus grand compte. Or, écrit Rorty, il est de notoriété publique que l'Amérique comme telle n'a plus de gauche. En revanche, les intellectuels conservateurs y sont très présents sur la scène publique : ils inspirent ou même écrivent les éditoriaux et les tribunes dans des organes influents comme *The Wall Street Journal*. Ils s'occupent de l'Amérique. La conclusion qui s'impose alors, c'est que la gauche culturelle est un mouvement intellectuel qui persiste à employer le vocabulaire politique (« rapports de pouvoir », « subversion », etc.), et qui se flatte même de l'avoir porté, grâce à la « Théorie », à un niveau de rigueur et de lucidité jusqu'ici inégalé, mais qui a choisi d'être absent sur le terrain politique proprement dit.

Pourquoi le développement d'une gauche culturelle s'est-il fait aux dépens de l'existence d'une gauche réelle ? En quoi les revendications culturelles ont-elles signifié un abandon de la scène politique ? Rorty l'explique par l'histoire des rapports entre les intellectuels libéraux (qui sont le plus souvent des professeurs ou leurs étudiants) et le mouvement ouvrier.

Les héritiers de la Nouvelle Gauche des années 1960 ont créé, au sein du monde universitaire, une gauche culturelle. Bien des membres de cette gauche se sont spécialisés dans ce qu'ils appellent « la politique de la différence » ou « de l'identité » ou encore « de la reconnaissance » [...]. Le déplacement de l'attention s'est produit au moment même où les intellectuels commençaient à perdre tout intérêt pour les syndicats, en partie par dépit après que la base syndicale a manqué à soutenir George McGovern contre Richard Nixon en 1972. Simultanément, le ferment de gauche, qui trouvait son centre, avant les années 1960, dans les départements de sciences sociales

des collèges et des universités, s'est déplacé vers les départements de littérature. L'étude de la philosophie – avant tout une philosophie apocalyptique française et allemande – a remplacé l'étude de l'économie politique dans le rôle de propédeutique indispensable à tout engagement à gauche¹.

Qu'est-il résulté de ce virage opéré d'abord par la *new left* qui est devenue, après quelques années, l'*academic left* d'aujourd'hui ? Rorty l'énonce dans une remarque cruelle en comparant les leçons que tirera le lecteur de deux livres typiques, respectivement, de la vieille gauche américaine et de la nouvelle. Quand vous lisiez le premier (il s'agit de *Which Side Are You On ?* de Thomas Geoghegan), vous aviez quelques idées sur des réformes qui devraient et pourraient être faites : il y avait une conclusion politique. En revanche, si vous lisez le second (*The Cultural Logic of Late Capitalism* de Fredric Jameson), vous serez sans nul doute impressionné par le brillant théorique de l'auteur, mais vous ne pourrez en tirer aucune leçon politique : « Vous aurez des idées sur à peu près tout, sauf sur ce qu'il faut faire². »

Contre la Théorie abusive

Les théoriciens de la gauche pensent que dissoudre les agents politiques en des jeux de différences subjectives, ou que dissoudre les initiatives politiques en des quêtes de l'impossible objet du désir selon Lacan, aide à subvertir l'ordre établi. C'est, disent-ils, en « problématisant les concepts familiers » qu'on opère cette subversion. Les tentatives récentes pour subvertir les institutions sociales

1. *Ibid.*, p. 76-78.

2. *Ibid.*, p. 78.

en problématisant les concepts ont produit un petit nombre de très bons livres. Elles ont aussi produit des milliers et des milliers de livres qui représentent ce qu'il y a de pire dans le genre du philosophisme scolastique. Les auteurs de ces livres, qui se veulent « subversifs », croient en toute honnêteté qu'ils défendent la cause de la liberté humaine. Mais il est à peu près impossible de redescendre du niveau d'abstraction où se situent ces livres à un plan sur lequel on pourrait discuter des mérites d'une loi, d'un traité international, d'un candidat ou d'une stratégie politique¹.

Qu'est-ce que Rorty reproche à la Théorie² et aux théoriciens ? Il leur fait au fond deux critiques.

D'abord, d'un point de vue professionnel, cette théorie laisse à désirer. Bien qu'il ne tienne pas à insister sur ce point, Rorty porte un jugement sévère sur la qualité même de ce qui est présenté sous le nom de théorie. On connaît ses réserves sur le style anti-littéraire qu'ont adopté les philosophes analytiques américains : pourtant, il avoue en avoir retiré au moins un bénéfice, celui de ne pas être spécialement impressionné par les débauches d'abstractions et de constructions spéculatives hors de propos. Mes collègues philosophes, dit-il, se flattent souvent de faire quelque

1. *Ibid.*, p. 93.

2. Dans les écrits de la critique culturelle américaine, le mot « théorie » s'emploie comme un substantif absolu. On n'a pas besoin de préciser de quoi cette théorie est la théorie, ni comment elle se rapporte à des observations. On retrouve là une particularité de l'emploi français dans les années 1960 (en particulier dans les revues d'avant-garde de l'époque). Il y a du reste de grandes ressemblances entre l'usage français d'hier et l'usage américain d'aujourd'hui. L'idée est qu'on peut faire son travail de critique (littéraire, cinématographique, etc.) de deux façons : sans avoir une théorie de sa pratique et de son objet, donc en succombant aux illusions de l'« empirisme » et du « positivisme », ou bien alors en se munissant d'une théorie permettant de déjouer les ruses idéologiques par lesquelles le « système » dominant (avec ses exclusions et ses préférences arbitraires) tend à la parfaite reproduction de soi-même.

chose d'utile en développant les instruments analytiques, car de tels outils permettent de repérer les fausses prétentions d'une pensée floue ou confuse. Ce type de rigueur, dit-il, ne saurait suffire, et finit par être proprement stérilisant pour l'imagination, mais, ajoute-t-il, il lui arrive d'être en effet utile : « Chaque fois par exemple que j'entends des mots comme "problématiser" et "théoriser", je me jette sur ma philosophie analytique [*I reach for my analytic philosophy*]¹. »

Mais ce qui est ici en cause n'est pas seulement la valeur intellectuelle des ouvrages et de leurs auteurs, c'est l'orientation même de leur travail, c'est le fait que le détour théorique a pour motif et pour sens profond l'inactivité, le rejet de tout ce qui serait une participation à des changements réels, nécessairement limités (« réformistes »).

En investissant leurs forces dans une théorie critique de la culture et de l'idéologie (*cultural studies*), les intellectuels ne voient pas qu'ils cessent de répondre aux conditions d'une pensée politique. Dans l'ordre politique, il ne s'agit pas d'avoir une meilleure théorie que les autres, au sens d'une théorie qui vous permet d'avoir une réponse à toutes les objections concevables, mais il s'agit d'avoir le moyen de spécifier une difficulté, un malaise, une souffrance, un conflit, *dans des termes politiques*, c'est-à-dire dans le vocabulaire de la délibération publique et des projets de loi. Aux yeux de Rorty, les méfaits de la Théorie sont la fuite dans l'abstraction et l'invocation de l'ineffable.

La gauche académique, culturelle [...] pense que c'est le système, et pas seulement la législation, qui doit être changé. Le réformisme ne suffit pas. Si c'est le voca-

1. *Ibid.*, p. 131.

bulaire libéral¹ lui-même qui est contaminé par des pré-supposés suspects qu'il faut démasquer, alors la première tâche de la gauche doit être, comme l'avait bien dit Confucius, la rectification des noms. C'est ainsi que le souci de ce qu'on appelait dans les années 1960 « nommer le système » a pris le pas sur celui de réformer les lois².

« Nommer le système », dénoncer les pré-supposés du vocabulaire : si ce sont là des conditions de la prise de parti politique, l'activité civique pourra émigrer dans l'élément de la théorie, elle pourra prendre la forme d'articles et de thèses de doctorat. On pourra faire sa carrière universitaire en travaillant à dégager, grâce aux armes critiques de la Théorie, les sous-entendus ou la logique du « système ».

Pour le pragmatiste et le lecteur de Wittgenstein qu'est Rorty, ce ne sont jamais les *mots* eux-mêmes qui ont des pré-supposés. Ces pré-supposés, il faut les chercher dans les activités des *gens* qui utilisent ces vocabulaires. Rorty ne peut donc s'empêcher d'éprouver une certaine impatience quand il voit des critiques concentrer leur attention sur tel ou tel mot, et sur ce que ce mot est censé véhiculer, par lui-même, en fait de pré-supposés « métaphysiques » ou idéologiques.

Rorty estime que la radicalité de la gauche culturelle américaine emprunte quelque chose à l'héritage puritain. L'immense succès du thème, emprunté à Foucault, d'une omniprésence et d'une malfaisance foncière du Pouvoir n'est pas fortuit. Lorsque la dénonciation du pouvoir devient une tâche infinie, nous sortons d'un combat politique contre un adversaire humain et nous entrons dans une guerre contre le Prince des ténèbres lui-même. C'est

1. *Libéral*, bien entendu, au sens américain contemporain du mot (où il s'applique à la gauche réformiste).

2. *Ibid.*, p. 78.

du moins ainsi que Rorty présente la version américaine de l'analyse des relations de pouvoir :

Dans son emploi foucaldien, le terme « pouvoir » dénote une puissance active qui a laissé une marque indélébile sur chacun des mots de notre langue et sur chacune des institutions de notre société. Le pouvoir est toujours déjà là, on ne peut pas le repérer en train de venir ou de s'en aller. On pourrait repérer l'envoyé d'une grande entreprise en train d'arriver avec sa mallette [sous-entendu : pleine de billets de banque] jusqu'au bureau d'un membre du Congrès, et on pourrait peut-être l'empêcher d'entrer. Mais personne n'est en mesure de s'opposer au pouvoir entendu au sens foucaldien. Le pouvoir est tout autant au-dedans de chacun qu'à l'extérieur. [...] Seule une auto-analyse individuelle et sociale interminable – et peut-être même pas cela – peut nous aider à échapper aux mailles infiniment petites de sa toile invisible. L'ubiquité du pouvoir foucaldien fait penser à l'ubiquité de Satan et à l'ubiquité du péché originel – cette marque diabolique sur chaque âme humaine¹.

Ce concept d'un pouvoir doté d'ubiquité est dépourvu de sens politique, il n'appartient pas à une pensée pratique des choses. Loin de nous permettre de répondre à la question « Qui aujourd'hui peut faire quoi et comment dans telle affaire ? », ce concept d'un pouvoir subtil n'a qu'un usage, c'est au fond de nous convaincre de la vanité d'un engagement politique. Si les rapports de pouvoir sont tels qu'ils privent d'emblée les gens de la faculté d'exprimer des pensées ou des réclamations qui ne seraient pas « toujours déjà prises » dans le système, d'avance comprises par lui, ou encore, comme on disait chez les gauchistes, d'avance « récupérées », alors nous aurions tort de cher-

1. *Ibid.*, p. 94.

cher dans l'action politique une solution qui ne peut venir que d'un salut religieux.

Le lecteur remarquera au passage que le grand absent de cette réflexion sur les errements de la gauche intellectuelle américaine depuis 1970 est Herbert Marcuse. La figure du prophète du « grand refus » s'est effacée derrière les demi-dieux de la théorie apocalyptique (Heidegger, Lacan, Foucault). Les jeunes lecteurs américains d'un Marcuse dénonçant la « tolérance répressive » ont mûri en lecteurs d'un Foucault dénonçant l'emprise du système sur les corps et les esprits. Pourtant, c'est la même inspiration de part et d'autre, la même obsession de nommer le système. La seule différence est qu'on a perdu entre-temps la perspective millénariste de la Révolution. Du grand refus, il ne reste que le nihilisme. Un nihilisme qui se traduit en particulier par le refus de juger qu'il y a une différence profonde entre le communisme et la démocratie libérale. Et aussi, du coup, par le reproche fait à la gauche réformiste d'après-guerre d'avoir pris parti contre le communisme pendant les années de la guerre froide. Rorty revient longuement sur cet épisode et défend fort bien, à cette occasion, l'anticommunisme sans tourments intérieurs (« primaire ») de ses maîtres à penser, de ses propres parents, et finalement de toute la gauche qui lui semble réelle.

En quoi la gauche culturelle est-elle apolitique ?

Les conservateurs reprochent aux radicaux d'avoir *politisé* l'université en imposant des normes de bienséance connues sous le sobriquet du « *Politically Correct* » (en acronyme, le « P.C. »). Rorty, par tempérament, porte dans l'ensemble un jugement favorable sur les causes défendues par les tenants du « P.C. ». Il y voit (de façon

peut-être trop optimiste) un progrès dans le sens d'une plus grande douceur des mœurs¹. L'Amérique, écrit-il, est devenue plus civile. Mais, pour ce qui est son objet dans ce livre, la chose importante est ailleurs. Elle est que le fameux *Politically Correct* est fort peu politique, qu'il ne saurait tenir lieu de politique.

Rorty est frappé par le ton désespéré d'une série de romans américains contemporains. Le tableau qu'ils offrent du futur de ce pays est accablant : il n'y a pas d'avenir, il n'y a rien qu'on puisse faire, il n'y a rien qui mérite d'être aimé. Dans un *best-seller* récent que cite Rorty en commençant, les États-Unis du XXI^e siècle sont devenus un pays fragmenté en une série d'enclaves juxtaposées, chacune étant sous le contrôle de « grandes compagnies » (telles que IBM ou la Mafia) : « On n'y trouve aucune entité politique englobante [*overall political entity*], encore moins un sens quelconque de la citoyenneté qui attachent les uns aux autres les États de l'Est et ceux de l'Ouest, ou qui lient entre eux ne serait-ce que les divers quartiers des grandes villes². »

En lisant l'évocation que donne Rorty de ces empires fictifs dans lesquels certains romanciers donnent figure à un avenir possible de l'Amérique, je ne peux m'empêcher de penser à ce qu'écrivait Mauss pour illustrer la différence entre les *peuples* (nom qu'il donne aux entités pré-politiques) et les *nations* :

Aristote disait que Babylone n'était guère à décrire comme une *polis*, mais comme un peuple, un *ethnos*, car on dit que trois jours après sa prise, une partie de la ville ne s'en était pas encore aperçue. La solidarité nationale est encore en puissance, lâche en somme dans ces sociétés. Elles

1. *Ibid.*, p. 81.

2. *Ibid.*, p. 5.

peuvent se laisser amputer, malmener, voire décapiter ; elles ne sont très sensibles ni à leurs frontières, ni à leur organisation intérieure ; elles comptent des tyrans étrangers, des colonies étrangères, les assimilent, s'y assimilent ou se soumettent simplement. Elles ne sont ni vertébrées ni fortement conscientes ; elles ne sentent pas de peine à être privées même de leurs traits politiques et acceptent plutôt le bon tyran qu'elles n'ont le désir de se gouverner elles-mêmes¹.

On dira peut-être que c'est un préjugé de penser que l'agent politique doit être, à l'échelle mondiale, l'État-nation, et qu'il doit être, sur la scène de la politique intérieure, le groupe qui parvient à former, par un compromis avec d'autres, une coalition capable de soutenir un gouvernement. Pourquoi n'y aurait-il pas d'autres scènes et d'autres agents, à d'autres échelles ? Pourquoi la « microphysique du pouvoir », par exemple celle qui met en cause des minorités (dites) culturelles, ne serait-elle pas la plus réelle ?

Rorty ne se pose pas expressément cette question, mais il me semble qu'il donne des éléments de réponse dans la remarque qui vient d'être citée : pour qu'on puisse aborder la politique réelle, on doit se donner une entité englobante, ce qui veut dire une entité capable d'inspirer à ses membres ce sentiment d'appartenance qu'on appelle la fierté patriotique, ou, en termes plus traditionnels, la religion civique. Il n'y a bien entendu aucune raison spéculative qui ferait de l'État-nation la forme politique par excellence ou la plus parfaite dans une série comprenant la Cité, l'Empire, etc. Aussi l'accent doit-il être mis non sur la nation (et le sentiment national), mais sur la nécessité de définir le politique en fonction d'une *entité englobante* (nationale ou autre)

1. Marcel Mauss, *Œuvres*, Minuit, 1969, t. III, p. 582.

et d'un patriotisme. Il se trouve – et c'est un fait contingent, pas une nécessité anthropologique – qu'aujourd'hui, pour la plupart des Américains (comme pour la plupart des Européens), cette entité englobante est la nation. Aucune autre forme de cité n'est en vue dans un avenir prévisible.

Nous sommes ici aux antipodes du parti multiculturaliste et de tout le discours, dominant dans la gauche culturelle, qui appelle à respecter les différences en tant que marques de l'« altérité de l'Autre ». Lorsque le multiculturalisme parle d'altérité ou de pluralité culturelle, ce n'est pas du tout pour inclure, pour englober (donc intégrer), mais c'est pour « respecter », dans le sens de laisser en l'état, avec pour effet de juxtaposer les « communautés », non d'appuyer le respect des uns pour les autres sur un puissant sentiment de solidarité¹.

Il manque aux « communautés » (si mal nommées) une diversité interne, car elles sont définies entièrement par un rapport de minorité (victime) à majorité (oppressive). La communauté de gens dont on défend les droits se réduit à un trait commun minoritaire, qu'il s'agisse d'un mode de vie (qualifié, par un abus de langage, de « culture ») ou d'un stigmate (d'un trait, tel que la couleur de la peau, la prononciation, les mœurs sexuelles, qui est l'occasion d'une discrimination sociale). Avec la (prétendue) communauté du « communautarisme » contemporain, nous sommes aux antipodes d'une entité politique, c'est-à-dire d'un groupe social doté à la fois d'une *identité* face au monde extérieur (comme c'est le cas de certaines minorités), mais aussi d'une *diversité interne* dont naissent justement les problèmes proprement politiques. Dans une cité qui serait homogène, il en irait comme dans une secte fervente : il pourrait y avoir une politique étrangère, mais pas de politique intérieure. Au-dedans, le problème ne se poserait

1. *Achieving Our Country*, *op. cit.*, p. 24.

plus de déterminer, par des affrontements et des compromis, ce qui passera pour l'intérêt général. Il n'y a de *politique* que si nous acceptons la possibilité de réunir des gens *différents* dans une entité qui les *englobe*, donc une entité dans laquelle leur diversité soit, certes, tenue pour légitime et préservée, mais aussi relativisée ou subordonnée à d'autres fins et d'autres valeurs, ce qui suppose que ces gens puissent reconnaître la force morale du lien qui les unit.

Les campagnes et les mouvements

Comment Rorty peut-il à la fois recommander la philosophie du pragmatisme et appeler de ses vœux le développement d'un patriotisme qui aurait les traits d'une religion civique ? Le pragmatisme est à n'en pas douter un humanisme, une tentative pour poser à notre échelle les problèmes qui relèvent de notre jugement. Il ne cherche pas un savoir absolument certain, mais la meilleure façon aujourd'hui envisageable de résoudre « ce que Dewey appelait *the problems of men*¹ ». Mais alors, comment Rorty en vient-il à parler de la nécessité d'une pensée utopique et religieuse ? Son pragmatisme cachait-il en son sein un romantisme ?

Rorty dit fort bien ce qui distingue une approche pragmatiste des choses (au sens philosophique du mot) quand il oppose deux façons pour l'intellectuel de s'engager en politique : l'engagement dans un « mouvement » et l'engagement dans une « campagne ».

Les campagnes, écrit Rorty, ont des objectifs finis : on peut dire ce qui est recherché, on peut dire à partir de quel moment la campagne a atteint son but, on peut donc dire

1. *Ibid.*, p. 97.

aussi à partir de quel moment il sera clair qu'elle a manqué son but (et qu'il est donc inutile de s'entêter dans cette voie). En revanche, un *mouvement* a des fins et des contours qui *doivent* rester indéfinis, voire « indécidables » (pour reprendre un terme dont abusent les « déconstructeurs » américains). Un mouvement qui arriverait à son terme sans avoir atteint l'absolu ou l'infini aurait par là même échoué : il est donc capital que le mouvement ne puisse réussir partiellement sans par là même échouer totalement¹, que toute révolution victorieuse soit une révolution trahie, qu'aucune contribution de notre part ne parvienne à épuiser ce que nous devons à la Cause. Rorty emprunte à Kierkegaard² l'expression « passion de l'infini » pour souligner que les campagnes et les mouvements ne sont pas deux espèces dans un même genre (celui de l'engagement politique), mais plutôt deux types hétérogènes de mobilisation. La campagne a des fins réellement politiques, le mouvement use du langage fini de la politique pour exprimer des visées et des aspirations qui sont en réalité d'un tout autre ordre (des passions de l'infini).

Ce qui fait que nous sommes dans le domaine pratique, aux yeux du philosophe pragmatiste, c'est que nous pouvons indiquer quelle différence il y a entre réussir et échouer. On revient ainsi aux origines mêmes du mot³. J'appelle « croyance pragmatique », écrit Kant⁴, l'opinion sur laquelle se fonde le médecin pour prescrire au malade tel traitement de son mal. Cette croyance est faillible (le médecin peut se tromper dans son diagnostic). Son contenu s'exprime dans une action (dans la façon dont la conduite

1. *Ibid.*, p. 119.

2. *Ibid.*, p. 114.

3. Peirce indique qu'il a emprunté à Kant l'idée de déterminer de façon pragmatique le contenu effectif d'une croyance.

4. *Critique de la raison pure*, A 824, trad. A. Renaut, Paris, Aubier, 1997, p. 669.

est affectée par le diagnostic). Enfin, la croyance sera « fixée », elle sera conservée ou corrigée selon ce que l'événement à venir nous découvrira (le malade sera ou non guéri).

Or c'est cette différence entre réussir et échouer qui nous est dérobée dès que nous laissons la passion de l'infini envahir le domaine de l'action politique. Qu'il s'agisse de la « responsabilité infinie » devant l'autre, de l'insuffisance d'une justice qui ne serait pas messianique, ou qu'il s'agisse de la signification sublime des révolutions au-delà de tout réformisme prosaïque, l'intrusion de l'infini dans l'immanence historique prive l'action humaine de son sens fini. Ce que Rorty reproche avant tout aux philosophes français dont se réclame la gauche culturelle, c'est d'introduire dans le domaine de la vie publique des notions qui n'y ont pas leur place. La responsabilité infinie devant autrui, la politique du sublime, ce sont là des exigences qui peuvent trouver un sens admirable chez l'homme seul avec lui-même et méditant sur sa condition. « En revanche, lorsque nous prenons nos responsabilités publiques, l'infini et l'irreprésentable sont de simples nuisances¹. »

L'idée même d'une « responsabilité infinie » semble inventée pour soustraire les choses dont quelqu'un doit répondre à la prise du discours positif, celui du droit ou celui de la délibération politique. Dans cet ordre fini, qui pourrait être infiniment responsable et de quoi pourrait-on l'être ? Les notions d'altérité infinie d'autrui et de signification sublime de l'événement sont au fond théologiques. Elles n'appartiennent pas à une pensée du politique comme tel : tout ce qu'on pourrait dire en leur faveur, c'est qu'elles en marquent les *limites*, peut-être la vanité à certains égards. Mais, s'il en est ainsi, on ne saurait présenter comme une radicalisation du politique ce qui est bien plutôt l'idée que

1. *Ibid.*, p. 97.

la politique ne saurait répondre aux questions ultimes. Ce serait de nouveau l'erreur de confondre les campagnes et les mouvements, de faire comme s'il y avait, outre les projets finis des hommes, d'autres projets infinis qui seraient *du même ordre* que les premiers, mais en plus noble et en plus exigeant.

On trouve donc sous la plume de Rorty, et c'est la moitié de son message, une critique humaniste des politiques qu'anime une aspiration vers l'infini. Le mot « humaniste » est ici à entendre dans le sens d'un retour à l'humain, d'un rappel à la finitude, d'une dénonciation de l'*hybris*.

Sur ce point, il me semble que Rorty rend son humanisme incohérent lorsque, reprenant un thème de Dewey, il se dit d'accord avec les critiques de l'idée de vérité. Citant ici Nietzsche, Heidegger et Derrida, il les cite à l'appui de la thèse suivante :

Pour tous ces philosophes, l'objectivité est une affaire de consensus intersubjectif entre les êtres humains, pas de représentation exacte d'une réalité non humaine. Dans la mesure où les humains ne partagent pas les mêmes besoins, il peut leur arriver de ne pas être d'accord sur ce qui existe objectivement. On ne saurait résoudre de tels désaccords en faisant appel à ce que la réalité est réellement, abstraction faite de tout besoin humain. La solution ne peut être que politique : on doit se servir des institutions et des procédures démocratiques pour concilier ces différents besoins, et par là élargir la portée du consensus sur ce qui est¹.

Pourquoi le retour à l'humain en matière politique devrait-il nous interdire de chercher *par ailleurs* à nous représenter la réalité non humaine d'une façon « désen-

1. *Ibid.*, p. 35.

chantée », c'est-à-dire « objective » ou détachée de tout souci de satisfaire nos besoins idéologiques (autres que celui de savoir ce qu'il en est) ? Pourquoi le rejet de l'absolutisme en politique impliquerait-il qu'on doive renoncer à s'occuper de la réalité d'un point de vue théorique, c'est-à-dire de profiter des loisirs que nous laissent nos activités besogneuses ou pratiques pour étudier les étoiles, les mœurs des abeilles ou le code génétique, dans le seul but de connaître ce qui existe en dehors de nous, sans visée édifiante ?

En fait, Rorty me semble être victime d'une tendance, notable dans la philosophie contemporaine, à donner une portée transcendentale à la notion pragmatiste de consensus. Il veut lui aussi en tirer une théorie de la vérité qui puisse jouer le même rôle que les doctrines néo-kantiennes de la connaissance : la notion de consensus (idéal ou non) est mise en avant parce qu'on espère y trouver une façon de définir la vérité autrement qu'en termes de soumission de nos jugements à la réalité, et cela parce qu'on trouve quelque chose d'insupportable à cette idée que quelque chose pourrait exercer sur notre pensée une autorité extérieure. Mais on peut ici faire à Rorty la même objection qu'à Habermas : il y a confusion du théorique et du pratique. Une chose est la recherche d'un consensus (pratique, par exemple politique, voire démocratique) sur ce qu'il convient que nous fassions ensemble dans un délai mesuré par l'urgence du moment, autre chose est la recherche d'une réponse donnant satisfaction à tous les chercheurs qui s'occupent d'une question théorique. C'est donc une erreur de vouloir développer une théorie unitaire de la « discussion », avec sa logique et son éthique, qui devrait valoir aussi bien pour un colloque scientifique que pour une assemblée délibérante. Il est curieux d'observer comment, chez Rorty comme chez Habermas, la critique du platonisme ne va pas jusqu'à remettre en cause la confusion entre la « logique de l'enquête » et celle de la raison pratique.

De la politique de l'entendement à la religion civique

L'engagement politique dans des campagnes de politique réelle relève au fond de ce qu'Aron, reprenant la distinction kantienne de l'entendement (pensée finitiste) et de la raison (pensée de la totalité), appelait une « politique de l'entendement ». Les politiques de l'infini sont des politiques apophatiques. Comme les théologies du même nom, elles sont menacées par un sophisme : passer de l'idée incontestable selon laquelle le divin (ou le sublime) est comme tel irréprésentable à l'idée simplette selon laquelle il suffit d'être irréprésentable pour être divin (ou sublime). Les politiques de l'infini sont des politiques du sublime ou encore de l'ineffable. C'est sous ce chef que Rorty range les emprunts faits par les théoriciens américains à la philosophie française¹ : au lacanisme (le désir humain porte sur l'impossible), au derridisme (le sens est constitutionnellement indéci-dable), au lyotardisme (les conflits majeurs opposent des valeurs incommensurables).

Rorty n'est guère convaincant quand il se borne, comme il le fait au début du livre, à prendre le contre-pied de ce « pessimisme culturel », à opposer l'espoir au désespoir, la confiance en l'homme à la désillusion. Pourquoi devrions-nous, au mépris de toute expérience, croire que les désirs humains sont commandés par la réalité et que l'humanité ne poserait pas les problèmes comme elle le fait si elle ne savait pas les résoudre ? Heureusement, Rorty avance une autre réponse qui sonne beaucoup plus juste. Il oppose, en bon libéral, le *public* et le *privé*. Certaines pensées sont pleines de sens au cours d'un face-à-face de l'être avec lui-même : par exemple, la pensée que le désir humain n'est pas quelque chose comme un appétit particulier

1. *Ibid.*, p. 36.

momentané qu'on pourrait satisfaire en lui accordant les bonnes choses qu'il demande. En revanche, sur le terrain d'une délibération publique, ces mêmes pensées seraient hors de propos ou prendraient une signification réactionnaire intolérable : si, par exemple, on opposait à une revendication particulière une fin de non-recevoir, non pas pour des raisons politiques elles-mêmes particulières, mais parce que la psychanalyse lacanienne et les Pères de l'Église nous ont appris qu'il était illusoire de prétendre combler le désir humain.

C'est toute la différence entre *limiter* le domaine politique (en lui opposant un point de vue supérieur qui lui échappe) et *affoler* la raison politique (en laissant les passions de l'infini envahir la sphère des affaires publiques dont il y a lieu de délibérer en commun avec tous ceux qui en sont partie prenante).

Pourtant, si l'on en restait à la politique de l'entendement, il manquerait le plus important aux yeux de Rorty. Pour s'intéresser à la politique réelle et pour parler à ses concitoyens, il ne suffit pas de faire appel à une bonne intelligence de leurs intérêts ou à un sens moral de leurs responsabilités. Tout cela, juge-t-il avec raison, ne donne pas encore une *inspiration*. La politique de l'entendement doit être complétée par une forme de patriotisme, c'est-à-dire par les sentiments qui naissent de la conscience d'appartenir à quelque chose de plus grand que soi. Même si ce langage a connu une éclipse à l'âge des idéologies scientistes, c'est en termes religieux que se définissent de tels sentiments¹ : on y trouve en effet l'élément révérenciel

1. Dans ce livre, le mot « religion » est pris en trois sens : 1. Dans une acception péjorative, la religion est la satisfaction d'un besoin infantile d'échapper à la contingence et aux aléas de la fortune en se confiant à une puissance transcendante (cf. *ibid.*, p. 17-18). 2. Pourtant, on ne saurait réduire l'« impulsion religieuse » à la seule faiblesse infantile, car elle est aussi le mouvement par lequel nous cherchons quelque chose qui nous dépasse

du respect admiratif (*awe*) et celui des marques d'une vénération affectueuse (à travers le culte des grands hommes, les monuments mémoriaux, les fêtes nationales, bref tout le cérémonial des honneurs civiques).

Que le patriotisme soit une forme de religion civique, c'est un thème des plus classiques. Tout aussi classique est la question posée par Rousseau : comment concilier la « religion de la cité » et la « religion de l'homme » ? Rousseau jugeait au fond cette question insoluble (on pourra faire d'Émile un homme ou un citoyen, mais pas les deux à la fois). Or c'est cette question fort réelle qu'ignorent superbement les contemporains qui nous suggèrent que la religion démocratique pourrait tenir dans une adhésion inconditionnelle aux droits de l'homme.

Rorty aperçoit fort bien que la religion civique dont il parle n'est pas le cosmopolitisme en général : les sentiments en question sont ceux d'un citoyen pour son pays en particulier. Lorsque Rorty reprend l'identification de la démocratie et de la religion¹, il ne l'entend pas d'une République universelle (idéal qu'il partage, mais dont il juge qu'il lui manque encore une réalité politique), il l'entend de l'Amérique. L'Amérique est exceptionnelle : la religion civique, c'est la fierté placée dans une « exception américaine »². Cet exceptionnalisme américain est

pour pouvoir l'admirer. (Rorty use ici du mot *awe*, qui correspond très précisément aux sentiments révérenciels de crainte et de tremblement devant les choses saintes. Lui-même traduit en latin l'expression *to stand in awe* par le verbe *admirari*, cf. p. 125.) 3. Enfin, on trouve les mots « religion » et « théologie » pris dans une acception puritaine définie par le sens du péché (p. 32 *sq.*). Le lecteur note que cette sensibilité puritaine, condamnée au début du livre comme archaïque et débilite, réapparaît par la suite sous un déguisement freudien : que sont en effet la « cruauté » et le « sadisme » sinon les manifestations d'une méchanceté humaine inexplicable ?

1. *Ibid.*, p. 17.

2. *Ibid.*, p. 15.

des plus traditionnels, mais il s'exprimait d'ordinaire dans la représentation d'une mission providentielle de l'Amérique, d'un dessein divin qui avait réservé cette terre à ce peuple. Autrement dit, la religion civique (locale) trouvait à se loger dans une religion universelle par le jeu d'une reprise de thèmes bibliques (élection divine, terre promise, prophétisme). Tout le problème de Rorty est de conserver cette religion locale, mais sans l'encadrer par une théologie ou une philosophie de l'histoire. Et c'est sur la base d'une telle religion civique qu'il appelle l'ancienne gauche (libérale) et la nouvelle gauche (culturelle) à se réconcilier.

Or c'est l'idée même d'une religion locale respectable qui demande à être précisée. D'ordinaire, une religion est locale en étant tournée vers le passé, le territoire des ancêtres, les événements fondateurs, les hauts faits de l'histoire nationale. Mais Rorty veut que la religion civique américaine soit utopique, expérimentale, qu'elle regarde vers le futur. En outre, la religion civique d'une nation démocratique doit être compatible avec la sécularisation moderne du domaine politique, et c'est pourquoi il ne doit pas y avoir de connexion entre l'ordre humain et un ordre surhumain.

Rorty va demander les éléments d'un enthousiasme civique aux penseurs américains qui ont conçu l'Amérique comme l'expression d'une foi humaine en l'homme. Au pessimisme culturel de « proto-heideggeriens » comme Henry Adams ou de « proto-lacaniens » comme Edgar Poe, il oppose ce mot de William James : « La démocratie est une espèce de religion, et nous n'admettons pas qu'elle puisse échouer¹. » De même que la piété familiale ne peut pas accepter que l'ancêtre ait pu démériter, de même la

1. Cité *ibid.*, p. 9.

piété patriotique n'accepte pas que la démocratie puisse échouer.

Notons que *nous sortons ici du champ empirique* : si la démocratie ne peut pas échouer, cela veut dire que nous avons fixé d'avance qu'elle était le régime qui convient à des hommes libres. Nous n'attendons pas des événements qu'ils vérifient ou infirment le postulat de sa supériorité sur toute autre forme politique et sociale. Il ne s'agit pas là d'une hypothèse que nous pourrions le cas échéant corriger, mais d'un principe dont nous ne voulons pas démordre. Il ne faut donc plus parler d'expérimentation ou de pragmatisme, mais plutôt de « norme de représentation » (pour parler comme Wittgenstein) ou d'article de foi. Du reste, Rorty indique bien qu'il n'appartient pas à la philosophie de chercher à fonder cette adhésion à la démocratie, mais seulement d'en débrouiller les diverses conséquences¹.

Mais alors, en quittant le domaine empirique, ne sommes-nous pas passés d'une campagne à un mouvement ? Comment Rorty va-t-il éviter une telle métamorphose ? De fait, philosophiquement, il ne l'évite pas, car il propose de renouer avec une inspiration jeune-hégélienne.

Autoportrait de Rorty en jeune-hégélien

Rorty esquisse une généalogie de son humanisme. Il nous faut, dit-il, un penseur qui ait pris au sérieux la pulsion religieuse (qui ne l'ait pas réduite à une crainte infantile), mais qui lui ait cherché un sens immanent. Ce penseur, ce sera Hegel². Qu'est-ce qui intéresse Rorty dans le système hégélien ? Ce ne sont pas les vertiges spéculatifs de

1. *Ibid.*, p. 27-28.

2. *Ibid.*, p. 19.

la Grande Logique, mais c'est l'idée qu'on peut virer au compte de l'humain (du temps et de la contingence) ce qui avait été considéré jadis comme divin et éternel. L'humanité traditionnelle voulait trouver la mesure de ses défauts et de ses excès hors d'elle-même, l'humanité moderne a cru ou découvert qu'elle pouvait trouver cette mesure en elle-même.

Ainsi, tout ce qui était conçu comme éternel devient temporel et immanent : la nature des choses, les fins de l'homme, les normes et les mesures. Mais, ici, le lecteur attendrait, en bonne logique hégélienne, que, du même coup et pour les mêmes raisons, tout le temporel et tout l'humain soient élevés à l'éternité. Sinon nous n'aurions qu'une décision *unilatérale* en faveur d'un côté contre l'autre. Il va sans dire que cet hégélianisme métaphysique ne saurait séduire Rorty. Il reconnaît d'ailleurs que Hegel lui-même n'a pas fait entièrement le pas décisif vers le point de vue de l'immanence et de la pratique¹.

Par conséquent, lorsque Rorty parle de Hegel, il le lit dans une interprétation *jeune-hégélienne*. Car c'est le destin de l'hégélianisme, et sans aucun doute le signe de sa profonde ambivalence, que de se diviser immédiatement en deux branches. L'hégélianisme « de droite » transcrit les conflits temporels contingents en des termes logico-métaphysiques de façon à en faire l'épiphanie de relations conceptuelles éternelles. Chez les hégéliens de gauche, on prend le parti de l'humain contre celui du divin. Dans cette variété d'humanisme, il suffirait de remplacer la *transcendance* par l'*immanence*² pour mettre fin à l'égarement des hommes (à leur « aliénation »). En termes américains : de

1. *Ibid.*, p. 27.

2. Ces deux termes font eux-mêmes partie du débat post-hégélien, ainsi que leurs dérivés contemporains : la « transcendance immanente », « l'immanence qui se transcende elle-même », etc.

remplacer une vision religieuse du monde par une vision naturaliste, mais d'un naturalisme qui ne serait pas unilatéral et donc disqualifié d'avance pour incapacité à fournir une vision d'ensemble.

Ce qui importe à Rorty, c'est qu'une rencontre ait été possible entre le progressisme américain et l'immanence jeune-hégélien. Le premier témoin de cette rencontre est Walt Whitman.

« L'Amérique, selon Whitman, n'a pas besoin de trouver sa place dans un cadre de référence¹. » Toute la question que pose ce livre au lecteur est sans doute là. Nous comprenons bien pourquoi il ne saurait être question pour le penseur humaniste d'insérer l'Amérique dans un référentiel universel : ce serait là inscrire la religion civique dans une religion d'ensemble, dans une représentation de l'ordre des choses ou du plan de l'histoire mondiale. Une telle théologie politique serait incompatible avec les principes laïcs de la démocratie. Mais, une fois cette implication négative dégageée, il reste à décider du sens positif de l'idée de Whitman. On peut en effet tirer deux conclusions opposées de la rupture sécularisante entre religion universelle et religion civique locale. La première serait de dire que le citoyen moderne peut aimer son pays sans avoir à se le représenter comme particulièrement fondé en raison ou porteur d'un sens exceptionnel. La seconde serait de faire de l'entité civique englobante le référentiel ultime, le cadre dans lequel tout va prendre sens. C'est apparemment la réponse de Whitman. Rorty cite cette exclamation du poète américain : « Combien de temps faudra-t-il pour que le monde américain aperçoive qu'il est lui-même l'autorité et le garant ultimes ? » L'humanisme jeune-hégélien ne se borne donc pas à détacher la religion locale de la religion universelle (à séculariser le patriotisme), il vise à rem-

1. *Ibid.*, p. 29.

placer la religion transcendante par une religion immanente, le Royaume de Dieu par l'Amérique démocratique¹. L'Amérique pourrait donc être comme l'équivalent fonctionnel de la « vraie religion », celle qui n'est pas de ce monde.

Si nous n'arrivons pas à suivre Rorty dans son effort pour préciser les traits d'une religion civique, c'est qu'il nous est impossible de voir comment une religion *locale* pourrait fournir un cadre de référence *ultime*. Est-ce qu'on ne reviendrait pas, sous prétexte de poésie, à une vision archaïque – à nouveau, les limites de la société et celles du cosmos coïncideraient ? On peut prévoir qu'une Amérique qui suivrait Whitman sur ce point et se prendrait elle-même pour unique mesure du bien-fondé de ses actions aurait du mal à comprendre le monde qui lui est extérieur. Elle ne pourrait chercher dans les autres pays que le reflet d'elle-même.

Les propos de Whitman sont certes humanistes, mais d'un humanisme fort différent de celui qui était opposé tout à l'heure aux passions de l'infini. On pourrait en effet parler chez les hégéliens de gauche d'un humanisme *infini*. Leur contradiction peut d'ailleurs être mise en évidence dans les termes mêmes de Rorty.

Le jeune-hégélien aperçoit la nécessité pour l'action humaine de prendre la forme d'une *campagne*, sauf à se perdre dans le « mauvais infini », c'est-à-dire dans une fuite en avant à la poursuite d'un but dont la prise est toujours hors d'atteinte, au-delà de notre portée. Pourtant, le jeune-hégélien ne renonce nullement à la passion de l'infini. Il reste engagé dans un mouvement, mais il donne à son mouvement (vers l'absolu) les apparences extérieures d'une campagne. Un sens infini s'investit dans une

1. *Ibid.*, p. 18.

entreprise qui devrait être finie. On attend d'une révolution politique la rédemption humaine, l'homme nouveau¹.

On ne peut pas gagner sur tous les tableaux à la fois : si l'on entend se placer à l'échelle humaine (celle des campagnes et des problèmes susceptibles d'une formulation pragmatique), on ne remplacera pas le Royaume de Dieu par la société sans classes, comme c'était, nous dit Rorty, le but de Whitman et de Dewey. Une religion civique, pour être locale, doit éviter de remplacer quoi que ce soit. Elle ne doit pas chercher à satisfaire des désirs humains autres que ceux qui sont à sa mesure. Dès qu'on lui demande plus, on se rapproche dangereusement des « religions séculières » (nom donné par Raymond Aron aux mouvements totalitaires).

Dewey, explique fort bien Rorty, a joué un rôle important dans l'histoire de la gauche américaine : il a montré en son temps comment le libéralisme pouvait surmonter sa paralysie devant les maux de la société libérale elle-même. Là où les « pessimistes culturels », devant les malheurs de la société démocratique (guerres, crises, menace d'une insignifiance), nous invitent à condamner le projet d'une société dont les citoyens se gouverneraient eux-mêmes sur un pied d'égalité, Dewey a restitué au libéralisme sa force morale en modifiant ce que Rorty appelle sa rhétorique, c'est-à-dire les valeurs invoquées dans le discours public : au lieu de se contenter d'exalter les seuls droits des individus, les libéraux devaient selon lui adopter une rhétorique de solidarité nationale et de justice sociale².

Il me semble que le programme d'une réformation de la gauche intellectuelle proposé par Rorty passe, lui aussi, par un changement dans la rhétorique, cette fois dans sa

1. *Ibid.*, p. 115.

2. *Ibid.*, p. 101.

rhétorique philosophique. Lorsque, dans ce livre, Rorty met une nouvelle fois en cause la métaphysique grecque et la dichotomie entre *praxis* et *theoria*, il se trompe de cible. Les « théoriciens » subversifs, dont il a si efficacement moqué les prétentions, pratiquent une théorie qui n'a rien à voir avec le *bios theoretikos* des penseurs grecs ou les méfaits supposés de la « métaphysique de la présence ». Ces théoriciens ne sont pas des philosophes contemplatifs, ils ne s'occupent nullement de l'ordre céleste ou de la splendeur de l'être. Leur théorie n'est pas un amour intellectuel de ce qui est. Ils veulent subvertir les institutions, ils croient exercer des effets critiques sur la société.

Par conséquent, la rhétorique humaniste de Dewey opposant l'homme aux autorités « externes » paraît quelque peu surannée. Les pessimistes post-modernes sont eux aussi des humanistes et des jeunes-hégéliens, mais des humanistes déçus, des jeunes-hégéliens vieilliss, désabusés, qui ont perdu la foi dans les « grands récits ».

Dewey a cherché à exprimer la philosophie de la démocratie et il l'a fait ainsi : elle est la seule forme de foi morale et sociale qui « ne repose pas sur l'idée que l'expérience doit être soumise, en tel ou tel point, à un contrôle extérieur : à quelque "autorité" censée exister en dehors du procès de l'expérience¹ ». Or cela peut s'entendre de deux façons. Notre campagne s'infinetise et devient une religion séculière s'il faut comprendre que l'homme démocratique n'accepte plus de contrôle, qu'un projet qui nous semble bon (à telle date) est forcément bon puisque c'est nous qui allons en juger, que nous savons d'avance la réponse à la question de savoir si la démocratie a réussi ou échoué dans tel ou tel domaine. Du coup, notre politique est parfaitement immunisée contre les démentis éventuels de l'expérience. En revanche, notre campagne reste une campagne

1. Cité *ibid.*, p. 29.

si nous laissons une place à un contrôle extérieur de nos intentions par les faits, par les épreuves historiques, de façon à mesurer toujours l'écart entre l'idéal (qui « ne peut pas échouer ») et les réalités. En somme, la religion civique d'une démocratie restera une religion humaine locale, à la condition d'associer un respect pour un idéal humain, mais qui dépasse chacun de nous, et un respect, lui aussi marqué de révérence, pour une réalité qui est bel et bien non humaine ou extérieure, non pas en ce sens qu'elle ne nous concernerait pas, mais en ce sens que nous devons la découvrir et non la décréter.

L'illusion nomocratique*

I. Le Politique de Platon

Le dialogue platonicien *Le Politique* contient un passage remarquable (294a-d) sur la nécessité et l'insuffisance des lois. Une loi qu'on absolutise est comme un *homme arrogant et ignare* qui répète toujours la même chose. C'est un texte auquel Castoriadis se référait volontiers. Il ne citait d'ailleurs pas seulement ce texte dans des exposés prononcés devant des auditoires philosophiques. Plusieurs fois, je l'ai entendu s'y reporter dans les réunions de notre petit groupe politique, il y a plus de trente ans de cela, devant des militants plus habitués à manier les références à Marx et aux classiques marxistes que la citation d'un penseur réputé « idéaliste ». Pour l'étudiant en philosophie que j'étais alors, il y avait là, dans ce simple fait de mentionner Platon au cours d'une discussion qui pouvait porter, selon les soirées, sur la nature du régime soviétique ou sur les tendances asservissantes des sociétés capitalistes, un extraordinaire témoignage de liberté et d'acuité intellectuelles : car, dans la bouche de Castoriadis, la citation

* Communication à la journée d'hommage à Cornelius Castoriadis organisée le 3 décembre 1999 à l'institut Michel-Villey (sous la direction de Philippe Raynaud). L'ensemble des exposés de la journée a été publié dans la revue *Droits*, n° 31, octobre 2000.

des grands philosophes n'était pas décorative, il ne s'agissait pas de briller ou de faire assaut de culture. Son but en citant Platon, surtout lorsqu'il discutait de la ligne politique avec des camarades, était toujours d'établir la base claire d'une compréhension des faits et d'une orientation possible de l'action.

Le texte dont il s'agit figure dans un développement au cours duquel Platon explique pourquoi il faut qu'une cité ait des lois, alors même que les personnages du dialogue viennent d'admettre que la loi est un moyen très imparfait de fixer ce qui doit être fait dans tel ou tel cas particulier. Dans ce texte platonicien extraordinaire, Castoriadis trouvait à juste titre les éléments d'une critique de ce qu'il appelait « bureaucratie » ou « hétéronomie ». Voici la traduction qu'il en a proposée dans son séminaire :

Jamais la loi ne pourra, en embrassant exactement ce qui est le meilleur et le plus juste pour tous, ordonner ce qui est le plus parfait, car les dissimilitudes des hommes et des actes et le fait que presque aucune chose humaine n'est jamais en repos ne permettent d'énoncer rien d'absolu et allant de soi pour tous les cas et pour tous les temps dans aucune matière et pour aucune science. [...] Or nous voyons que c'est à cela même que la loi veut parvenir, c'est-à-dire énoncer des absolus valant pour tous et pour tous les cas, comme un homme arrogant et ignare qui ne permettrait à personne de rien faire contre ses ordres ni de lui poser des questions, ni même, si quelque chose de nouveau survenait, de faire mieux que ce que postule la loi en dehors de ses prescriptions (294a-b)¹.

1. Cornelius Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 158. Toutes les références à Castoriadis données dans mon texte vont aux pages de ce livre.

Il convient d'abord de commenter deux points de ce texte : 1. la critique de la loi ; 2. l'éloge de la loi.

1. La critique de la loi

Toute loi est générale, donc incapable de prescrire ce qu'il faut faire autrement qu'en le déterminant en termes généraux, sans entrer dans les particularités des différentes situations. C'est pourquoi on ne peut pas prétendre qu'il suffit d'appliquer la loi pour bien gouverner. Platon condamne la *nomocratie* : le mirage d'un gouvernement par la loi, d'une conduite des affaires qui serait purement *exécutive*. C'est la comparaison entre la loi et un « homme arrogant, ignare » (294c) qui ne sait que répéter toujours la même consigne, quelle que soit la situation et quelles que soient les différences entre un moment et un autre.

Insérons ici un commentaire d'inspiration aristotélienne. (Avec raison, Castoriadis a toujours associé cette page du *Politique* et la section qu'Aristote consacre au législateur et à la perfection de son travail législatif dans l'*Éthique à Nicomaque*.) Ce serait une erreur de dire que la loi est imparfaite, comme si le législateur avait mal travaillé. Parler d'imperfection, c'est suggérer que la législation existante présente des défauts qui pourraient être corrigés. Mais nous n'avons pas lieu de mesurer les lois existantes à d'autres lois idéales qui seraient quant à elles sans défaut. Ce qui est en cause n'est pas la loi elle-même, mais la nature des choses : le propre des choses humaines (*anthrôpina*, 294b), c'est qu'elles ne sont jamais en repos, jamais semblables. C'est pourquoi la rationalité pratique ne peut pas être modelée sur les formes de la rationalité théorique (déductive).

2. *Éloge de la loi*

Mais, s'il en est ainsi, se demande l'Étranger dans le dialogue (294c-d), si la loi est un instrument qui ne permet pas de déterminer pleinement ce qu'il faut faire dans le cas particulier, pourquoi des lois ? La réponse sera qu'il faut des lois parce que l'« homme royal » (qui serait le vrai politique) est une impossibilité. Les lois sont nécessaires à titre de pis-aller, faute de la solution qui serait seule satisfaisante. Elles sont donc seulement une option par défaut, ce qu'on appelle en anglais un *second best* (p. 160).

Ici intervient la comparaison entre les lois et d'autres formes de prescription (gymnastique, médecine). Les maîtres de la gymnastique fixent ce qu'il faut faire dans les exercices en vue de se préparer à telle ou telle épreuve sportive. Leurs instructions ne sont pas définies pour chaque cas individuel, mais pour le cas général (*hôs epi to polu*, 294e). De même, le médecin donne une ordonnance écrite à son patient. Et il en va de même du législateur. On ne lui demande pas de donner autre chose que des règles qui vailent dans la plupart des cas et pour les situations qui se présentent le plus souvent. Bien entendu, ces prescriptions écrites n'ont pas une valeur absolue.

Votre médecin, avant de vous quitter pour visiter d'autres patients, vous laisse une ordonnance écrite. En son absence, vous appliquez ses prescriptions à la lettre. Plus tard, il revient et vous prescrit un nouveau traitement. Il serait ridicule de lui opposer l'ordonnance qu'il a lui-même écrite auparavant, comme si la prescription écrite valait une fois pour toutes et pouvait être opposée à celui-là même qui est en mesure d'apprécier la particularité du cas dans son état présent et les variations de l'état du patient d'un jour à l'autre.

Si l'art politique pouvait être donné sous les espèces d'un *homme royal*, cet homme serait comme le médecin :

il serait au-dessus des lois qu'il aurait lui-même fixées. Les lois n'auraient été pour lui qu'un moyen de diriger la conduite du sujet quand il n'est pas à ses côtés, exactement comme l'ordonnance écrite du médecin est là pour remplacer autant qu'il est possible le médecin.

Mais, justement, c'est là ce qui rend impossible l'homme royal : il ne peut pas être derrière tous les citoyens, comme le médecin est au chevet de son malade. Ainsi, nous nous heurtons à une difficulté. D'un côté, nous venons de le voir, une règle générale ne vaut pas un jugement approprié à la situation : il serait ridicule d'opposer les règles ordinaires de l'art au capitaine ou au médecin qui ont dû s'en écarter dans des situations exceptionnelles. Mais, d'un autre côté, l'homme royal est un personnage impossible. Castoriadis est frappé par une comparaison que fait Platon. L'homme royal devrait être comme un médecin qui se tient au chevet du patient et lui dit ce qu'il faut faire. Or, justement, c'est impossible.

Car, Socrate, comment serait-on jamais capable de venir s'asseoir [*parakathèmenos*], à tout instant de la vie, auprès de chaque particulier pour lui prescrire exactement ce qu'il doit faire¹ ?

Si nous avons parmi nous le Politique, c'est-à-dire un homme doté de cet art royal, alors nous devrions reconnaître en lui un *epistèmôn*, quelqu'un qui sait ce qu'il faut faire en toute occasion. Mais, s'il en était ainsi, nous devrions le prier d'assumer la responsabilité de *toutes* les décisions. Il devrait nous diriger dans tous les détails de notre vie : « Maintenant tu te maries, maintenant tu achètes des poireaux, maintenant tu licencies tes serviteurs » (p. 54).

1. 295a-b (trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1935).

Platon s'en tient à une solution qui fait l'effet d'un compromis, d'un pis-aller : il y a des lois (fait brut sur lequel Platon ne s'explique pas vraiment, comme le note Castoriadis¹), elles existent et fixent la norme. Que deviendrait la cité si un individu quelconque prétendait agir comme le ferait le Politique, c'est-à-dire s'il prétendait être libre de transgresser les lois le cas échéant ? Puisque notre individu ne possède pas l'art royal, nous subirions la tyrannie d'un imposteur. En un mot, il vaut mieux le règne de la loi, même si la loi n'est jamais tout à fait en mesure de dire ce qu'il faut faire, que le règne d'un individu qui croirait pouvoir faire mieux que la loi.

II. Critique philosophique du totalitarisme

Dans ce texte du *Politique*, Castoriadis a trouvé le « noyau de toute critique du totalitarisme » (p. 188 n.) En allant du plus évident au plus radical, on pourrait distinguer :

1. une critique du totalitarisme inhérent à l'*utopie* ;
2. une critique du totalitarisme comme idéal d'un pouvoir de direction séparé de toutes les tâches d'exécution (ou pouvoir *bureaucratique*) ;
3. plus profondément, une critique de l'*universel absent*.

1. Platon dit qu'elles ont été posées après de nombreuses épreuves. Il suggère aussi que le peuple, en les adoptant, a suivi des conseillers bien avisés (300b). Tout cela revient à reconnaître une rationalité propre à la chose établie, celle qui a fait ses preuves à l'usage. Pourtant, il y a un instant, Platon se moquait de l'attachement aux « lois de nos pères » (296a). Castoriadis commente bien ce renversement : Platon est souvent réactionnaire ou « absolutiste » (dire « totalitaire » serait inexact), mais il n'est pas conservateur. C'est un radical (p. 162-163). Il note par ailleurs la mauvaise foi de Platon (p. 165-166) : ainsi, la foule a été capable d'établir des lois, mais il ne faut surtout pas demander à la foule de les modifier.

1. Critique de l'utopie

C'est d'abord la condamnation de toute utopie : « de toute tentative de définir et fixer la société parfaite » (p. 53). Beaucoup aujourd'hui souscriraient volontiers à cette condamnation, mais peut-être pas pour les bonnes raisons : l'utopie, diraient-ils, c'est le rêve d'une société unifiée par la conception d'un bien qui soit le même pour tous les sociétaires et pour toutes les générations. L'utopie est selon eux un idéal oppressif parce qu'anti-libéral, parce que prétendant définir un bien commun qu'on pourrait opposer aux intérêts particuliers qui entrent en lutte dans les conflits sociaux. On se doute que Castoriadis ne s'en tient pas à cette vue superficielle opposant une démocratie « procédurale » (la seule acceptable) aux idéaux « substantiels » de la cité antique. Son propos va plus loin et touche à la conception même qu'on se fait de la philosophie politique. Contrairement à ce qu'on lit dans les manuels, son objet n'est pas de chercher quel est *le meilleur des régimes*. Il faut dénoncer le présupposé (platonicien !) selon lequel il n'y aurait qu'une forme politique qui mériterait d'être qualifiée de « meilleur régime » (cf. p. 179). À cet égard, dirait avec raison Castoriadis, il est clair que bien des penseurs contemporains baignent sans le savoir dans ce qu'il faudrait appeler l'utopie libérale : ils ont trouvé, croient-ils, le régime qui convenait non pas à telle société historique, mais à toute société humaine concevable.

Si vous comprenez que l'utopie est la recherche d'une définition (fixée une fois pour toutes) de ce que c'est qu'une société rationnellement constituée, conforme à sa norme, alors vous devez rejeter aussi tous les efforts pour élaborer sur le mode *a priori* une « théorie de la justice ». Le fait que cette théorie soit en outre présentée comme procédurale n'est pas une correction qui lèverait l'incohérence, mais plutôt le signe du désarroi du penseur qui se trouve

placé entre deux exigences opposées. D'un côté, il veut donner une théorie *unique* de la justice, une théorie rationnelle. Mais, d'un autre côté, il ne veut pas avoir l'air de donner *d'avance* la réponse qui, en principe (je veux dire : d'après ses propres principes), devrait venir des sociétaires eux-mêmes. L'astuce du détour procéduraliste lui permet de savoir d'avance ce que les sociétaires ne pourront pas ne pas décider s'ils sont rationnels.

Pour ma part, j'approuve la définition que donne ici Castoriadis de la pensée politique : il ne s'agit aucunement de définir sur le papier la meilleure constitution et de se demander comment elle pourrait se réaliser, il s'agit de se demander comment telle société particulière peut se donner elle-même à elle-même « la législation qui lui correspond » (p. 53).

Dans ce propos, nous avons la formule d'une mutation *démocratique*, par opposition à toutes les formules insurrectionnelles qui reposent sur l'activisme d'une minorité saisie par une utopie. Castoriadis, quant à lui, tenait à réserver le qualificatif « révolutionnaire » à l'attitude qu'il définit en parlant du projet d'une action de la société elle-même sur elle-même. Mais, aujourd'hui, nous devons, je crois, tenir compte du fait que le mot est entendu ordinairement dans le sens qu'il condamne comme utopiste. Du reste, le militant de base idéal-typique tel que nous l'avons tous connu n'acceptait la diversité des révolutions historiques qu'à la condition d'y voir des épisodes dans un seul processus qu'il appelait *la Révolution* : ce singulier du substantif, c'est l'utopie par excellence.

2. Critique du pouvoir bureaucratique

En quoi consiste l'impossibilité de l'homme royal ? Toute l'interprétation du dialogue va finalement dépendre de ce point. Est-ce que cette figure est surhumaine, donc

concevable bien qu'humainement impossible ? Ou bien est-ce qu'elle est incohérente, contradictoire ? Castoriadis soutient qu'elle est contradictoire et qu'il est très important de comprendre pourquoi. Nous retrouvons ici l'un des plus anciens motifs de sa pensée, la critique de la rationalité bureaucratique. Le mot « bureaucratie » circulait déjà dans la critique socialiste du stalinisme, par exemple chez les trotskistes. Ces derniers n'entendaient par là qu'un phénomène de confiscation du pouvoir. Le mot, chez Castoriadis, a une portée beaucoup plus profonde. Il lui permet de ne pas s'enfermer dans une discussion sur la « nouvelle classe » dirigeante (bureaucratique), de passer à une réflexion plus radicale sur les affinités de la bureaucratie et de ce qu'un wébérien appellera la tendance des sociétés modernes à la « rationalisation ». Il y a développement d'une *bureaucratie* là où nous assistons à deux phénomènes :

(a) Une division des tâches d'exécution et des tâches de direction ou de conception des buts (comme phénomène de différenciation au sein d'une organisation humaine) ;

(b) Une rationalisation des tâches d'exécution (en vue d'en maximiser l'efficacité) par une décomposition suivie d'une programmation séquentielle éliminant toute espèce d'hésitation, d'incertitude ou de recours au jugement personnel de l'agent¹.

L'utopie bureaucratique à l'échelle de l'unité de production, par exemple l'usine, ce sera le programme de soumettre tous les gestes à une telle forme de rationalité². Quand son travail est ainsi programmé, le producteur n'est

1. Castoriadis cite ici fort justement la thèse de Church, base de toute formalisation des calculs (p. 58). Lorsque Alan Turing cherche à illustrer son idée d'une machine logique (ancêtre de nos machines informatiques), il construit un calculateur mécanique par un travail qui consiste, pourrait-on dire, à organiser « rationnellement » les opérations élémentaires d'un calculateur vivant.

2. Un exemple bien connu, aujourd'hui dépassé par des formes plus avancées, est celui de l'organisation du travail qu'on a appelé le taylorisme.

plus présent à sa production comme quelqu'un qui vise une fin, mais seulement comme un « pur principe physique de mise en mouvement ». Ainsi, la rationalité bureaucratique affecte le mode de présence de l'agent à son activité. C'est pourquoi le système bureaucratique porte en lui la possibilité d'une emprise totalitaire sur l'agent. « Tout l'élément de direction, de signification de son acte lui est enlevé pour être déposé dans la réglementation bureaucratique de la production ou dans celle de la vie même du citoyen, dans le cas d'un régime totalitaire » (p. 54).

L'organisation bureaucratique des activités porte en elle-même une contradiction. Ce n'est pas une pseudo-contradiction, comme dans ces théories dialectiques qui trouvent partout des « contradictions » dont on ne sait jamais si elles sont des oppositions logiques (entre propositions, entre *logoi*) ou des conflits physiques (entre des forces antagonistes, éventuellement entre volontés). Il s'agit bel et bien d'une contradiction *logique* inhérente à un *programme* : la rationalisation conçue sur le mode bureaucratique conduit à une incohérence dans la conception du programme lui-même. En effet, cette rationalisation doit *exclure* les exécutants tout *en faisant appel à eux* dans leur capacité d'initiative et d'invention. Elle doit les exclure pour substituer la compétence de la règle (écrite, codifiée) à la compétence de l'agent, mais elle doit les inclure (ne serait-ce qu'en éveillant leur intérêt) pour qu'ils appliquent les règles, ce qui ne peut se faire, montre Castoriadis, qu'au prix d'une appropriation du règlement par les exécutants.

[...] Aucun système humain ne peut vivre [...] s'il ne postule, même dans l'esclavage, une capacité minimale d'autonomie chez les sujets (p. 168-169).

Le système est contradictoire tant qu'il n'a pas changé les exécutants en automates, mais il se paralyserait aussitôt s'il parvenait à totalement « hétéronomiser » les agents.

3. Critique de l'universel abstrait

Finalement, la discussion du personnage de « l'homme royal » conduit à réfléchir sur la notion même de raison. Lorsqu'un homme veut diriger d'autres activités que les siennes propres, il doit le faire par des directives générales.

Castoriadis oppose l'universel abstrait et le concret. Par définition, l'universel abstrait ne peut pas « couvrir, correspondre, être congru à » ce qui est réel ou concret (p. 158). Pour commenter ce point, Castoriadis compare les pages de Platon sur l'impuissance de la loi (ou l'impuissance d'un nomocrate qui voudrait s'en tenir à la pure application de la loi) à celles de Kant sur le jugement (p. 58, p. 161). La comparaison est classique et elle est sans doute justifiée à certains égards. Kant explique qu'on ne peut pas donner des règles pour l'art de juger, car cet art, c'est :

(a) en ce qui concerne le *jugement déterminant*, l'art d'appliquer la règle (générale) au cas (particulier) ;

(b) ou alors, en ce qui concerne le *jugement réfléchissant*, l'art de trouver de quelle règle (générale) relève le cas (particulier) considéré.

S'il y avait une méthodologie qui puisse énoncer les règles de l'exercice de la faculté de juger, elle aurait besoin elle-même d'une autre méthodologie qui donnerait les règles de l'application de ces règles. D'où une régression à l'infini : si j'ai besoin d'une règle pour savoir comment appliquer le concept (la règle) au cas, j'ai besoin d'une infinité de règles, et je ne peux donc jamais appliquer quelque règle que ce soit¹.

1. Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique des principes, introduction (A 132-133, B 171-172).

Toutefois, il me semble que la comparaison est d'un intérêt limité, et qu'elle est même trompeuse, car elle laisse entendre que Kant et Platon – ou d'ailleurs Aristote avec la notion de *phronèsis* – ont en vue le même problème. Or il n'en est rien.

La règle est générale, la réalité est particulière. Il y a donc entre les deux l'écart du général et du particulier. Mais en quoi un tel écart présente-t-il une difficulté ? Que peut-on reprocher à l'universel abstrait ? Va-t-on lui reprocher d'être universel ? Si on le fait, on a tort. Du reste, parler d'universel *abstrait*, tel un hégélien, c'est déjà suggérer la possibilité d'un universel qui ne serait pas abstrait, mais *concret*. Or cette dernière notion est loin d'être satisfaisante.

Soit le mot « chien ». Ce mot est général. Cela ne l'empêche pas de s'appliquer à Médor, aussi bien qu'à Azor et à tous les échantillons de l'espèce canine. Dire qu'il s'y applique imparfaitement pour la raison que ces chiens sont des individus différents, c'est oublier qu'ils sont différents justement en étant *différents chiens*. C'est justement parce qu'ils sont des individus de l'espèce « chien » que nous pouvons les dénombrer : un chien, un deuxième chien, un troisième chien, et ainsi de suite. Bien entendu, tout cela est reconnu et développé par Castoriadis lui-même (voir p. 91, 98). C'est là en effet la leçon que Platon commence à faire sienne dans sa philosophie de l'être mixte (dans le *Philèbe*) et qu'Aristote va développer contre le platonisme des formes séparées. Comme le note Castoriadis, Platon a une tendance (sophistique) à pratiquer la montée aux extrêmes : puisqu'il y a de la variété et de la variation dans le monde des choses de ce monde, alors il n'est pas exclu que tout soit sans arrêt en train de changer à tous égards et que tout soit bouleversé à tout instant.

Ainsi, la critique de l'universel abstrait ne saurait être la critique de l'abstraction des universaux, comme si juger que Médor est un chien (plutôt qu'un mouton ou une poupée) c'était trahir la réalité singulière de Médor. C'est pourquoi il n'y a pas besoin d'une règle (ni d'une interprétation) pour appliquer le concept de chien – lequel est en effet une règle, à savoir la règle de l'application du mot « chien » – à tel ou tel cas. Si j'avais besoin qu'on me fournisse une règle pour appliquer le mot « chien », c'est qu'en réalité je ne saurais pas le français, que je comprendrais pas encore le sens de ce mot. Et, dans ce cas, la règle dont j'aurais besoin ne serait pas une règle pour exercer ma connaissance de la règle d'application du mot « chien » dans le cas présent, ce serait tout simplement l'explication du sens du mot, c'est-à-dire l'explication de son usage.

Quelle est donc la critique de l'universel abstrait que proposent ces pages de Platon et celles d'Aristote au livre V de l'*Éthique à Nicomaque* ? En réalité, la critique ne porte pas sur l'entendement théorique (celui qui permet de concevoir des genres de choses et de classer les choses dans ces genres), mais sur l'entendement pratique. L'écart qui nous importe est celui que nous constatons entre :

(a) une prescription générale qui dit ce qu'il faut faire dans un cas qu'elle spécifie *en termes généraux* ;

(b) une prescription particulière, celle dont nous avons besoin *ici et maintenant* pour bien agir.

Mais le problème de cet écart est justement, comme on va le voir, celui que les kantiens n'ont pas posé. En effet, la question de la raison pratique n'est pas de trouver une fondation inattaquable et irrécusable pour un système de normes générales (mirage rationaliste), elle est de comprendre les raisons qu'on peut donner en vue de recommander une décision particulière.

Pourquoi la généralité descriptive du concept n'est-elle pas un obstacle à la formulation d'un jugement théorique ?

Pourquoi la généralité prescriptive de la règle est-elle un obstacle à la formulation d'un jugement pratique ? La différence est la suivante.

En formulant un jugement théorique (par lequel j'applique telle description générale à tel cas qui en est une instance particulière), je ne prétends pas avoir épuisé la réalité de la chose, mais seulement avoir répondu à une question qui était : « Est-ce que telle description s'applique à tel cas ? » Par exemple : « Est-ce que ce candidat possède les titres requis ? » À cette question, on doit répondre par oui ou par non. Mais, une fois la réponse donnée, aucune décision n'est encore prise. En reconnaissant que le candidat remplit l'une des conditions, on n'a rien dit des autres conditions éventuelles pour la nomination.

En formulant le jugement pratique, je donne une réponse qui établit un ordre de préséance entre les descriptions d'une situation : je choisis la description qui doit l'emporter du point de vue des diverses exigences de la rationalité pratique (= agir au mieux) et par conséquent je choisis d'agir comme si les descriptions subordonnées étaient sans pertinence ou sans importance. Je juge qu'elles n'affecteront pas le résultat de l'action. L'abstraction est donc ici une décision qui peut être grave. Selon un adage scolastique, abstraire n'est pas mentir (*abstrahentium non est mendacium*)¹. Pourtant, il faut ici distinguer ! En effet, dans le cas du jugement théorique, faire abstraction de quelque chose n'est pas *mentir* ou produire une représentation incorrecte de la chose, car je n'exclus rien par cette abstraction. En vous avertissant qu'il y a un chien dans la maison, je n'ai pas dit que c'était un épagneul, mais je ne l'ai pas non plus exclu. En revanche, dans le cas pratique, l'abstraction risque toujours d'être une exclusion inoppor-

1. L'adage est dérivé d'un passage de la *Physique* d'Aristote sur la différence entre la physique et les mathématiques (193b33-35).

tune, voire désastreuse, car cette abstraction revient à tenir pour insignifiant et sans portée pratique ce qui, peut-être, est plein de sens ou est de première importance.

La raison pratique telle que la conçoivent les kantien (contemporains) reste la « faculté des principes ». Elle énonce des principes généraux, et non pas des prescriptions particulières (commandées par tel ou tel bien), comme lorsque le médecin prescrit un remède (pour le bien de *ce* corps) ou que le maître prescrit un exercice (pour le progrès de *cet* athlète dans la possession de ses moyens).

Castoriadis le dit lui-même (et ne se laisse donc pas enfermer dans la comparaison de Platon avec Kant) : c'est de la *phronèsis* qu'il s'agit, donc de la faculté de juger non pas seulement si tel cas entre dans le champ d'application de telle règle, mais bien de discerner *ce qui est pertinent et ce qui ne l'est pas* (p. 58).

III. La vertu de prudence

La véritable rationalité pratique est celle qui requiert la vertu de *phronèsis*. L'homme royal, dit Platon, agit avec *phronèsis*, avec « prudence »¹. Ici, Castoriadis met l'accent sur l'écart entre l'universel et le particulier : il a

1. « La *phronèsis*, ce n'est pas du tout la prudence, c'est le jugement dans ce qu'il a de créateur » (p. 146). Question : faut-il malgré tout traduire le mot grec par « prudence » ou bien y renoncer ? Argument contre cette traduction : en effet, la *phronèsis* au sens de Platon et d'Aristote n'est pas la « prudence » au sens d'aujourd'hui, ni au sens de Kant (*Klugheit*). Argument pour cette traduction : dire que la *phronèsis* n'est pas la prudence, c'est (à défaut de proposer une autre traduction) se couper d'une tradition d'aristotélisme latin qui a traduit ainsi le mot grec (reprenant la traduction proposée par Cicéron). Et dire que la *phronèsis* n'est pas la *prudentia*, ce serait alors impliquer que la *prudentia* soit déjà la « prudence » que les kantien opposent à la rationalité morale, ce qui paraît difficile à admettre. Quelle que soit la solution adoptée, elle doit s'entourer d'un commentaire qui précise tous ces points.

donc une approche dialectique de la difficulté. La *phronèsis* est assimilée par lui à un jugement réfléchissant singulier.

La *phronèsis*, c'est trouver à partir d'un cas unique une règle originale qui s'applique à ce cas et peut-être à d'autres cas qui vont venir. Le cas surgissant étant unique, il n'est pas subsumable sous une loi déjà là. L'homme politique, le *basilikos*, doit gouverner. Pourquoi ? Parce que la loi ne va pas (p. 146).

Je retiens tout à fait la conséquence : on ne peut pas remplacer le gouvernement par la nomocratie. Mais je doute de la valeur de l'argument « dialectique » qui signale l'insuffisance constitutive de la règle ou de la loi : si le cas est toujours unique (s'il est le seul de son espèce), aucune loi ne lui est applicable, il faut réinventer à chaque instant la législation. Un tel argument est dialectique parce qu'il repose sur l'idée d'une contradiction inhérente à l'universel comme tel (donc à l'intellect qui est la faculté de l'universel) : étant abstrait et non concret, l'universel prétend valoir *dans tous les cas* d'un même genre, mais, justement parce qu'il est abstrait et non concret, il ne vaut finalement (entièrement) dans *aucun de ces cas* et n'est donc pas universel. Dans ces conditions, le seul véritable universel serait concret.

Pourtant, Castoriadis lui-même nous a mis en garde contre ce type de raisonnement. Platon pratique une certaine surenchère : pour que la loi puisse être appliquée, il faudrait que la réalité soit stable et régulière, or elle ne l'est pas. Il aurait fallu dire : elle ne l'est pas entièrement, elle ne l'est qu'en gros et à certains égards. Mais Platon s'empresse (comme le fera Hegel) de faire éclater l'opposition, de la rendre absolue.

Vu que jamais une règle universelle abstraite ne peut être parfaitement congrue à une réalité parce que les choses toujours changent, Platon veut en conclure qu'elle ne peut même pas l'être pendant quinze ans, ni quinze semaines, ni même quinze jours. Elle ne peut l'être radicalement, et il n'y a aucun recours (p. 167).

Il convient donc de résister à la fausse radicalité de cette montée aux extrêmes dans l'opposition¹ et suivre sur ce point une voie plus aristotélicienne. Le problème n'est pas de trouver une formule qui *unisse les opposés*² (l'universalité de la loi et la singularité du cas), comme le serait une règle produite par un jugement créateur et qui serait adéquate dans ce cas (et seulement dans ce cas s'il est unique). Ainsi posé, le problème serait insoluble.

Mais, alors, quel est le problème ? Le problème est que, du point de vue pratique, une situation quelconque ne se présente justement pas comme *un* cas, comme le cas où telle règle particulière doit forcément s'appliquer, mais comme *plusieurs* cas en un seul, comme le point d'application possible de plusieurs règles qui ne sont pas toujours conciliables. On ne doit pas confondre le travail théorique d'un enquêteur et le travail délibératif d'un acteur. Placé devant un animal, le naturaliste peut se dire : voici un animal, à quelle espèce appartient-il ? Devant un malade, le médecin peut se dire de même : voici un malade, de quoi souffre-t-il ? Mais, au moment de prescrire, le médecin doit tenir compte non seulement du mal qu'il a diagnostiqué, mais aussi des autres particularités de son patient

1. Platon lui-même y voit le travers juvénile d'un esprit saisi par l'ivresse des passages d'un contraire à un contraire (cf. le *Philèbe*).

2. La raison dialectique unissant l'universel et le concret : telle est l'*épistémè* de l'homme royal. Ce savoir est supérieur à la loi parce qu'il unit l'universel et le singulier, l'abstrait et le concret (p. 182). Hélas, il s'agit d'une notion incohérente.

(jeune ou vieux, corpulent ou anémique, diabétique ou pulmonaire, etc.). Il y a donc un problème pratique parce qu'il y a plusieurs descriptions possibles de la situation, descriptions entre lesquelles il n'y a pas lieu de choisir du point de vue théorique (car elles sont également vraies), mais entre lesquelles il est nécessaire de choisir du point de vue pratique, car elles appellent des réponses et des lignes de conduite différentes.

La *phronèsis* n'est donc pas une faculté supérieure unissant l'universel et le singulier (une sorte de raison dialectique). Elle est bien plutôt, comme le disait Castoriadis, l'exercice d'un sens qui permet de distinguer ce qui est pertinent et ce qui ne l'est pas. Il ne s'agit donc plus de *ce qui existe*, mais de *ce qui importe*. Il s'agit d'assigner un ordre de valeur ou de priorité : il y a les choses importantes, qu'on ne peut pas se permettre de négliger, et il y a les choses secondaires, qu'on peut tenir pour insignifiantes ou indifférentes à la chose qui nous occupe.

IV. La politique démocratique

La leçon de cette discussion, c'est donc qu'il faut demander la solution du problème pratique – comment prendre des décisions particulières à la lumière de principes (ou d'impératifs) généraux ? – à la notion de *phronèsis* et pas à celle d'universel concret. On peut toutefois se demander si la conclusion du séminaire ne fait pas appel, sous une forme politique, à une version de l'universel concret.

Castoriadis opère à la fin de son commentaire un retournement extraordinaire, mais parfaitement fidèle à l'esprit d'un dialogue platonicien¹. La conséquence à tirer de tout

1. Nous ne lisons pas le texte comme des antiquaires, nous le lisons pour philosopher avec Platon, pour suivre le *logos* là où il veut aller.

le dialogue, selon Castoriadis, c'est « l'auto-institution démocratique permanente de la société » (p. 187). Que faut-il entendre par là ?

Il prolonge et amplifie une idée d'Aristote : le juge, pour être équitable dans sa décision, doit dépasser la lettre de la loi et se mettre à la place du législateur (p. 168). Notons qu'il s'agit ici des lois pénales. Le juge doit rendre la justice en appliquant les mêmes lois à tous. Pour qu'il y ait une justice pénale, il faut donc à la fois un code pénal (des lois qui soient respectées) et une jurisprudence par laquelle les juges interprètent la loi.

Castoriadis généralise : « Finalement, en un sens, on peut dire que non seulement le juge mais tout individu posent des lois » (p. 168). Mais, si tous doivent à tout instant poser les lois de la cité, c'est que cette cité est entrée dans un régime d'auto-institution ou de démocratie directe. Comment cela résulte-t-il du dialogue platonicien ? Platon a montré qu'on devait respecter les lois. Il est vrai qu'il ajoute que ces lois ne doivent plus être changées, tout en admettant qu'elles ont été trouvées empiriquement. Castoriadis refuse ce conservatisme. Pour qu'il y ait des lois respectées (l'État de droit), il faut que les gens puissent les comprendre et les appliquer, donc les interpréter. Mais les interpréter, c'est faire comme le juge aristotélicien, c'est participer à la législation.

Si donc nous acceptons qu'il y ait un petit espoir avec cette foule du bétail humain, à ce moment-là la conséquence du texte platonicien est évidente : c'est l'auto-institution démocratique permanente de la société. Pourquoi ? Parce qu'il faut éduquer les gens de telle sorte qu'ils puissent eux-mêmes constamment combler cet écart entre les *grammata*, les lettres mortes de la loi, et la réalité, qu'ils puissent eux-mêmes s'asseoir chacun à leur propre chevet – puisque personne d'autre ne peut le faire pour eux ; ce

dont Platon a convenu. Donc il faut que chacun, autant que possible, puisse agir presque comme homme royal dans les affaires qui le regardent (p. 187).

Il y a deux difficultés. La première est la généralisation de ce qui vaut du juge (appliquant le droit pénal) au citoyen : les activités de chacun doivent certes se faire dans le respect des lois, mais elles ne consistent tout de même pas à simplement appliquer ces lois. Toutefois, c'est la seconde difficulté qui est la plus fascinante : puisqu'il n'y a pas d'homme royal qui puisse nous diriger, alors chacun de nous sera cet homme royal pour lui-même. Mais comment le pourrions-nous si la fonction est impossible ?

Revenons sur l'image qui a frappé Castoriadis. Quelqu'un qui saurait ce que moi, je dois faire et qui me le prescrirait serait comme un médecin *parakathèmenos*, assis au chevet d'un malade couché dans son lit. « Le médecin arrive, s'assied à côté, prends le pouls, la température, regarde la langue... Il est assis à côté : on ne voit pas d'autre usage du terme *parakathèmenos* » (p. 159-160). L'homme royal devrait être comme un médecin attaché à la personne d'un seul individu. Or ce n'est pas possible : l'homme royal ne peut pas se tenir au chevet de tous les citoyens.

Il convient de préciser : *qu'est-ce qui est impossible et de quelle sorte d'impossibilité s'agit-il ?*

Il est vrai que, dans la vie ordinaire, nous nous contentons d'une ordonnance (écrite) qui prescrit le régime de vie. Mais il n'est pas impossible d'avoir un médecin attaché à sa personne et qui intervienne à tout propos. Il suffit de penser au médecin du roi. On se souvient, dans *Don Quichotte*, de l'épisode de Sancho Pança gouverneur d'une île : il y a un médecin qui, de sa bague, lui interdit de manger de toutes les bonnes choses qui avaient été préparées.

Par ailleurs, la compétence du médecin ne porte que sur le bien du corps. Le médecin ne prend pas *toutes* les décisions à la place du Roi. Le médecin qui est au chevet du malade ne s'occupe que du bien corporel du malade. Il ne devrait pas avoir voix au chapitre sur les autres aspects de la vie de son patient, sur ses amours, ses lectures, ses prises de parti (sauf si elles affectent la santé). Tout de même, le capitaine du navire est celui qui peut faire de son art une règle en ce qui concerne la conduite du navire, mais c'est tout. Il n'a pas à s'occuper de marier ses passagers ou de leur donner des conseils commerciaux ou littéraires.

Quelles sont les compétences de l'homme royal, du politique (et de la législation) ? L'homme royal doit-il *tout diriger* ou seulement *les actes qui importent au bien de la cité* ? Est-ce qu'il s'occupe de décider si les gens achèteront des poireaux ? Castoriadis souligne ce point : les prétentions de l'homme royal sont *démesurées*. L'homme royal n'est pas un simple monarque absolutiste ou un despote, c'est un personnage totalitaire : « un despote éclairé ou un technocrate n'a jamais prétendu dire à chacun ce qu'il doit faire » (p. 176). Et c'est d'ailleurs pourquoi le texte de Platon fournit le point de départ d'une critique du totalitarisme : quand la fonction du Politique (individu souverain ou assemblée souveraine) est conçue sur le mode totalitaire, elle entre en conflit avec les compétences particulières de chacun (chez Platon : le capitaine du navire, le général). Ce qui est vrai d'une assemblée qui usurpe la compétence d'un pilote de navire peut l'être tout autant d'un monarque.

Le Politique conçu comme « homme royal » ne saurait être assis au chevet de tous les citoyens. Il ne peut pas être partout. Mais ce n'est pas seulement le don d'ubiquité qui lui manque. Le Politique ne peut pas se multiplier, mais il ne pourrait pas non plus s'attacher à un citoyen particulier pour le diriger. Or, en définitive, l'impossibilité n'est pas

physique : elle est *logique*. Si nous essayons de concevoir un « homme royal » à côté d'un individu qui se tient là pour lui dire *tout ce qu'il faut faire*, en réalité nous n'y parvenons pas, car l'homme royal ne peut pas fixer tout ce que doit faire l'individu en question sans le redoubler, sans se *confondre* avec cet individu.

Ainsi, tout dépend de la façon dont nous interprétons l'impossibilité de l'homme royal. Nous venons de voir qu'on peut comprendre de deux façons :

(a) Puisqu'aucun individu ne peut me diriger comme le ferait un homme royal, je me dirigerai moi-même du mieux que je peux ! (En concluant ainsi, nous dénonçons le fantasme d'une raison intuitive, d'une faculté de trouver l'universel concret là où le simple « entendement abstrait » ne trouve que de pauvres généralités.)

(b) Puisqu'aucun individu ne peut jouer à mon égard le rôle de l'homme royal, je vais jouer ce rôle à mon égard, je vais exercer la fonction royale en ce qui concerne mes décisions.

Je crois qu'il faut comprendre dans le sens (a). L'homme royal est une impossibilité d'ordre *logique*. Si la figure de l'homme royal est non pas seulement idéale, mais fantastique, alors il faut préciser ce que veut dire : chacun doit s'asseoir à son propre chevet.

Cela devrait vouloir dire : nous sommes dans l'ordre pratique, il n'y a donc pas de gouvernement de l'universel, ni nomocratique, ni royal.

Cela ne devrait pas vouloir dire : puisque je ne peux pas trouver en quelqu'un d'autre l'homme royal qui me dirait à tout instant quoi faire, alors je me tournerai vers moi-même. Je me tournerai vers moi-même pour être à mon propre usage cet homme royal. En effet, si nous plaçons « au chevet » de l'individu non pas seulement un médecin (qui possède un art), mais un « homme royal » qui serait habilité à décider *dans tous les domaines*, cela veut dire

que nous plaçons à côté de l'individu un double de cet individu. La seule façon dont je puis « me placer au chevet » d'un individu considéré comme sujet agissant, c'est *d'être* cet individu. Du coup, demander à l'individu de se placer à son propre chevet, c'est faire une demande vide, à moins que cela ne soit une invitation à acquérir la vertu de *phronèsis*.

Philosophie juridique

Le contrat social de Jürgen Habermas*

La question posée

Habermas estime que le problème fondamental de la philosophie du droit se pose dans les termes suivants : sur quoi repose la légitimité des règles juridiques, sachant que ces règles peuvent à tout moment être modifiées par le Législateur¹ ?

Dans des cultures traditionnelles, on se représente les grandes règles de la vie sociale comme directement fondées sur l'ordre universel des choses. Le droit, qui ne se distingue pas nettement de la religion, est censé reproduire l'ordre universel à l'échelle de la vie humaine. Dans la société moderne, le droit est conçu comme une œuvre humaine. Le législateur modifie la législation chaque fois qu'il le juge bon. Il se pose alors un problème de légitimation, car la règle qui réclamait hier notre obéissance est soudain privée de son autorité, tandis qu'une autre règle lui est substituée qui, à son tour, prétend se faire respecter par tous.

* Ce texte est paru dans une version plus brève dans *Le Débat* (n° 104, mars-avril 1999) à l'occasion de la traduction en français du livre de Habermas *Faktizität und Geltung* (Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992) sous le titre *Droit et démocratie. Entre faits et normes*.

1. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 478.

Dans cet énoncé habermassien du problème, nous relevons deux points remarquables. D'abord, le problème philosophique du *droit* est d'emblée assimilé au problème de savoir comment justifier les *lois*. Autrement dit, les autres sources du droit – jurisprudence, coutume – sont exclues du champ de la réflexion. Ensuite, la question de la *justice* des lois est retraduite en question de la *légitimité* des lois.

La solution de Habermas au problème posé est donnée en deux temps. D'abord, il s'efforce de rendre compte de la légitimité des règles juridiques par la façon dont elles sont élaborées et promulguées. Puisque le droit ne peut plus tenir sa légitimité d'un fondement transcendant (l'ordre sacré) ou d'un fondement métaphysique (le *Logos* universel, l'ordre naturel des choses), il ne reste plus qu'une source de justification : l'identité démocratique du Législateur. Pour savoir si une règle est légitime (si elle a sur nous une autorité), nous demandons qui l'a faite, et s'il l'a faite dans les formes prescrites. C'est la thèse procéduraliste. Seconde étape : d'où vient-il que la procédure démocratique soit une source de légitimité ? Ne peut-on concevoir un souverain populaire injuste ? Tous les penseurs libéraux ont insisté sur la nécessité de se prémunir contre une « tyrannie de la majorité » par des limites constitutionnelles posées à l'activité des représentants du peuple. Habermas répond que la procédure démocratique est source de légitimité pour le droit à condition de se définir elle-même comme un processus *rationnel* de formation de la volonté générale. Pour avoir ce caractère rationnel, elle doit se conformer aux règles d'une « raison communicationnelle ». Ainsi, la solution de Habermas au problème philosophique du droit est doublement procéduraliste. Ce qui décide de la justice du droit, c'est le caractère légitime de son édicton (la loi est légitime si elle vient du Législateur légitime). Et ce qui décide de la légitimité du travail du Législateur, c'est le respect des formes nécessaires à une discussion rationnelle.

Pourquoi la philosophie du droit ?

Impossible d'apprécier la portée, ou même tout simplement l'intérêt, du propos de Habermas si l'on ne s'entend pas d'abord avec lui sur les raisons qui font qu'une philosophie du droit est nécessaire. Avant de savoir si celle de Habermas nous convient, il convient de rappeler pourquoi il serait naïf de croire qu'un système juridique comme le nôtre – un système qui s'avoue œuvre humaine et donc variable au gré des circonstances et des besoins – puisse fonctionner bien longtemps sans avoir jamais à s'expliquer sur ses titres à ordonner la vie sociale.

Pour comprendre que les questions qu'on pose en philosophie du droit naissent de l'expérience historique elle-même, pas d'une pulsion spéculative gratuite, il suffit d'évoquer les situations troublées de l'histoire. Deux exemples se présentent à l'esprit. Soit une société dans laquelle s'est établi un régime oppressif. Certains citoyens sont horrifiés par la législation que promulguent les autorités ou par la façon dont les juges rendent leurs sentences. Ils estiment avoir le devoir de désobéir. Est-ce là une pure exigence éthique et politique de leur part ? Ou bien le juriste reconnaît-il quelque chose comme un droit à la dissidence et à la désobéissance ? Soit maintenant le cas d'une société « post-révolutionnaire ». Un pays a connu une révolution qui détruisit l'ordre ancien. Les biens des partisans de l'ancien régime furent confisqués. Quarante ans plus tard, l'ordre nouveau, qu'on croyait établi pour longtemps, s'effondre à son tour. Les héritiers des anciens propriétaires constatent que le droit révolutionnaire n'est plus en vigueur et réclament la restitution de ce qui leur appartient selon le droit antérieur. Or, entre-temps, ces biens sont passés dans d'autres mains, et leurs détenteurs actuels estiment les avoir acquis légitimement. Qui a droit à quoi ? Quelle est la valeur du droit des uns et des autres ?

Il serait étrange que le juriste nous dise qu'en réalité des questions de ce genre relèvent de la conscience morale ou du parti pris politique, la fonction du droit étant seulement de préciser quelle est la règle du jeu édictée par les autorités en place au jour d'aujourd'hui. Il nous semble, à nous qui ne sommes pas juristes, que les deux situations évoquées ci-dessus soulèvent des problèmes juridiques, et qu'il appartient au juriste de leur donner des solutions qui soient juridiques, par conséquent des solutions dont il puisse expliquer le bien-fondé, la *justice*, en termes juridiques. Or il faut manifestement une philosophie du droit pour fonder une réponse motivée à de tels problèmes. La conséquence est immédiate. Les situations de crise et de bouleversement social ne font que rendre sensible à tous la teneur des questions que pose l'existence du droit. En période de paix et de concorde, il y a exactement les mêmes raisons de se demander ce qui fait que le droit en vigueur mérite d'être en vigueur, ce qui lui donne sa valeur de droit. Et c'est cette question de la justice des lois humaines qui constitue, depuis les Grecs, l'une des questions directrices de la philosophie du droit.

Habermas ne parle pas de la justice des lois, mais de leur *légitimité*. Cela n'aurait aucune importance si « légitimité » était simplement pris comme un synonyme de « justice ». Or il n'en est rien : le mot « légitimité » est utilisé ici précisément pour ne pas avoir à parler de justice¹. Pourtant, les deux exemples esquissés ci-dessus indiquent

1. Habermas a même choisi de réserver le mot « justice » à l'appréciation des normes morales (*ibid.*, p. 172-175). Il stipule qu'une norme morale est *juste* si elle est dotée d'une validité universelle. Or les normes juridiques, pour la plupart, ne prétendent pas valoir pour tout homme (mais seulement pour les ressortissants nationaux et les résidents). C'est pourquoi, dans sa terminologie, la validité propre à une norme juridique ne peut pas être appelée sa « justice », mais sa « légitimité ». Ces décisions de vocabulaire ne sont-elles pas un manquement à l'« éthique de la terminologie » (Peirce) ? D'ailleurs, l'auteur n'arrive pas à s'y tenir et continue à parler, comme tout le monde, d'un ordre *juste*, d'une situation *injuste*, d'une sentence judiciaire *injuste*, etc.

déjà qu'une philosophie du droit risque fort de se trouver trop à l'étroit dans une discussion limitée au point de savoir si le *légal* est *légitime*. En un sens, la question de savoir lequel des deux droits invoqués est légitime est triviale, puisque les situations troublées données en exemple opposent un parti légitimiste (invoquant le droit traditionnel) et un parti révolutionnaire (invoquant un droit nouveau). En un autre sens, la question est insoluble, puisque le droit nouveau aspire à s'établir de façon durable et revendique donc, à son tour, une légitimité. Mieux, il le fait le plus souvent en s'efforçant de « délégitimer » son adversaire, en prétendant que le droit antérieur n'était en réalité qu'une usurpation¹.

En fait, il paraît impossible de soutenir sérieusement que la question première de la philosophie du droit est celle de la validité des lois. Manifestement, nous devons poser au préalable une question plus radicale, qui est celle de savoir dans quel cas et dans quel but il y a lieu de légiférer. La première question serait donc plutôt la suivante : quels sont les conflits humains qui appellent une solution de type juridique ? En quoi consiste l'art de les traiter dans les formes du droit ? Quelle est la part de la loi dans la formation de la sentence judiciaire ? De ce point de vue, l'énoncé habermassien du problème philosophique du droit a le défaut de suggérer qu'une solution juridique donnée à un conflit (possible) tient nécessairement dans l'application automatique de la législation, de sorte qu'il suffirait de traiter des lois pour avoir rendu compte du droit.

1. Aux exemples tirés de notre histoire révolutionnaire, nous pourrions ici ajouter des exemples contemporains, comme ceux de peuples revendiquant tel ou tel territoire disputé au nom de leurs « droits historiques » nationaux.

Le positivisme comme philosophie juridique

On qualifie parfois de « positiviste » la position de ceux qui prétendent réduire le droit au fait, ou même à la force. Le positivisme, dit-on, veut s'en tenir aux données observables, il refuse de poser la question de la valeur (*Geltung*) des normes effectives. Mais ce n'est pas là le sens qu'on donne au mot « positivisme » chez les philosophes du droit. La doctrine du *positivisme juridique* est en réalité autre chose que ce sacrifice de l'intellect. Elle n'est pas cette fuite devant les questions radicales sur le sens et la valeur du droit. Elle est, tout au contraire, une philosophie du droit au plein sens du mot, à savoir une réponse à la question de la justification des règles et institutions juridiques¹. Le positivisme juridique soutient qu'il n'est d'autre bon droit que celui qui peut s'appuyer sur telle ou telle disposition du « droit positif » (*jus positivum*), c'est-à-dire du droit posé par le législateur.

Ainsi, la philosophie positiviste du droit répond bel et bien à la question de la valeur du droit, puisqu'elle explique sa force normative du droit par son origine dans une volonté supérieure. Il y a, d'après elle, une excellente raison d'appliquer la loi, c'est que cette loi est un comman-

1. On ne confondra pas le positivisme *juridique*, qui est une doctrine volontariste, voire « décisionniste », et les doctrines positivistes nées au XIX^e siècle, qu'il s'agisse du positivisme *épistémologique* (variété d'empirisme) ou du positivisme *sociologique* (lequel, comme on le voit chez Auguste Comte, n'a rien d'un volontarisme). Dans son livre, Habermas critique à la fois la réduction du normatif au factuel opérée dans certaines théories sociologiques (positivisme épistémologique) et l'arbitraire d'une « légitimation » du droit par la décision de l'autorité (positivisme juridique). Le positivisme juridique (« le droit est ce que l'État dit qu'il est ») apparaît ainsi comme l'héritier de la théologie volontariste, laquelle définit le mal comme ce qui est interdit à l'homme par le Créateur (*malum quia prohibitum*).

dement, et un commandement légitime puisqu'émanant du souverain légitime.

L'apparition du positivisme juridique est incompréhensible en dehors d'un contexte de guerre civile. Le positiviste veut insister sur l'autonomie du droit (c'est son point fort). Comment lui apparaît la tentative de mesurer les exigences proprement juridiques à d'autres exigences ? Il y voit l'instauration d'un conflit possible entre deux lois ou deux droits, entre une loi inférieure parce qu'humaine et une loi supérieure parce que sacrée ou morale (deux variantes, selon lui, d'un droit qui se veut « plus que positif »).

Ce n'est donc pas seulement de guerre civile qu'il s'agit, mais bien d'une guerre civile opposant des partis religieux. Dans une guerre civile politique, il y a bien deux causes qui s'affrontent et donc deux légitimités. Mais chacun de nous est prié d'en choisir une et de s'y tenir. Si j'ai embrassé la cause de l'ordre nouveau, la légitimité des légitimistes a cessé de m'en imposer. En revanche, la guerre civile dont le motif est religieux a ceci de particulièrement déchirant qu'elle oppose deux autorités incontestables et pas seulement deux prétendants à l'autorité. Le sujet catholique qui refuse de se soumettre à un roi protestant (ou l'inverse) ne nie pas nécessairement que son Prince ait tous les titres nécessaires à régner (et c'est pourquoi il lui suffirait que le Prince embrasse la vraie religion pour que le problème soit résolu à ses yeux).

La différence entre la guerre de religion et la crise révolutionnaire est donc la suivante. Pour sortir du conflit entre les deux « légitimités », il faut en supprimer une. Mais, pour sortir de la guerre de religion, il faut trouver le moyen de concilier les deux autorités qui s'affrontent, celle du Prince temporel et celle de l'autorité ultime (qu'elle parle par la voix d'un pouvoir « spirituel » ou qu'elle parle par la voix de la « conscience »). Les partis religieux affirment, de

façon conséquente, la suprématie de l'autorité ultime sur l'autorité simplement temporelle. Le positivisme juridique consiste à faire remarquer qu'aucun gouvernement n'est possible si l'autorité politique n'a pas le dernier mot dans les limites de son territoire, si elle est sujette au contrôle et à l'ingérence de puissances extérieures. Sa solution est d'exiger qu'on détermine une bonne fois qui est en position de donner force de loi à sa volonté : celui qui a cette puissance est le souverain, ce qu'il déclare être la loi est la loi. Toute autre définition du droit et de la loi est porteuse d'un germe de guerre civile radicale, d'une destruction de l'ordre humain au nom des exigences du salut extramondain.

Autrement dit, le positiviste propose une théorie politique, mais une théorie qui use d'un mode de penser juridique (ce qui n'a rien d'étonnant si l'on pense à la part des légistes et des avocats dans l'élaboration des doctrines absolutistes). Le conflit politique est présenté comme un conflit entre les prérogatives de deux autorités, donc un problème de compétence : est-ce qu'il faut obéir à l'autorité inférieure ou à l'autorité supérieure ?

La question intégrale de la justice

Le positivisme se donne pour une clarification décisive de la question philosophique du droit. Mais il serait plus exact de dire qu'il représente plutôt la décision de restreindre cette question à un seul de ses aspects, celui de la validité des titres à la possession légitime de la puissance de légiférer. Pour le vérifier, comparons l'énoncé positiviste du problème de la loi et un énoncé antérieur, qu'on peut demander à Thomas d'Aquin (c'est exprès que je fais appel à un théologien, pour une raison qui va apparaître dans un instant).

Est-il concevable qu'une loi soit injuste ? Comment pourrait-on en juger ? Résumant toute la tradition philosophique dans une distinction concise¹, Thomas d'Aquin explique qu'on peut apprécier la justice d'une loi à trois points de vue : en considérant si la fin qui est celle de la loi est bien l'intérêt général (auquel cas la loi est juste *ex fine*), en vérifiant que l'auteur de la loi n'est pas sorti de ses attributions quand il l'a promulguée (justice *ex auctore*), enfin en se demandant si la loi possède la justice formelle (*ex forma*). Par exemple, écrit-il, il peut arriver qu'une loi soit juste quant à sa fin (ainsi, l'impôt qui est demandé sera bien utilisé pour l'utilité commune et non pas pour servir la gloire ou l'enrichissement de ceux qui gouvernent), et aussi qu'elle soit juste quant à l'autorité de son auteur, mais qu'elle manque pourtant de justice quant à sa forme (c'est ce qui arrive si l'impôt, justifié dans son but, est injustement réparti entre les contribuables). Cette tripartition classique permet de distinguer les philosophies de la loi selon qu'elles entendent poser les trois questions qui viennent d'être distinguées ou seulement certaines d'entre elles.

Soit à déterminer ce qui donne à une loi sa force d'obligation. Le *positiviste* accepte qu'on puisse discuter de la validité d'une loi, à condition que la discussion porte seulement sur sa légitimité (« cette loi est-elle faite par *qui de droit* ? »). Le *formaliste* veut que l'on complète le point de vue de l'autorité par celui de la conformité de la loi édictée aux exigences formelles qui définissent le droit (égalité de tous devant la loi, non-acceptation des personnes, etc.). Enfin, on peut appeler *réalistes* les philosophes qui estiment que les questions de légitimité n'épuisent pas l'interrogation sur le juste, et qu'il est parfois indispensable de faire porter l'examen sur le fond, sur le contenu, sur *la chose*

1. *Somme théologique*, IaIIæ, q. 96, a. 4.

même – d'où, faute d'un autre terme dont l'usage serait établi, l'étiquette que je suggère du « réalisme ».

Le point fort du positivisme est d'insister sur l'autonomie du droit et la nécessité de lui accorder ce qui est nécessaire à son bon fonctionnement. Historiquement, les doctrines positivistes du droit ont accompagné l'essor des États nationaux, ce qui explique sans doute cet accent mis sur la nécessité de reconnaître une seule autorité, une seule juridiction ultime dans les limites d'un territoire donné. Ce serait une erreur, explique le positiviste, de juger de la validité d'une loi positive d'après son contenu (d'en juger *ex fine*) ou d'après sa forme (de l'apprécier *ex forma*). Dans les deux cas, cela reviendrait à dresser en face du droit positif, émanant des autorités publiques, un second droit qui entrerait en concurrence avec le premier et lui ferait ombrage.

Vouloir faire dépendre la validité d'une loi de sa finalité, ce serait accorder aux sujets de la loi, aux destinataires du commandement, un « droit de regard » sur les volontés de l'autorité souveraine. Par conséquent, l'autorité souveraine ne serait plus souveraine, puisque ses décisions devraient donner satisfaction à une puissance supérieure (le peuple).

Quant à apprécier la loi du point de vue de sa forme, ce serait également limiter les prérogatives du souverain, puisque ce serait poser une condition d'ordre formel à la validité de ses commandements. Il y aurait donc de nouveau l'occasion pour une instance extérieure au Législateur d'exercer un contrôle sur la validité des expressions de la volonté souveraine. (On reconnaît ici le problème posé à la pensée juridique contemporaine par la subordination de l'activité légiférante des parlements à des conditions de validité de type constitutionnel, et à la nécessité de prévoir un organe chargé d'exercer ce contrôle.)

Première leçon : le motif qui anime le positivisme juridique, c'est de donner une définition claire et indiscutable de la souveraineté. Cette doctrine ne manque pas de cohérence. Si vous donnez à quelqu'un le pouvoir de faire la loi, explique le positiviste, vous ne pouvez pas en même temps le soumettre à d'autres autorités, que ce soit l'autorité de juges (chargés de vérifier si les lois édictées sont valides *ex forma*) ou l'autorité des simples citoyens (quand ils s'interrogent sur la contribution de telle ou telle disposition législative au bien public). Et, en effet, nous ne le pouvons pas, du moins tant que les relations hiérarchiques entre les diverses autorités sont conçues selon le schéma d'une échelle de commandement, tout conflit apparaissant alors comme une insubordination d'un rang inférieur à l'égard d'un rang supérieur.

Toutefois, il nous faut bien constater que le positiviste se trompe s'il croit que tout conflit politique est virtuellement une guerre de religion. C'est précisément pour dissiper ce malentendu que je suis allé chercher une formulation pré-positiviste de la question de la justice chez un penseur dont personne ne conteste qu'il soit avant tout un théologien. Car il suffit de se reporter à la distinction citée des trois critères de la justice d'une loi pour voir que, lorsque la question de la justice d'une loi est posée, et même si c'est un théologien qui la pose, elle l'est en des termes entièrement *profanes* (« naturels », aurait dit Thomas d'Aquin).

Il n'est pas question ici d'un citoyen qui se déclarerait incapable d'obéir à la loi édictée par l'autorité temporelle parce qu'il se trouverait dans le même temps assujéti à une autorité supérieure, à une loi divine¹. Si je juge que la

1. Bien entendu, Thomas d'Aquin n'ignore pas le conflit possible de la loi des hommes et de la loi divine, et il en traite aussi (dans le même article), mais ce n'est pas cela qu'il a en vue quand il définit l'injustice *ex fine*.

loi édictée est injuste dans sa finalité, qu'elle est contraire à l'intérêt du pays, je ne fais pas une objection de conscience, je n'en appelle à aucun « droit transcendant ». Ce que je fais, c'est exprimer un *jugement politique* sur le travail du législateur. De son côté, le fidèle qui refuse d'obéir à une loi qu'il juge contraire aux commandements divins ne prétend pas se mêler de politique. Il ne se prononce nullement sur l'utilité commune et le bien public. Il ne se laisserait donc pas convaincre de revenir sur son opposition si nous parvenions à lui expliquer comment le bien du pays exige que cette loi soit promulguée. Il pourrait nous accorder le bien-fondé politique (séculier, humain) de la loi et maintenir son objection de conscience (à moins d'être dispensé d'obéir au commandement divin par Dieu lui-même ou par son représentant) : car ce n'est pas pour lui le bien public qui est ici en cause, mais le salut personnel ou la volonté divine.

La démocratie réclame une philosophie réaliste du droit

Le positivisme semble fait pour une société de citoyens qui ont renoncé à se mêler de politique. Les seuls conflits envisageables entre le Pouvoir et les sujets seraient ceux qui mettent en jeu les exigences de la conscience morale (ou religieuse) : le sujet du prince est en même temps le fidèle d'un culte, et il y a un conflit entre ces deux allégeances, ces deux « fidélités ».

Le positivisme, qui s'est épanoui avec les régimes absolutistes, ne semble pas fait pour nous. De tous les régimes politiques, la démocratie est celui qui est le moins compatible avec le positivisme juridique. On peut concevoir une justification positiviste d'une théocratie ou d'une monarchie de droit divin. Dans de tels régimes, les simples sujets pouvaient recevoir les commandements d'en haut, sans en

demander les raisons (par un positivisme de la loi divine). La philosophie politique de l'absolutisme est elle aussi positiviste : ce qu'il faut, c'est qu'un ordre (quel qu'il soit) soit introduit par le souverain (quel qu'il soit). Il faut en outre que le peuple se figure que la force est non seulement forte, mais juste (Pascal). Dans une telle conception des choses, le simple sujet est invité à se décharger sur son supérieur du soin de déterminer ce qui doit être fait.

En revanche, la démocratie a besoin de toute la palette des points de vue possibles sur la justice des lois. En effet, les citoyens d'un régime démocratique sont censés participer à l'élaboration du droit par la voie de l'élection des représentants, parfois par celle de la consultation directe (référendum), enfin par celle du débat public sur lequel Habermas met pour sa part l'accent. Par conséquent, comme membre du Législateur, chacun des citoyens est dans l'impossibilité d'appliquer le principe positiviste : car, au moment de savoir s'il doit voter *oui* ou *non*, il lui est bien inutile d'apprendre que la loi sera légitime si elle émane par la bonne procédure de ce Législateur dont il fait partie. Il doit prendre en considération les fins et se prononcer sur le contenu.

Bien entendu, Habermas ne conteste nullement que les citoyens vont exprimer leur opinion sur le contenu des lois (et pas seulement sur la forme juridique) chaque fois qu'ils auront l'occasion de le faire. Il veut dire, semble-t-il, que la rationalité de l'expression des citoyens ne peut être cherchée que dans la procédure selon laquelle cette expression se fait. Chaque fois que quelqu'un s'exprime, il fait connaître ses préférences, ses propres choix : nous sommes alors dans le domaine des valeurs particulières, qui échappent à la rationalité pour cause d'irréductible subjectivité. Pourtant, si des opinions subjectives s'expriment et s'affrontent dans une discussion conforme aux conditions procédurales d'un débat rationnel, le résultat aura

toute la rationalité que nous puissions lui donner (en ce sens que le processus aura donné la même chance à chacun des participants de déployer de meilleurs arguments que les autres au service de sa cause).

Comment expliquer que Habermas, qui a fait du « décisionnisme » son adversaire principal, puisse reprendre à ce dernier l'identification du droit et de la loi, du juste et du légitime ? Si Habermas concède ainsi à son adversaire sa définition du concept de droit, c'est que, selon lui, il serait rétrograde de faire intervenir les fins et les valeurs dans l'appréciation de la force d'obligation des lois. Nous vivons, ne cesse-t-il de dire, dans une société pluraliste, de sorte que demander aux citoyens de s'entendre sur le fond, et pas seulement sur les formes, ce serait réveiller les guerres de religion.

Une société pluraliste ?

Autrefois, explique Habermas, on pouvait parler d'un « *ethos* caractéristique d'une société globale qui traverse toutes les classes sociales de la population et qui fait s'imbriquer les différents ordres les uns dans les autres¹ ». La philosophie politique pouvait donc invoquer cet *ethos* commun pour développer le concept d'un bien commun. Aujourd'hui, poursuit-il, ce n'est plus le cas : l'*ethos* de la société globale a disparu, l'intégration des ordres sociaux par les valeurs communes « a volé en éclats² ».

Qu'est-ce qui peut justifier un tel diagnostic empirique ? Est-ce que les historiens et les sociologues ne nous enseignent pas le contraire ? Du point de vue des faits, il est loin d'être évident que nos sociétés soient plus

1. *Droit et démocratie, op. cit.*, p. 110.

2. *Ibid.*, p. 111.

diverses, plus hétérogènes, plus mélangées que celles d'autrefois. Tout dépend des étalons de mesure que l'on se fixe pour décider si une société est pluraliste ou non du point de vue de son *ethos*. Aujourd'hui, nous sommes habitués à pouvoir nous adresser de la même façon à (presque) tous nos concitoyens (tant du point de vue de la langue que du point de vue de la politesse). Tout homme a droit à « Monsieur » (sauf à enregistrer quelques survivances, d'ailleurs en voie de disparition, comme « Garçon ! » au café), toute femme à « Madame ». Ces concitoyens, qu'ils soient puissants ou humbles, regardent souvent les mêmes spectacles de télévision, portent des vêtements qui se ressemblent, ont des idées voisines sur les bonnes choses de la vie. L'homme démocratique aime à se représenter comme faisant partie d'une vaste classe moyenne. Ce n'est pas dire, bien sûr, qu'il n'y ait pas une diversité des modes de vie, des « distinctions », éventuellement douloureuses, entre les manières d'être, de se présenter et de se conduire en société. Distinctions d'autant plus irritantes qu'elles sont déniées par l'idéologie d'une société égalitaire, et qu'elles ont donc un caractère instable et foncièrement fuyant. Toutefois, ces distinctions n'ont plus le caractère statutaire des différences dans le parler, le vêtement et les manières autorisées entre un seigneur et un paysan de l'Ancien Régime, ou entre un aristocrate, un samouraï et un commerçant du Japon féodal. On n'imaginerait pas chez nous des lois interdisant le luxe aux nouveaux riches.

Tout cela, dira-t-on, ne concerne que les mœurs. En fait, le diagnostic de pluralisme portait sur les devoirs de la moralité et non sur les goûts et les manières de vivre. Soit, mais ce qui vaut pour les mœurs, au sens descriptif du terme, vaut tout autant pour la moralité. Et, ici, je suis bien obligé de récuser la distinction que Habermas veut nous imposer d'une *morale* des normes universelles et d'une *éthique* des valeurs subjectives. Cette opposition

conceptuelle, à laquelle Habermas attache beaucoup d'importance, apparaît mal formée.

Il est tout à fait exact de dire que les anciens avaient une conception unifiée du domaine moral¹, alors que nous éprouvons le besoin de le différencier. Rien ne s'oppose donc à ce que nous décidions de spécialiser les mots « éthique » et « morale » pour exprimer une distinction dont les anciens philosophes n'avaient pas eu l'idée. Mais comment devons-nous introduire la différence que nous voulons faire dans le champ moral ? Pour qu'elle soit une bonne dichotomie, il faut, en bonne logique, que cette différence partage *l'ensemble* du champ des questions morales ou éthiques. Or le premier partage à faire n'est pas celui que retient Habermas, entre une exigence d'autonomie ou d'autodétermination (morale universelle de l'impératif catégorique) et une exigence de réalisation de soi (éthique personnelle du « projet de vie » et du « choix radical » du sens à donner à son existence)². Pour avoir une bonne dichotomie conceptuelle, il faut d'abord spécifier le sous-ensemble des questions relevant de la *morale subjective* au sein de l'ensemble des questions de moralité, et pour cela lui opposer la morale traditionnelle des *devoirs d'état* (à laquelle on pourrait réserver l'appellation d'éthique). La morale kantienne et la morale existentialiste sont deux

1. Quintilien explique comment on peut approximativement traduire le grec *ethos* par le latin *mores* (les mœurs). Et c'est pourquoi, ajoute-t-il, la partie de la philosophie que les Grecs appellent *éthique* est pour nous la *philosophia moralis* (*L'Institution oratoire*, VI, 2, 8). À cet égard, Pierre Aubenque fait remarquer que Kant donne le nom d'*Ethikothologie* à la théologie morale (*La Prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 192, n. 3, citant la *Critique du jugement*, § 86), ce qui atteste que, pour lui, le grec « éthique » est bien l'équivalent de l'allemand *moralisch*.

2. « Les idées modernes de *réalisation de soi* et d'*autodétermination* renvoient [...] à deux types différents de discussions dont les contours sont dessinés par le caractère chaque fois propre des problématiques *éthiques et morales* » (Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 111).

versions d'une question qui s'adresse au sujet pratique pris en tant qu'échantillon d'humanité, en tant que personne. En face de ces « morales » typiquement modernes, et qui traduisent dans leurs différences mêmes la tension inhérente à l'individualisme¹, on trouvera les « éthiques » traditionnelles des devoirs d'état : les devoirs du *paterfamilias* ne sont pas ceux de la mère, les devoirs du prince ne sont pas ceux du sujet, les devoirs de l'artisan ne sont pas ceux du guerrier, etc.². De ce point de vue, la société moralement pluraliste est la société traditionnelle : les devoirs d'une morale commune à tous (ou devoirs d'humanité) n'occupent pas une grande place dans la liste des devoirs, pour la bonne raison que les gens y ont rarement l'occasion d'avoir affaire à un partenaire « en tant qu'homme ». Et c'est la société moderne qui apparaît, de ce point de vue, la plus unifiée du point de vue de sa moralité.

La thèse selon laquelle notre société est pluraliste n'est pas comme telle fausse. Elle n'en dit pas assez pour être franchement vraie ou fausse. Elle reste vide tant qu'on n'a pas précisé de quelle pluralité il s'agissait. Habermas indique qu'il l'entend dans le sens des libéraux. Malheureusement, l'explication proposée ne nous avance guère : « Dans une société pluraliste, la théorie de la justice ne pourra

1. Tension entre un universalisme abstrait (morale de l'impératif catégorique, qui s'adresse à l'homme quelconque) et un singularisme (morale de la *Bildung* et de la réalisation de soi, qui s'adresse à l'individu que je suis, à l'« existant »). Sur cette opposition, voir Louis Dumont, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 237.

2. L'organisation conceptuelle du domaine moral, si elle entend échapper au provincialisme philosophique qui nous menace lorsque nous partons de *notre* sens de la moralité, doit donc comporter deux niveaux. D'abord, on définira la polarité de la moralité personnelle et de l'éthique sociale (une version de cette opposition est donnée par Hegel quand il distingue *Moralität* et *Sittlichkeit*). Ensuite, on fera apparaître, au sens de la « morale subjective », une double possibilité, selon que la voix de la conscience commande au sujet de faire ce que demande la loi morale à tout un chacun ou qu'elle lui commande d'être soi-même.

escompter être acceptée que si elle se limite à être une conception post-métaphysique au sens strict, autrement dit si elle évite de prendre parti dans la querelle des formes de vie et des visions du monde concurrentes¹. » Le terme « vision du monde » ne nous éclaire pas, car il peut s'appliquer aussi bien à des conceptions personnelles qu'à l'idéologie d'un groupe ou d'une société globale. De même, le terme « forme de vie » oscille entre une signification existentielle (un « projet de vie ») et une signification wittgensteinienne, sociologique (une culture, un ensemble collectif de manières de faire et de penser).

Habermas se réfère à John Rawls : le propos d'une « théorie de la justice » est de montrer qu'une société peut trouver un état de stabilité en dépit du « pluralisme des visions du monde² ». Il lui concède ceci : « [Rawls] a montré qu'une théorie normative, telle qu'il la propose, peut se rattacher à une culture dans laquelle les convictions fondamentales du libéralisme sont déjà, grâce à la tradition et grâce à l'habitude, ancrées dans les pratiques quotidiennes et dans les intuitions de chaque citoyen³. » Autrement dit, quand Rawls et Habermas parlent de la société contemporaine pluraliste, ils n'ont pas en tête des exemples de sociétés manifestement pluralistes comme la Chine ou l'Union indienne. En réalité, le paradigme est fourni par les États-Unis. Le pluralisme social qui intéresse les penseurs libéraux est donc celui de sociétés dans lesquelles chaque citoyen a intériorisé les idéaux et les valeurs du libéralisme.

1. *Droit et démocratie*, op. cit., p. 75.

2. Habermas parle du *Faktum des weltanschaulichen Pluralismus* (ce que les traducteurs rendent par « pluralisme idéologique », *ibid.*, p. 74). Ce qu'il vise par ce mot est la remarque de Rawls sur le fait qu'on trouvera toujours, dans une démocratie, « a plurality of conflicting comprehensive religious, philosophical and moral doctrines » (cité *ibid.*). Il se confirme donc que le pluralisme dont il est question est bien celui des opinions personnelles.

3. *Ibid.*, p. 76.

On ne saurait mieux dire que, si une société est pluraliste dans le sens ici visé, c'est à la condition d'être en même temps fortement intégrée par des valeurs communes, donc par une culture globale qui est commune à tous¹.

Dans tout ce débat sur le caractère « pluraliste » et « post-métaphysique » de notre époque, le mot de « pluralisme » est pris au moins en trois sens qu'on a tout intérêt à distinguer.

Comme attitude de l'individu, c'est le *cosmopolitisme*, la capacité à s'ajuster à la variété des règles locales, à goûter plusieurs traditions artistiques étrangères les unes aux autres, à participer à plusieurs univers intellectuels sans en mépriser aucun. C'est, selon Kant, l'attitude qui convient au philosophe et, selon Baudelaire, celle d'un amateur d'art libéré de la tyrannie d'un beau idéal académique.

Au sens politique, il s'agit d'un trait distinctif des sociétés *libérales* : elles admettent la pluralité des opinions (et donc celle des partis politiques). Comme on sait, ce pluralisme des opinions est la solution qui a été trouvée, au moment de l'émergence des États nationaux européens, aux guerres opposant les confessions chrétiennes. Mais, ici, il importe de distinguer le pluralisme religieux moderne, fondé sur la liberté de conscience, du pluralisme religieux

1. Les auteurs qui participent aux controverses contemporaines sur le « multiculturalisme » tiennent en général pour acquis que la société américaine serait effectivement une société porteuse de plusieurs cultures (les uns pour s'en féliciter au nom de la liberté des minorités, les autres pour le déplorer au nom d'un idéal de civisme républicain). Mais où trouvent-ils une pluralité culturelle aux États-Unis ? Le fait est que ce n'est jamais là où un anthropologue aurait l'occasion d'appliquer le terme (qui appartient à son vocabulaire savant) de *différence culturelle*, par exemple dans la persistance d'une aire de culture amish en Pennsylvanie ou d'une culture cajun en Louisiane. Les différences culturelles qu'on mentionnera seront toujours comprises comme des « options » offertes à l'individu : elles témoignent donc, à leur corps défendant, de la puissance des valeurs individualistes dans la culture commune à la quasi-totalité des citoyens américains.

traditionnel¹. Une société théocratique peut « tolérer » en son sein la présence de minorités religieuses, à condition qu'il s'agisse justement d'une simple *tolérance* de sa part. Ce qui veut dire que l'appartenance à une telle minorité doit entraîner, par la force des choses, un statut social inférieur. En outre, les religions tolérées seront les religions des minorités nationales étrangères ou celles des peuples autochtones (en pays conquis) : resteront fortement interdits le prosélytisme, les nouveaux cultes ou la diffusion des hérésies.

Ce point nous renvoie à ce qui est au cœur de toute discussion sur le pluralisme comme trait distinctif de la société moderne. Quand on parle de « pluralisme religieux » (ou, en termes plus généraux, de « pluralisme idéologique » ou « culturel »), il faut toujours préciser si l'on se place en deçà ou au-delà de la *révolution moderne des valeurs*. En effet, le concept de religion n'est pas le même de part et d'autre de la révolution qui nous fait entrer dans le monde moderne². *En deçà* de cette révolution, je déclare mon appartenance au groupe en déclarant ma religion, car le sujet de la religion alors est le groupe, pas l'individu. De ce fait, la religion est beaucoup plus qu'un culte personnel ou un « projet de vie » (individuel). Elle est, en principe, l'expression de l'ensemble des valeurs, ce qui veut dire qu'elle préside à tous les moments de la vie sociale et personnelle, de la naissance à la mort. *Après* cette révolution, je déclare ma foi personnelle en déclarant ma position religieuse : il s'agit désormais de moi, pas du groupe dont je puis me réclamer. La religion n'offre plus le langage dans lequel s'exprime l'identité collective.

1. Cf. Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (1955), Paris, Albin Michel, 1994.

2. Je résume ici la conclusion de l'étude de Louis Dumont sur « Nationalisme et communalisme » (dans *Homo hierarchicus*, *op. cit.* ; cf. particulièrement p. 378-379).

Est-ce à dire que la société moderne est dépourvue d'une identité collective ? C'est la conclusion que tirent les penseurs qui ne veulent voir que la moitié du phénomène historique : l'émancipation individuelle et, pour parler comme les romantiques, le « retrait du divin », la « fuite des dieux ». Ils négligent de prendre note de l'autre aspect du phénomène. Ce qui définit désormais l'appartenance de l'individu à son groupe, c'est la citoyenneté, et donc la participation à des idéaux qui s'expriment dans le langage de la politique (qui est un domaine humain) et non plus celui de l'ordre universel (religieux). Le propre de la société moderne n'est pas de trouver son unité ailleurs que dans des valeurs communes – que ce soit dans l'intérêt bien compris de chacun (empirisme) ou dans le respect de formes légales impartiales (rationalisme) –, c'est de trouver cette unité dans des valeurs partielles (puisque humaines) et non plus dans des valeurs universelles (au sens où une religion de groupe intègre chacun, à travers sa lignée et son souverain, à l'ordre universel des choses).

Le prix que nos contemporains attachent à la possibilité d'une expression plurielle des opinions (individuelles) suffirait à montrer que la société libérale moderne est, comme toute société, intégrée par ses valeurs. Telle est du moins la thèse de la sociologie durkheimienne¹. En revanche, la « théorie critique » – pour reprendre l'opposition que faisait Herbert Marcuse entre sociologie et théorie critique du social² – estime que les sociétés ont été durkheimiennes

1. Habermas en fait mention (*Droit et démocratie, op. cit.*, p. 21). J'appelle ici « durkheimienne » ou « sociologique » la philosophie sociale d'après laquelle l'intégration sociale est avant tout une affaire d'intégration intellectuelle et morale. Ce qui unit les membres d'une société, par-delà les conflits d'intérêt ou d'opinion, c'est d'avoir les mêmes systèmes conceptuels (tant cognitifs que pratiques).

2. Herbert Marcuse, *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale* (1941), Paris, Minit, 1968.

dans le passé, mais qu'elles le sont de moins en moins. Pour les héritiers de cette théorie critique, d'accord sur ce point avec les philosophes qui croient que le pluralisme libéral suppose la vérité de l'individualisme méthodologique en sociologie, nous devons aujourd'hui concevoir un droit et une politique à l'usage d'une société qui serait « pluraliste » quant à ses valeurs ultimes.

Il se trouve que le signalement offert de la société libérale – signalement sur lequel Habermas s'accordait avec John Rawls – donne raison à la conception sociologique plutôt qu'à la théorie critique : la différence entre les sociétés traditionnelles et la société libérale, c'est que cette dernière est puissamment intégrée par les valeurs de l'individualisme, ce qui lui permet de différencier le religieux du politique et du droit. Elle peut donc distinguer religion et citoyenneté (nationale). Par conséquent, la thèse sur le pluralisme des « visions du monde » comporterait une équivoque si on voulait l'entendre ainsi : puisque notre société accepte que les valeurs ultimes (religieuses) *des individus* ne soient pas les mêmes (les uns pouvant être athées, les autres fidèles de telle ou telle Église), cela veut dire qu'il n'y a pas des valeurs *sociales* ultimes, les mêmes pour tous. Il saute aux yeux que cette inférence serait invalide.

Naissance du droit

Ainsi, ce qui est en cause, c'est la philosophie sociale de Habermas. Il a lui-même recommandé à la philosophie de s'allier à la sociologie. Philosophie et sociologie, écrit-il, sont comme le concept et l'intuition sensible selon Kant. Sans le complément d'une sociologie du droit, les « concepts philosophiques restent vides », sans le complément d'une philosophie du droit, « la vision sociologique

risque de rester aveugle »¹. Impossible, dans ces conditions, de ne pas être déconcerté lorsqu'on voit Habermas faire reprendre du service à la bonne vieille doctrine contractualiste du droit.

Habermas lui-même note que l'idée de fonder l'ordre social sur un droit issu d'un contrat de société passé entre les membres du groupe semble d'abord « invraisemblable ». L'invraisemblance est ici « de concevoir la société dans son ensemble comme une structure intentionnelle fondée sur l'association volontaire de membres initialement libres et égaux² ». Ainsi, le philosophe paraît accepter la leçon de deux siècles de pensée sociologique : la théorie contractualiste classique est une mystification si ce qu'elle prétend faire, c'est construire l'ordre social (comme s'il s'agissait d'un édifice artificiel) alors qu'elle se donne, pour matériaux de construction, des individus déjà socialisés.

En principe, Habermas entend suivre une autre voie que celle des penseurs classiques du « droit rationnel ». Ces derniers fondaient le droit sur un contrat social, lui-même fait appel au « principe de discussion ». « Un modèle de la discussion ou de la délibération va se substituer à celui du contrat : en effet, la communauté juridique ne se constitue pas au moyen d'un contrat social, mais en vertu d'un accord établi au moyen de la discussion³. »

En dépit de ces dénégations, l'exposé de Habermas utilise toute la machinerie familière du contrat social. On sait que la doctrine classique distinguait deux contrats : le contrat passé entre les futurs sociétaires, par lequel ils décident de réunir leurs ressources pour fonder une société (*pactum associationis*), et le pacte par lequel la société ainsi

1. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit., p. 80.

2. *Ibid.*, p. 58.

3. *Ibid.*, p. 479.

constituée (*populus*) confiée à un magistrat ou à un chef le soin de gouverner (*pactum subjectionis*). Chez Habermas, le « pacte d'association » s'appelle « procès de socialisation horizontale ». Les citoyens veulent régler leur vie commune par le droit, ils décident donc de se concéder mutuellement des droits¹. (On a envie ici de demander : comment faisaient-ils jusque-là en cas de conflit ? est-ce qu'ils viennent de se rencontrer ? d'où sortent-ils ?) Quant au pacte de soumission par lequel est introduit un rapport de subordination entre les sujets et le souverain, il s'appelle ici procès de « socialisation verticale »².

Pourquoi cette nouvelle version du mythe contractualiste ? Habermas répondrait sans doute : le but est d'introduire la catégorie du droit, le moyen utilisé est de se donner une situation où le droit n'est pas encore là et de se demander comment il pourrait apparaître. C'est pourquoi il est fait appel au scénario du contrat social comme à une fiction méthodologique.

Il est bien vrai que toute philosophie du droit doit, comme le dit Habermas, « introduire » la catégorie du droit, c'est-à-dire l'analyser du point de vue des éléments qui la constituent et du système conceptuel plus large dans laquelle elle s'insère. Une façon possible de pratiquer une telle analyse est en effet d'imaginer une genèse « idéale » ou « rationnelle ». Le but est de dégager un contraste entre une vie sociale dans laquelle le droit n'existe pas et une vie sociale dans laquelle il existe. La comparaison des deux permet de mettre en lumière les conditions sans lesquelles les modes d'intégration sociale et de règlement des conflits entre les particuliers ne peuvent pas être qualifiés de juridiques.

Mais que voulons-nous dire quand nous parlons d'une situation où *il n'y a pas encore le droit* ? C'est en réalité

1. *Ibid.*, p. 235.

2. *Ibid.*, p. 151-153.

ambigu. Cela peut vouloir dire qu'il n'y a pas encore le droit comme tel, le droit positif, le droit élaboré par les hommes et donc tenu pour ayant sa rationalité propre. Dans ce premier cas, on se donne par hypothèse une société archaïque, et l'analyse doit montrer comment on peut imaginer que le droit devienne autonome à la suite d'une différenciation de l'ensemble de la sphère normative (religieuse). Ou bien cela peut vouloir dire qu'il n'y a pas encore des normes imposées par la société et sanctionnées par elle, pas de système de parenté, pas de statut des personnes et des objets. Dans ce second cas, on se donne ce que les classiques appelaient un « état de nature », et l'analyse doit montrer comment des individus n'ayant aucune tradition, aucune éducation en commun, des individus qui se seraient rencontrés par hasard sur une île jusque-là déserte, pourraient créer ensemble un droit par la voie d'une discussion sans présupposés « substantiels » sur les fins de la vie humaine.

La difficulté que nous éprouvons à suivre la « fiction méthodologique » du contrat revu et corrigé dans le sens procéduraliste vient de ce qu'il y a ici une concurrence entre deux schémas intellectuels. L'un est emprunté à la sociologie et à l'anthropologie (c'est celui qui sert à énoncer le *problème* habermassien) : nous sommes sortis du monde traditionnel des sociétés dont le droit était religieux ou sacré ; il y a eu désenchantement ; il faut désormais justifier le droit positif par autre chose que par sa conformité à l'ordre universel. L'autre schéma est emprunté à la philosophie politique moderne et sert à formuler la *solution* habermassienne : c'est la doctrine contractualiste qui fait naître le droit en se donnant un état de nature initial (les hommes sont déjà là, mais ils n'ont encore ni droit, ni politique, ni aucune espèce de normes communes).

Ces deux schémas ne sont pas compatibles : ou bien le droit surgit par différenciation des fins propres du droit au sein d'un ensemble des valeurs où la religion englobe initialement tout le normatif (morale et droit), ou bien le droit surgit par contrat entre des individus placés dans un état de nature.

Habermas parle de la fable du contrat social comme d'un instrument théorique, d'une fiction. En lui-même, l'emploi de fictions à des fins théoriques ne soulève aucune objection, pourvu qu'on indique clairement l'office qu'on leur confie dans la démonstration. Le contractualisme ne prétend pas sérieusement reconstituer les origines d'un ordre humain particulier. Il s'agit d'une histoire « comme si », d'une façon de parler. Mais quel est alors le but visé ? Il peut être compris de deux façons différentes :

1. Le but est d'*exposer* de façon articulée, en les présentant les uns après les autres (dans une diachronie « de raison »), les éléments nécessaires à toute conception d'un ordre humain. Ce que j'analyse alors, c'est mon concept d'un ordre juste. Il s'agit donc de retrouver dans les éléments et dans la façon dont ils sont composés la totalité de ce que nous appelons justice. Dans ces conditions, expliquer comment il peut y avoir un point de vue *autonome* du droit sur la vie et les rapports humains, c'est du même coup expliquer en quoi consiste la rationalité propre du droit, sa raison d'être (sa « légitimité », si l'on veut). Habermas dit avec raison que le problème de trouver un fondement du droit *ne se pose pas encore* tant que le droit est englobé dans le sacré, parce que la réponse est en quelque sorte déjà donnée sans qu'on ait eu à poser la question. Mais il faut ajouter que ce problème du fondement *ne se pose plus* quand l'autonomie du droit est reconnue, car accepter cette autonomie, accepter la possibilité pour l'homme d'inventer des formules juridiques nouvelles, comme cela est arrivé avec le droit romain, c'est déjà avoir

reconnu l'intérêt qu'il y a à chercher des solutions juridiques à ceux des problèmes humains qui s'y prêtent. Il n'y a donc jamais lieu de chercher par quoi *remplacer* le fondement transcendant de jadis, comme si le droit pouvait être conçu comme autonome et pourtant en souffrance d'un fondement. Si nous sommes capables de dire en quoi le droit n'est ni la morale, ni la religion, ni le simple décalque des rapports de force, nous lui avons donné tout le fondement dont il avait besoin.

2. Le but est de *réduire*, c'est-à-dire d'éliminer quelque chose. Habermas fait comme si le but des constructions du droit rationnel était d'éliminer le sacré, le fondement religieux, donc le fait que l'autorité vienne d'en haut. Mais, en réalité, ce que ces constructions éliminent est le fait même de la vie sociale.

Il me semble que la démonstration qui voudrait réduire le social à l'intersubjectif n'est pas concluante. Habermas mentionne une remarque faite par Kant¹. Le contrat est une notion du droit privé. On cherche donc à reconstituer le droit public à partir du droit privé, et cela conduit à donner un caractère spécial à ce contrat initial. Or cette remarque, si elle est bien comprise, conduit à remettre en cause toute la construction. Pour que cette fiction soit réductrice, il faut que le contrat juridique puisse être compris dans un sens consensualiste. Autrement dit, il faudrait soutenir que : 1. le contrat juridique consiste formellement dans un échange de *promesses* ; 2. la cause génératrice des obligations qui naissent du contrat est la rencontre des volontés, le *consentement mutuel* ; 3. le fondement ultime de ces obligations est *moral* (chacun a le devoir moral de tenir ses promesses).

Durkheim a écrit, dans un passage célèbre (que cite d'ailleurs Habermas², mais apparemment sans en apercevoir

1. *Ibid.*, p. 108.

2. *Ibid.*, p. 227.

la portée pour toute son entreprise) : *tout n'est pas contractuel dans le contrat*¹. Il y a dans le contrat des éléments qui ne relèvent pas d'un *consensus* à constater entre les parties contractantes.

Notre sociologue écrit cela dans une page où il commente le thème classique de l'évolution du droit du « statut » au « contrat ». Après avoir noté que ce n'est pas vrai de l'ensemble du droit, il ajoute qu'il faut y regarder de plus près en ce qui concerne le droit contractuel lui-même. Durkheim énumère les différentes marques d'une « action sociale », d'une compétence de la société sur le contenu des engagements consentis par les parties. La loi prévoit des conditions de validité et d'invalidité. Elle ne reconnaît pas de force obligatoire à tout ce qui fait l'objet d'un accord. Elle attache à tel ou tel type de contrat des obligations auxquelles les parties ne peuvent pas se soustraire, même s'ils le désirent.

En résumé donc, le contrat ne se suffit pas à soi-même, mais il n'est possible que grâce à une réglementation du contrat qui est d'origine sociale [...]. Le rôle de la société ne saurait donc, en aucun cas, se réduire à faire exécuter passivement les contrats ; il est aussi de déterminer à quelles conditions ils sont exécutoires et, s'il y a lieu, de les restituer sous leur forme normale. L'entente des parties ne peut rendre juste une clause qui, par elle-même, ne l'est pas, et il y a des règles de justice dont la justice sociale doit prévenir la violation, même si elle a été consentie par les intéressés².

1. *De la division du travail social* (1893), *op. cit.*, p. 189. Cette façon de s'exprimer n'est peut-être pas très heureuse. Comment les contrats ne seraient-ils pas contractuels ? Pourtant, ce que veut dire Durkheim est clair : si l'on appelle « contractuels » les engagements voulus par les individus, alors il y a bien autre chose dans le droit des contrats que du contractuel. Là où Durkheim écrit « contractuel », on pourrait dire plutôt « consensuel ».

2. *Ibid.*, p. 193-194.

On appréciera la note anti-subjectiviste finale : la volonté des parties ne peut pas changer l'injuste en juste, c'est à la *règle de justice*, socialement définie, de fixer si c'est valide ou non. L'intersubjectivité peut engendrer la compréhension mutuelle, et celle-ci, à son tour, la « convention », la réciprocité dans les promesses, mais elle ne peut pas engendrer l'obligation juridique.

On remarquera que Rousseau était pleinement conscient des difficultés suscitées par le recours à la notion de « contrat de société » en vue de concevoir un ordre politique. Il note lui-même que le contrat doit être juste pour être social. Le consentement des partenaires ne suffit nullement à créer un ordre juridique : encore faut-il que ce consentement ne soit pas l'acceptation d'un ordre injuste. Dans la sixième des *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau explique les limites d'une fondation des obligations sur le « libre engagement de celui qui s'oblige » :

Mais par cette condition de la liberté, qui en renferme d'autres, toutes sortes d'engagements ne sont pas valides, même devant les Tribunaux humains. Ainsi pour déterminer celui-ci l'on doit en expliquer la nature, on doit en trouver l'usage et la fin, on doit prouver qu'il est convenable à des hommes, et qu'il n'a rien de contraire aux Lois naturelles : car il n'est pas plus permis d'enfreindre les Lois naturelles par le *Contrat Social* qu'il n'est permis d'enfreindre les Lois positives par les Contrats des particuliers, et ce n'est que par ces Lois mêmes qu'existe la liberté qui donne force à l'engagement¹.

1. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1964, p. 807. Je ne puis ici entrer dans la difficile question de la place de la « loi naturelle » chez Rousseau.

Un disciple de Habermas pourrait ici défendre le « contrat procédural » de ce dernier en insistant sur la différence entre le contrat social des jusnaturalistes et le « principe de discussion » de Habermas. L'objection classique contre le contractualisme, dirait-il, revient à faire remarquer qu'on ne peut pas faire sortir l'obligation juridique d'une combinaison de morale (« tu dois tenir tes promesses ») et d'intersubjectivité (« nous nous reconnaissons les uns les autres comme des sujets capables de s'engager »). Mais la fiction du « contrat procédural » ne cherche plus à fonder le droit sur la morale, elle ne présuppose rien d'autre que la capacité à discuter et entend fonder simultanément la rationalité formelle du droit et celle de la morale sur le « principe de discussion ». À cela, je répondrai en doutant qu'on puisse vraiment demander autant de services à un simple « principe de discussion ».

Le principe de discussion

Le « procéduralisme » consiste, explique Habermas, à faire porter toute la charge de la légitimation sur les conditions procédurales d'un exercice démocratique du pouvoir¹. À leur tour, ces conditions se justifient, dans leur fonction légitimante, par les présupposés d'une raison communicationnelle. Ainsi, toute la construction a pour base une certaine idée de la raison. Nous devons donc nous demander

1. « C'est le *processus démocratique* qui porte toute la charge de la légitimation [...]. Aux yeux de la conception procéduraliste du droit, les présuppositions communicationnelles et les conditions procédurales qui président à la formation démocratique de l'opinion et de la volonté sont, par conséquent, les seules sources de légitimité. Cela n'est compatible ni avec la conception platonicienne selon laquelle le droit positif peut tirer sa légitimité d'un droit supérieur, ni avec la dénégation empiriste de toute légitimité dépassant la contingence des décisions législatives » (*Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 480).

si cette raison communicationnelle est assez ferme pour supporter le poids de l'édifice.

Parler d'une raison communicationnelle, c'est abandonner le concept cartésien de raison comme « bon sens », faculté de reconnaître le vrai au sentiment d'évidence qu'il nous procure (ce qui est incontestablement le critère « monologique » d'une « philosophie de la conscience »). Et c'est revenir à la conception plus ancienne et plus claire de la raison, celle qui la définit comme une capacité à produire et à recevoir des arguments¹. Pour développer une théorie de la rationalité, il convient donc de se tourner vers la logique, ou théorie de l'argumentation. En reprenant à son compte ce « tournant » logico-linguistique dans la conception du rationnel, Habermas a fort bien fait.

Mais on voudrait se demander s'il l'a fait de façon conséquente et sans réserves. Que dit en effet Habermas ? La raison communicationnelle dont il nous parle n'est plus, selon lui, cette raison idéaliste qui se faisait fort de produire *a priori* la morale et le droit. La raison définie comme l'ensemble des capacités requises pour participer à une discussion argumentée est beaucoup plus modeste. Elle ne prétend pas fournir directement des « normes d'action » et dicter une orientation pratique aux sujets². Celui qui possède cette raison reconnaît la nécessité où il est d'accepter certains présupposés (quant à la nature de ses interlocuteurs et aux conditions d'un échange avec eux). Mais ce sont, nous dit-on, des présupposés « faibles », réduits au minimum. Or ces déclarations qui insistent sur le caractère minimal du rationalisme ici mis en œuvre ne peuvent que nous renforcer dans notre scepticisme à l'égard de toute la construction.

1. Voir la note finale sur le concept pragmatiste de raison.

2. *Ibid.*, p. 18-19.

Qu'il y ait des présupposés à toute discussion, cela n'est pas contestable. Que certains de ces présupposés aient, pour reprendre le terme de Habermas, un caractère « idéalisant », qu'ils introduisent un écart entre le fait et la norme, c'est tout à fait exact. Habermas veut retrouver dans de tels présupposés les ressources d'un universalisme rationnel (capable de s'opposer d'un côté à un décisionnisme sans principe, de l'autre à un relativisme désinvolte, « post-moderne »). Mais quelle est la portée d'un universalisme appuyé sur la seule idée des conditions qui rendent possible une discussion ? Il n'est pas faux de dire qu'une discussion authentique est virtuellement *illimitée* (dans les thèmes de discussion à aborder) dès lors qu'elle est purement spéculative (théorique). Il est permis d'ajouter qu'elle est *universelle* du côté des interlocuteurs qui sont susceptibles d'y prendre part. Une discussion rationnelle répond donc aux exigences légitimes d'un universalisme : aucun thème, aucun point de vue ne peut être exclu par principe. Toutefois, les conséquences de cet universalisme restent maigres, car les « tournants » linguistique et pragmatique de la philosophie, précisément, nous ont fait renoncer aux prétentions absolutistes de la raison « monologique ». Sur ce point, on peut faire trois remarques. Elles tendent toutes trois à signaler que le tournant linguistique n'a pas seulement une portée *idéalisante* (ou normative), mais aussi une portée *contextualisante*, voire franchement relativisante (ce qui ne veut pas dire relativiste).

1. D'abord, il ne peut y avoir d'argumentation visant à justifier quoi que ce soit que si *tout* n'est pas à justifier. L'entreprise de justification est illimitée en ce sens qu'elle ne connaît pas de domaine réservé, de questions sacrilèges, de sujets « tabous ». Pourtant, elle se fera toujours *dans les limites* de ce qui a pu être effectivement mis en question (par des objections réelles), et c'est ce qui empêche le passage à un foundationalisme cartésien. La doctrine

du faillibilisme serait une forme subtile de philosophie du fondement absolu – une philosophie qu'on pourrait dire *fondationnaire* – s'il fallait comprendre que *toute* opinion doit pouvoir être appuyée sur des raisons, que *toute* croyance peut donner lieu à une demande de justification rationnelle¹. Le faillibilisme va de pair avec une restriction du doute : il faut, comme dit Peirce, distinguer un doute *réel* et un doute *de papier*. Pour toute proposition *p* que j'approuve, je dois pouvoir vous donner la raison qui me fait affirmer que *p*, oui, mais si vous me donnez d'abord la raison qui vous fait douter que *p*.

2. Il y a encore une raison qui explique que l'auditoire sera de fait limité. Je ne peux pas véritablement *feindre* de m'adresser à un interlocuteur entièrement indéterminé. En réalité, le fait que je m'adresse à lui dans une langue indique déjà que je lui ai donné un signal. Il a appris le français. Non seulement mon interlocuteur est d'accord avec moi pour ce qui est du sens de la plupart des mots, mais il est d'accord avec moi sur la plupart de mes jugements,

1. Wittgenstein a exprimé ce distinguo de façon élégante (*Recherches philosophiques, op. cit.*, § 345). Le philosophe qui réclame une justification critique illimitée ne prend pas garde à une possible ambiguïté logique du principe qu'il applique ici, un principe énonçant que l'erreur est toujours possible. Dans le sens légitime, cela veut dire que l'erreur peut se produire à n'importe quelle occasion. Dans le sens illégitime, elle autorise une généralisation : il arrive que je me trompe, donc il est possible que je me sois toujours trompé. Cette opération d'addition était fautive, ce mot était mal écrit, donc il se pourrait que toutes les additions soient fautes, tous les mots écrits de travers. Le principe sophistique qui fait conclure ainsi est alors : *ce qui se produit quelquefois pourrait se produire toutes les fois*. Wittgenstein fait ressortir l'absurdité de cette idée par une comparaison. Il arrive qu'un ordre qui a été donné ne soit pas exécuté. Il existe donc quelque chose comme une fragilité du commandement (analogue à la faillibilité de nos facultés cognitives) : aucun ordre n'est donné dans des conditions telles que son exécution soit garantie *a priori*. Mais nous ne saurions en conclure à la possibilité d'un monde dans lequel on donnerait bien des ordres, mais qui ne seraient jamais exécutés. Dans un tel monde, il n'y aurait pas de place pour le concept de commandement.

pour autant que ces jugements ne font qu'attester la compréhension du sens des mots. Si vous et moi ne cessons d'entrer en conflit sur les sujets les plus familiers – « voici du pain », « ce fauteuil est occupé » –, c'est que l'un de nous deux ne sait pas le français¹. Ainsi, l'*auditoire universel* dont parlait Chaïm Perelman est une fiction. On aura beau dire que c'est une « idée régulatrice » et non une utopie, cela ne change rien au fait suivant : pour savoir si ma pensée est rationnelle, donc si elle répond à des exigences d'universalité que j'entends bien respecter, je ne peux pas m'en tenir au formalisme de l'impartialité quant aux personnes. Une discussion effective, quel qu'en soit le sujet, se fait entre des gens qui se comprennent et qui ont donc plus en commun que des axiomes formels. Qui plus est, Habermas souligne que la « raison communicationnelle » n'est pas une raison pratique. Elle ne donne pas de directives. D'ailleurs, Habermas renvoie ici, à travers le pragmatisme de Peirce, à une conception dialogique de la science conçue comme enquête collective pour arriver à une conclusion sur la vérité des choses qui fasse l'objet d'un consensus. Il est remarquable qu'une telle conception de la recherche scientifique suppose qu'il y ait une éthique de la science, mais se passe de tout gouvernement de la communauté scientifique. L'éthique de la science – qui sert de modèle à l'« éthique de la discussion » – est justement une *éthique* professionnelle plutôt qu'une *morale* de l'universel. Elle est la moralité de gens qui se font une haute idée de leur métier et qui *rougiraient* (sentiment « éthique » plutôt que « moral ») d'être surpris en train de frauder ou de soutenir une théorie discréditée chez les gens compétents. Le statut de chacun dans le monde scien-

1. « Si le langage doit servir de moyen de communication, il doit y avoir accord, non seulement sur les définitions, mais sur les jugements » (*ibid.*, § 242).

tifique dépend de sa fidélité à de telles normes d'un bon travail. C'est pourquoi une communauté scientifique ainsi conçue n'a pas besoin de gouvernement, ni d'ailleurs de tribunaux¹.

3. D'où le point le plus important. Il n'y a pas de discussion concevable sans présupposés formels communs (qu'on peut se représenter comme des « règles du jeu »). Mais peut-il y avoir une discussion sans principes communs, je veux dire sans des jugements qui soient communs aux uns et aux autres sans avoir été engendrés par la discussion commune, et sans être non plus les conditions de possibilité de toute discussion concevable ? La réponse est que ce n'est pas possible, et que celui qui s'en plaindrait, qui y verrait une imperfection de nos raisonnements ou une faiblesse humaine, n'aurait pas compris ce que c'est qu'une démonstration.

Tout raisonnement suppose des prémisses. Ces prémisses doivent être accordées pour que la conclusion suive. Par conséquent, tout raisonnement accompli en commun avec d'autres suppose qu'il y ait des prémisses accordées par tous ceux qui participent à ce raisonnement, et accordées *préalablement* à tout le raisonnement. L'idée même d'une discussion collective repose sur celle de catégories de pensée et de jugements (factuels et « idéalisants ») communs à tous les membres d'un groupe. Si la discussion est théorique, si elle est une recherche de la vérité, les principes communs seront des *vérités* accordées d'emblée. Si la discussion est pratique, si elle est une délibération, les principes communs seront des *objectifs* et des *idéaux* que tout le monde reconnaît comme devant être accomplis.

1. En quoi elle se distingue d'une communauté universitaire, cette dernière devant prendre des décisions (et pas seulement échanger des idées), par exemple adopter un programme, nommer des professeurs, décerner des grades.

La logique ne peut pas nous dire s'il y a des groupes possédant de tels principes communs, pas plus qu'elle ne peut nous dire quelles sont les prémisses qui seront communément accordées (ou qui devraient l'être). La logique ne nous dit pas si les sociétés existent, ni s'il est bon qu'elles existent. Mais ce qu'elle nous dit est simple : pour que les raisonneurs A et B puissent raisonner ensemble, il faut qu'il y ait des prémisses communes à A et B. En somme, la logique ne nous apprend rien quant à la vie sociale, mais elle nous rappelle ce que c'est qu'un raisonnement. Par conséquent, s'il doit y avoir quelque chose comme des délibérations collectives sur les *institutions* d'une société (et donc sur ses *fins*), il faut que ces sociétés soient de type « durkheimien » plutôt que de type « wébérien ». Autrement dit, il faut que l'intégration sociale suppose l'intégration intellectuelle et morale par la communauté des grands systèmes conceptuels (Durkheim), ce qui exclut qu'il puisse y avoir une incessante et radicale « guerre des dieux » (Max Weber).

Il est donc tout à fait déroutant de voir que Habermas, après avoir repris à son compte l'idée d'une définition pragmatiste de la rationalité, puisse ensuite aborder la société moderne comme si cette dernière se trouvait effectivement dans un état « wébérien », et conserver pourtant après cela son projet de fondation sur la raison communicationnelle. Mieux, Habermas nous explique que la fondation sera communicationnelle et procédurale justement parce que la société est, selon lui, dans un état moral « wébérien ». La définition de la démocratie comme pure démocratie procédurale revient en fait à dire qu'une société doit cesser d'être une société (au sens durkheimien) si elle veut devenir une démocratie. Pourtant, un groupe qui n'aurait aucune unité intellectuelle et morale ne serait pas une société capable de se gou-

verner ni, à plus forte raison, capable d'arriver à des décisions pratiques par la voie d'une délibération rationnelle commune.

Le régime démocratique

Dans toute sa construction, Habermas est guidé par une image classique de la souveraineté démocratique, qu'il résume par le terme d'auto-législation : dans une démocratie, les *destinataires* de la loi en sont aussi les *auteurs*. À première vue, le mot « auto-législation » n'est qu'un synonyme d'« autonomie ». Pourtant, il y a malgré tout une différence. Quand nous disons « autonomie », nous reprenons un thème grec, ce qui veut dire que nous devons parler des lois dans le sens grec de *nomos*. « Auto-législation » fait référence, tout naturellement, à notre propre pratique législative, c'est-à-dire à une conception bien différente de la loi¹.

Habermas consacre une grande partie de son livre à discuter la question de savoir comment concilier les vues libérales sur l'État de droit et les vues social-démocrates sur les fonctions sociales que doit assumer un État moderne à travers divers programmes de redistribution et d'assistance. À cet égard, on peut ici rappeler une distinction heureuse que faisait Bertrand de Jouvenel entre les lois d'un régime « nomocratique » et les lois d'un régime « télocratique »². Décider que tout enfant doit aller à l'école, c'est poser une règle qui s'impose à tous les sujets. Ne pas se conformer à cette prescription sera une *infraction*. Dans un régime

1. On n'imagine pas un contemporain parlant des lois en vigueur dans son pays comme le fait Socrate dans le *Criton*.

2. Bertrand de Jouvenel, *Les Débuts de l'État moderne*, Paris, Fayard, 1976, p. 296-300.

purement nomocratique, toutes les lois adoptées par le parlement auraient ce caractère. Mais décider de doubler en dix ans le nombre de diplômés de l'enseignement supérieur, c'est là une décision d'une tout autre nature, car il ne s'agit plus de fixer une obligation générale, mais de se donner un objectif par une loi-programme. Une telle loi ne s'adresse pas aux citoyens : comment pourraient-ils se conformer à une obligation d'envoyer leurs enfants à l'Université si les professeurs n'ont pas été recrutés et les nouveaux locaux construits ? Les destinataires d'une loi-programme ne sont pas les citoyens, ce sont les fonctionnaires de l'administration travaillant sous l'autorité du gouvernement. Les fautes ne sont plus ici des violations de la loi appelant une réprimande de type « kantien » (accepteriez-vous que tout le monde en fasse autant ?). Ce sont plutôt des défaillances dans l'exécution d'une mission : incompetence, mauvaise volonté, incurie, etc. S'il en est ainsi, fait remarquer Jouvencel, les rapports entre le législatif et l'exécutif ne peuvent plus être ceux dont les penseurs nomocrates ont fait la théorie. Le pouvoir exécutif, loin de n'avoir que des fonctions d'exécution, est la puissance qui conçoit le programme, qui prend l'initiative de le faire examiner et adopter par le parlement, et qui veille ensuite à sa bonne mise en œuvre. Il paraît donc impossible d'en rester à la formule trop simple de l'auto-législation. La question que nous devons poser est celle d'un gouvernement démocratique, d'un gouvernement qui se fixe des objectifs qui aient été nettement expliqués au pays et acceptés par ce dernier en fonction de l'intérêt général (un intérêt général qui, à l'évidence, ne peut se concevoir comme une somme ou une résultante des intérêts particuliers).

Comment Habermas nous invite-t-il à aborder ce problème ? Ce qu'il propose, c'est en somme, et à juste titre, de remettre sur le chantier la théorie de la souveraineté.

Il nous demande de redéfinir la démocratie comme *procédure*, ce qui revient, écrit-il, à renoncer à toute une tradition de pensée qui identifie la démocratie au règne d'une assemblée représentative du corps social réunie et s'exprimant d'une seule voix. Cette tradition, dit-il avec raison, est prisonnière d'une image, d'une « figure de pensée » qui remonte à Bodin¹.

À l'image d'un corps énonçant sa volonté, il veut substituer celle d'un réseau qui fonctionnera selon les règles de la discussion rationnelle, et dont il sortira une volonté dans laquelle les participants, s'ils ont pu s'exprimer librement, devront reconnaître – pour autant qu'ils sont rationnels – leur propre volonté. Habermas énonce ainsi la thèse d'une doctrine « radicale-démocrate » :

Dans l'État de droit conçu dans les termes d'une théorie de la discussion, la souveraineté du peuple ne s'incarne plus dans une assemblée concrètement identifiable de citoyens autonomes. Elle se retire dans les cycles communicationnels, pour ainsi dire sans sujets, des débats publics et des organismes. Ce n'est que sous cette forme anonyme que le pouvoir rendu fluide par la communication peut lier le pouvoir administratif de l'appareil d'État à la volonté des citoyens².

Ainsi, il n'y a plus que *deux* pouvoirs : le pouvoir législatif, qu'il faut maintenant concevoir comme plus ou moins dilué dans un « pouvoir communicationnel », et le pouvoir administratif. Autant dire que les autres pouvoirs que distinguait la théorie classique (judiciaire, gouvernemental) doivent être conçus comme entièrement soumis à ce pouvoir défini comme un procès sans sujet.

1. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit., p. 325.

2. *Ibid.*, p. 154.

De fait, dans le livre de Habermas, la notion de gouvernement brille par son absence. Du point de vue de la théorie de la discussion, nous dit-il, la division des pouvoirs publics est la suivante : il y a une instance qui légifère (le Législateur), une instance qui applique la loi (la Justice), une instance qui l'exécute (l'Administration)¹. Où est passé le gouvernement ? On dira peut-être que Habermas parle d'administration (*Verwaltung*) dans le sens où nous parlons nous-mêmes de l'exécutif, donc dans le sens où l'exécutif assume en réalité une fonction gouvernementale. Ce n'est pas du tout le cas. Pour Habermas, l'administration est bel et bien l'exécutif au sens où un pouvoir exécutif doit se borner à exécuter les décisions prises par le Législateur². Il parle même du Chef de l'exécutif comme du Chef de l'administration³. Pour apercevoir le côté profondément insatisfaisant de cette indistinction entre les notions de gouvernement et d'administration, il suffira de renvoyer aux pages célèbres de Tocqueville sur les bienfaits d'une combinaison de la *centralisation gouvernementale* et de la *décentralisation administrative*, bienfaits qu'on ne peut pas comprendre tant qu'on s'obstine à confondre l'intérêt général (objet du gouvernement) et les intérêts locaux et particuliers (objet de l'administration)⁴.

1. *Ibid.*, p. 212.

2. La fonction de l'Administration (*Verwaltung*), c'est d'exécuter celles des lois qui ne peuvent pas s'exécuter d'elles-mêmes – *die Implementierung von Gesetzen, die nicht selbstexekutiv sind (Faktizität und Geltung, op. cit., p. 229 ; Droit et démocratie, op. cit., p. 206)*.

3. « Ce n'est pas dans la personne d'un chef de l'administration [*Chef der Verwaltung*] que le public des citoyens devrait pouvoir se reconnaître, mais dans les dirigeants des partis démocratiques » (*Droit et démocratie, op. cit., p. 473*). Dans le contexte français, cela revient à dire que la démocratie était plutôt dans le « régime des partis » que dans le régime qui instaure une responsabilité directe de l'exécutif (en la personne du président) devant le pays.

4. *De la démocratie en Amérique*, I^{re} partie, chap. VII, « Des effets politiques de la décentralisation administrative aux États-Unis ».

Puisqu'il s'agit ici de philosophie politique, le lecteur français ne peut pas éviter de se reporter à sa propre expérience. Considérée à la lumière de notre histoire, la théorie de Habermas apparaît comme la quintessence d'une utopie que nous connaissons bien : celle d'une pure nomocratie, d'un gouvernement par la loi. On peut même dire que Habermas porte la doctrine de la primauté du législatif à la puissance supérieure, puisqu'il trouve que l'assemblée représentative des citoyens est une figure encore trop concrète, pas assez anonyme. Il veut lui substituer des « cycles communicationnels ». Que faut-il entendre par là ? Habermas parle d'« ensermer le centre politique » par un « espace public » d'où viendront les impulsions des citoyens¹. Je crains que cette idée ne puisse évoquer pour nous que de mauvais souvenirs, dès lors que le pouvoir parlementaire ainsi soumis à la pression de l'opinion extraparlémentaire n'est pas équilibré par un pouvoir gouvernemental. Cet « enserrement » peut être figuré de plusieurs façons. S'il l'est dans une version dramatique ou insurrectionnelle, on pensera inévitablement à la période terroriste de la Révolution : les représentants du peuple délibèrent sous la surveillance des sections (parisiennes) et des clubs, dont ils subissent les injonctions au gré de l'évolution du rapport de force (il est vrai qu'une telle communication est violente, mais il y aura toujours quelqu'un pour dire que la violence vient de l'autre camp). Dans une version bénigne, ce ne sont plus les sections qui « enserment » le centre politique, mais plutôt l'équivalent des « comités » que raillait le général de Gaulle (« l'essentiel, ce n'est pas ce que peuvent penser le comité Gustave, le comité Théodule ou le comité Hippolyte »). Les groupes d'opinion spontanément constitués pour exercer des pressions sur le « processus

1. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 471.

démocratique » ont pour caractère principal l'*irresponsabilité politique*. Par définition, chacun d'eux a vocation à faire valoir un intérêt ou un principe particuliers, sans se préoccuper de l'ensemble (sinon nous réintroduirions la perspective d'un *gouvernement* et d'un *intérêt général* sur lequel on doit s'entendre). Le résultat d'un « procès délibératif » mené de façon informelle, sans ordre du jour, n'est alors que la résultante provisoire et anonyme d'un état passager de l'Opinion publique, de sorte que si le produit final d'une exécution de ce que voulait à telle date l'Opinion n'est pas conforme aux bonnes intentions des uns et des autres, ce n'est jamais la faute de tel ou tel groupe, puisque chacun d'eux n'a jamais été plus qu'un simple maillon du « réseau communicationnel ». Si les citoyens devaient constater que le « pouvoir fluide » ne prend pas les bonnes décisions, ou, pire, que ce « pouvoir » ne décide rien, ils ne sauraient donc pas à qui s'en prendre. Pour nous, citoyens français, cette perspective évoque malheureusement les plus beaux jours de la IV^e République : inconsistance du pouvoir politique, qui devrait contrôler l'administration et les programmes publics, mais qui s'incline en fait devant la technocratie, impuissance à faire valoir l'intérêt général à l'extérieur et à l'intérieur, anonymat des décisions à long terme, et, de façon générale, impossibilité d'identifier des responsables. Il n'est pas déraisonnable, je crois, de juger plus démocratique une distribution des rôles dans laquelle le pouvoir législatif exige du gouvernement qu'il définisse une politique et qu'il l'applique, dans laquelle le législatif sanctionne ce gouvernement s'il ne le fait pas, qu'une distribution dans laquelle la finalité du législatif serait de chercher, au nom de la « domination des lois », à priver le pouvoir politique de « tout aspect spontané »¹.

1. *Ibid.*, p. 209.

En fin de compte, on reprochera à Habermas de ne pas avoir mené à bien l'indispensable refonte du concept de souveraineté. Il n'a pas touché au défaut principal de la théorie classique, qui est l'incapacité de penser la souveraineté autrement que comme une qualité *superlative*, celle de pouvoir décider en dernier ressort. Tant qu'on rapporte la souveraineté à une hiérarchie *linéaire*, selon le modèle trop simple d'une échelle de commandement, on se heurte au paradoxe qui a paralysé l'intelligence des théoriciens de notre Révolution française¹. La nation exprime sa volonté par ses représentants, mais comment savoir si les représentants, une fois désignés, s'en tiendront à ce rôle, ou bien s'ils ne vont pas opprimer la nation en lui imposant une politique qui ne correspond pas à la volonté générale ? Le problème est insoluble, puisque toutes les dispositions qu'on imagine reviennent, dans ce schéma linéaire, à instaurer un pouvoir supérieur aux pouvoirs suprêmes, un gardien du gardien.

Qu'est-ce qui donne naissance à ce paradoxe ? C'est manifestement le conflit entre une théorie politique de la souveraineté et la réalité de la société. La théorie politique hérite de la conception positiviste de la souveraineté : la loi, c'est la volonté de l'autorité la plus élevée, la volonté devant laquelle toutes les volontés inférieures doivent s'incliner. Le jour où la *nation* remplace le *monarque*, rien n'est changé pour autant à cette notion de souveraineté conçue comme le pouvoir de donner force de loi à sa volonté. En face de cela, la société qui a disparu en théorie (pour se résorber dans une collection d'individus) n'a pas disparu dans la réalité. Il faut donc que les fonctions sociales de la souveraineté continuent à être exercées. Or ces fonctions n'existent pas selon la théorie, elles étaient les attributs d'une humanité archaïque. On peut alors parler d'un

1. Cf. Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs*, Gallimard, 1995.

« échec révolutionnaire » à prendre la mesure de cet écart entre les Principes et la réalité. « L'ordre politique ne se laisse pas ramener au rang de pur instrument des individus. Il y a des nécessités de la chose politique et de la marche des pouvoirs dont la déduction des droits ne rend pas compte¹. » Autrement dit, la société moderne peut bien se concevoir elle-même comme une « société des individus » (comme une *nation*, au sens français du terme), « elle n'en demeure pas moins implicitement une société, définie par une prééminence et une transcendance de l'ensemble sur les individus qui exigent d'être symboliquement manifestées² ».

Classiquement, la démocratie n'était pas définie comme une procédure, mais bien comme un régime politique, c'est-à-dire avant tout un mode de gouvernement³. Quelle différence cela fait-il ? Si la démocratie est définie comme étant avant tout une procédure, nous la concevons selon une logique du *tout ou rien*. Ou bien les formes prescrites sont respectées, ou bien il y a vice de forme et le résultat est invalide. Ou bien la procédure est valide, donc démocratique, ou bien la démocratie est entièrement absente. Une philosophie du régime politique voit les choses autrement. Elle veut en effet pouvoir parler à la fois du bon fonctionnement du régime et de sa possible *corruption*, c'est-à-dire de ce qui arrive quand les institutions politiques sont toujours en place, mais que l'*esprit* n'en est plus respecté, que la vie politique n'est plus animée par les idéaux et les vertus qui constituent le sens même de ce régime.

Considérer la démocratie comme un régime, écrit Castoriadis, c'est juger qu'elle est « indissociable d'une concep-

1. *Ibid.*, p. 251.

2. *Ibid.*, p. 287.

3. Voir l'essai de Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », dans *La Montée de l'insignifiance* (*op. cit.*).

tion substantive des fins de l'institution politique et d'une vue, et d'une visée, du type d'être humain lui correspondant¹ ». Peut-être un « radical-démocrate » dira-t-il ici que c'était vrai hier, que cela valait pour la démocratie antique (celle d'une société encore close sur son *ethos* collectif), mais que cela ne vaut plus pour nous. Si c'était vrai, il faudrait en conclure que nous avons trouvé le secret de vivre une vie sociale sans vivre en société.

1. *Ibid.*, p. 221. Castoriadis écrit aussi : « il ne peut y avoir de société démocratique sans *paideia* démocratique » (*ibid.*, p. 233).

Note sur le concept pragmatiste de raison

L'article « raison » du *Vocabulaire*¹ d'André Lalande (référence qui reste indispensable pour les philosophes de langue française) oppose utilement deux définitions de la raison. Selon la définition A, la raison est la « faculté de raisonner discursivement », elle est la *raison raisonnante*. Selon la définition B (qualifiée de normative), elle est la « faculté de bien juger, c'est-à-dire de discerner le bien et le mal, le vrai et le faux (et même le beau et le laid) par un sentiment intérieur, spontané et immédiat ». Sont cités Descartes, Bossuet, Malebranche. D'après Lalande, le sens B, qui est le sens moderne, a supplanté le sens A, trop proche de la scolastique, trop étranger aux vues de l'honnête homme². Et, en effet, on reconnaît dans la définition B une expression de l'esprit classique français (c'est-à-dire d'un esprit moderne au sens justement où on l'entendait à l'âge classique) : cette définition est inspirée par un rationalisme de principe, mais elle esquisse aussi une épistémologie du rationnel en donnant un critère *expérientiel* du rationnel, ce qui va rendre possible et même favoriser la réduction psychologiste (je sais ce qui est rationnel en consultant mon sentiment, de sorte que c'est le « consentement de soi à soi », comme dit Pascal, qui donne la règle de nos jugements).

Nous dirions aujourd'hui que le sens B correspond à une philosophie « monologique » ou égocentrique, car c'est à *Ego*, et à

1. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 7^e édition, 1956.

2. Voir *id.*, *La Raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948, p. 5-6.

lui seul, qu'il est donné d'éprouver ou non le sentiment d'évidence ou de consentement face à telle assertion ou à tel projet. En revanche, le sens A requiert une philosophie « dialogique » : la rationalité est définie comme une qualité logique de l'argumentation, donc d'un discours (public et soumis à la critique).

On notera que Peirce, à qui l'on doit la conception pragmatiste d'une raison dialogique, est aussi le philosophe qui a su réévaluer l'héritage de la philosophie dite scolastique. Est-il possible de tirer du concept de raison dialogique une nouvelle philosophie transcendentale ? Autrement dit, peut-on fonder des vérités de raison qui soient significatives en réfléchissant sur les conditions de possibilité d'une activité de communication rationnelle ? Il se trouve que Peirce a eu l'occasion de se moquer des philosophes qui surchargent la raison de divers « présupposés transcendants », entendant par là des conditions que nous devons supposer satisfaites dès lors que nous voulons nous livrer à telle activité cognitive. Il écrit :

Je ne fais pas partie de ces pharmaciens transcendants, comme je les appelle – ils sont très forts pour ce qui est de préparer une facture – qui réclament une quantité de grandes concessions à titre d'indispensables *Voraussetzungen* de la logique [...]. Il peut être indispensable que je possède 500 dollars sur mon compte en banque – parce que j'ai émis des chèques pour ce montant. Mais je n'ai jamais constaté la moindre relation directe entre cette indispensabilité et l'état de mon compte en banque¹.

Le personnage du « pharmacien transcendantal » est une allusion à Argan, le malade imaginaire de Molière, lequel a la faiblesse d'accepter sans examen toutes les demandes qui lui sont présentées comme « nécessaires » en raison de son état de santé. Le mot *Voraussetzung* figure en allemand dans le texte parce que Peirce vise des auteurs allemands. Il se traduit normalement par « présupposition », mais Peirce le rend en anglais

1. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1932, t. II, § 113.

par *big admission* (ce qui évoque le *concedo* d'une dispute scolastique). L'idée générale de ce passage malicieux est donc qu'une saine conception pragmatiste de la logique va diminuer considérablement la quantité des présuppositions d'une activité rationnelle, alors qu'une conception transcendentaliste classique avait tendance à les multiplier abusivement.

Peirce donne ensuite un exemple de la démarche postulative qu'il critique :

Lorsque nous discutons une question controversée, nous espérons qu'il existe à son sujet une vérité susceptible d'être établie, et que la discussion ne va pas continuer pour toujours, sans but. Un transcendentaliste dirait que c'est là une présupposition indispensable : pour toute question intelligible, il existe une réponse susceptible d'être établie¹.

Pourtant, il s'agit seulement d'un désir de notre part. Il est exact que lorsque nous posons une question, c'est en vue d'obtenir une réponse et donc avec l'espoir qu'elle viendra. Nous ne la poserions pas si nous pouvions déjà apercevoir qu'elle ne comporte pas de réponse. Et il en va ainsi des questions théoriques (celles que nous posons pour savoir) comme des questions pratiques. Mais on ne saurait en conclure que toute question intelligible *doit* comporter non seulement la *possibilité* d'une réponse, mais bien « une réponse susceptible d'être établie ».

1. *Ibid.*

Aristote, la justice naturelle et la justice positive*

Nous sommes réunis aujourd'hui pour discuter de l'idée d'un *ordre juridique*. Le rôle qui m'a été dévolu dans notre conférence est d'indiquer ce qu'on peut tirer pour notre sujet des textes célèbres d'Aristote sur la justice naturelle. Je vais donc proposer quelques réflexions sur la page de l'*Éthique à Nicomaque* (livre V, 1134b18 *sq.*) qui oppose la justice selon la nature et la justice selon la convention.

Voici une traduction possible du texte qui va nous occuper :

En fait de juste politique [*dikaion politikon*], il y a le juste naturel [*phusikon*] et le juste conventionnel [*nomikon*]. Est naturel le juste qui a partout le même pouvoir [*tèn autèn dunamin*] et qui ne dépend pas de l'opinion des gens. Est juste par convention la chose dont il est tout d'abord indifférent qu'on la fasse d'une façon ou d'une autre [*outhen diapherei houtôs è allôs*], mais dont ce n'est plus indifférent ensuite lorsqu'on a posé la loi à son sujet. Exemples : qu'il faille payer une rançon d'une mine pour un prisonnier, sacrifier une chèvre et non deux moutons, et plus

* Ce texte reprend les principaux points d'une intervention à une journée d'étude organisée le vendredi 9 mars 2001 à l'institut Michel-Villey (sous la présidence du professeur Stéphane Rials). Le titre en était « Ordre juridique ? ».

généralement tout ce que les législateurs prescrivent pour tel et tel cas particulier.

Il y a fort à parier que cette distinction d'un juste naturel et d'un juste conventionnel sera jugée naïve, voire archaïque, par beaucoup de philosophes contemporains (qu'ils soient ou non eux-mêmes des juristes). Ils feront remarquer :

1. que cette position est tout simplement celle du *jusnaturalisme* – il y aurait des règles naturelles de justice, donc quelque chose comme un droit naturel, au sens d'une législation naturelle, d'un code universel et invariable de prescriptions inscrites dans les choses, précédant et mesurant les règles posées par les hommes ;

2. que l'idée d'un juste qui serait naturel et donc indépendant des décisions humaines est une impossibilité *logique* (en vertu peut-être de la « loi de Hume »).

Aucune de ces deux opinions, me semble-t-il, ne résiste à un examen. Je les discuterai tour à tour.

Premier point : Aristote professe-t-il dans cette page une doctrine de la loi naturelle ?

Le premier point porte sur l'interprétation même de ce texte : faut-il y trouver l'expression d'une doctrine de la *loi naturelle* ? Pour trancher ce point, il convient de se demander sur quoi porte le texte d'Aristote. Est-ce sur les règles juridiques ? N'est-ce pas plutôt sur l'objet de ces règles – objet dans le sens de raison d'être, de la finalité, pas dans le sens d'un objet à connaître –, à savoir sur le juste ? Nous retrouvons ainsi, je crois, le thème de notre journée : le droit (au sens des institutions juridiques) est certainement un ordre normatif spécifique, avec les attributs d'autonomie et de systématisme que requiert l'idée même d'un ordre normatif distinct, mais cela ne dispense pas les normes

juridiques d'avoir à se justifier quant à leur bien-fondé, donc quant à leur justice.

De quoi Aristote nous parle-t-il dans le passage cité ? Pour le déterminer, il faut se demander en premier lieu ce qu'Aristote vise sous la dénomination du *dikaion politikon*. On peut évidemment répondre formellement : il vise le droit de la cité, le « droit civil », au sens littéral du mot. C'est parfaitement exact. Mais cette réponse ne suffit pas à nous éclairer, car il semblera alors que le droit de la cité consiste dans ses lois, ses règles juridiques. Pourtant, Aristote distingue deux espèces de « juste politique », celui qui est tel en vertu de la nature et celui qui est en vertu de la loi. En second lieu, il faut se demander ce qu'Aristote veut dire quand il parle d'une *dunamis* du juste.

Il me semble que la question traitée par Aristote dans ce texte est la suivante : de quoi (= de quelle *dunamis*) une chose qu'il est juste de faire – juste du point de vue propre au « juste politique » – tient-elle sa qualité de justice ? Autrement dit, il n'est pas ici question de la justice des règles, mais de la justice (« civile » ou « politique ») des conduites et des actes, justice qui dépend parfois des règles conventionnelles et parfois de la nature. Telle est du moins la lecture que je vais maintenant défendre.

Beaucoup de commentaires de cette page d'Aristote font comme si le terme *dikaion politikon* désignait les règles juridiques de la cité considérée, de sorte que le *dikaion phusikon* serait l'ensemble des règles de la loi naturelle et le *diakaion nomikon* l'ensemble des règles du droit positif. Aristote viserait donc ici sous l'appellation de *dikaion phusikon* un « droit naturel » au sens de ce que la tradition appelle la *loi naturelle*, c'est-à-dire un ensemble de règles ou de normes dont la validité tiendrait au fait

qu'elles seraient édictées par la nature elle-même¹. Ce droit naturel devrait donc être considéré comme inclus, d'une façon ou d'une autre (peut-être à titre de fondement), dans la législation de la cité.

Mais où trouve-t-on la loi naturelle dans cette page ? Depuis quand *dikaion phusikon* veut-il dire « loi naturelle » ou « règle naturelle » ? On pourrait traduire par « règle naturelle de justice » le *nomos kata phusin*, la loi qui est par nature et non par l'autorité des hommes, qu'évoque Aristote dans la *Rhétorique* (1373b4 *sq.*). Mais ici, où il s'agit expressément du *dikaion phusikon*, cette traduction ne convient pas.

Qu'est-ce qui est désigné dans le livre V de l'*Éthique* comme le « juste politique » ? Aristote l'a expliqué plus haut. Il a distingué deux sens dans lesquels on parle de justice (ou plutôt deux sens dans lesquels les Grecs employaient les mots que nous traduisons par « justice » et « injustice »).

Dans le sens *général*, on se servira du mot « juste » pour faire le portrait moral d'un homme en le disant juste ou injuste. Il ne s'agit pas alors de qualifier tel ou tel de ses actes en particulier, mais de le présenter dans son caractère habituel tel qu'il se manifeste dans ses relations avec autrui. Cette justice correspond pour une part à ce que nous appellerions aujourd'hui la *moralité* de quelqu'un (au sens où on cite des « témoins de moralité »), mais elle ne se réduit pas à un simple respect des règles élémentaires de la vie sociale. En effet, toutes les vertus figurent dans le portrait que fait Aristote de l'« homme juste » (tel que le conçoit le public grec). L'homme juste est au fond

1. C'est bien ainsi que Kelsen comprend le droit naturel : selon lui, la doctrine du droit naturel suppose que « la nature remplirait des fonctions législatives, elle serait le législateur suprême » (*Théorie pure du droit*, trad. H. Thévenaz, Neuchâtel, La Baconnière, 1953, p. 85-86).

l'excellent concitoyen, celui dont on n'a pas à craindre qu'il soit lâche là où nous aurions besoin qu'il soit courageux, ni qu'il soit timoré ou téméraire alors que nous le voudrions ferme, ni qu'il soit dissipé quand nous attendons qu'il se montre à la hauteur de ses responsabilités, et ainsi de suite. Aristote arrive alors à cette explication : la justice prise dans ce sens général est la vertu parfaite (*aretè teleia*), non pas absolument, mais relativement aux autres (1129b20-31).

Le juste s'entend aussi (toujours dans le grec de l'époque d'Aristote) dans un sens *particulier*, et c'est celui qui va se déterminer comme *dikaion politikon*. Sous ce nom de justice, on ne vise plus « le tout de la vertu » (1130a10), autrement dit ces qualités que chacun souhaite trouver chez ses voisins et ses compatriotes, mais quelque chose de plus spécifique. Aristote parle d'une justice particulière ou « partielle » (1130a14-15). C'est elle que visent les gens qui ont un litige à régler et qui se déplacent devant le juge afin que ce dernier trouve la solution. Or qu'est-ce qu'on attend du juge ? Non pas un simple arbitrage qui mette simplement fin au conflit (par exemple par un compromis qui serait de « couper la poire en deux »). Il manquerait à une telle solution pacifique le souci du juste. En fait, on attend du juge qu'il rétablisse ou restaure une *égalité* dans les relations entre les deux parties qui comparaissent au regard d'une division ou d'une répartition entre eux qui s'est faite dans des conditions que l'une au moins des parties juge inégales (1132a20-25).

Cette notion d'égalité ne figure pas dans l'exposé d'Aristote pour donner lieu au développement que beaucoup de lecteurs attendraient : une « théorie de la justice » visant à dégager un critère formel d'une juste division des biens entre les citoyens, et par là le plan d'une « doctrine sociale ». Il n'y a pas véritablement de « théorie de la justice » dans ce livre de l'*Éthique*. Ce que tire Aristote de

cette notion d'égalité est plutôt le principe d'une *philosophie* du droit, au sens d'une réflexion sur les conditions dans lesquelles les conflits humains sont susceptibles de recevoir une *solution de droit*, c'est-à-dire d'être portés devant un juge. La première des conditions est que les parties qui s'opposent aient entre elles un lien de communauté qui rende possible le recours au juge. Le « juste politique », explique Aristote, ne peut se trouver que dans les relations entre des personnes *libres et égales* vivant la sorte de vie commune qu'Aristote appelle *politique*, c'est-à-dire celle qui a pour finalité le bien vivre en commun, ce qui veut dire dans l'indépendance et selon le *nomos* de la cité (1134a25). Toute forme de vie commune ne permet pas de définir un « juste » de ce type : il y faut l'égalité, c'est-à-dire l'indépendance mutuelle des citoyens¹. Par exemple, la vie familiale ne permet pas d'appliquer pleinement l'opposition du juste et de l'injuste au sens de la justice partielle, car les membres de la famille ne sont pas suffisamment séparés les uns des autres pour que leurs rapports puissent être évalués sous l'aspect de la justice. Il n'y a de justice ou d'injustice que dans le rapport à un autre, pas dans le rapport à soi. Or il entre quelque chose de soi dans la personne du parent.

Le « juste politique » est donc à comprendre au sens de la justice partielle, c'est-à-dire de cette sorte de justice dont s'occupe le juge. Or un juge n'est pas chargé de porter un jugement (moral) sur le caractère (sur les vertus personnelles) des personnes qui se présentent à lui pour régler un litige, il doit se prononcer sur leurs actes et leurs rela-

1. Comme le fait remarquer très justement Michel Villey, cette communauté qui, selon Aristote, rend possible la « justice partielle » (autrement dit le droit) n'est pas la *Gemeinschaft* de Ferdinand Tönnies, mais bien sa *Gesellschaft* (voir Michel Villey, *Philosophie du droit*, t. I, Paris, Dalloz, 1982, p. 81. La première section de cet ouvrage est consacrée au livre V de l'*Éthique à Nicomaque* et en donne un commentaire à la fois original et pénétrant).

tions. Il s'agit par exemple de savoir qui a été lésé, et non pas si un homme de bien a causé du tort à un vaurien (1132a2-7).

Par conséquent, dans le passage de l'*Éthique* qui nous intéresse, *ta dikaia* doit se traduire plutôt par les « choses justes », les choses qu'il est juste de faire, et non par les « règles de justice ». La question posée n'est pas celle de la validité des règles juridiques. C'est celle de la justice des choses dont nous disons qu'elles sont justes (ou, le cas échéant, qu'elles sont injustes), à savoir les actions humaines. Il se peut d'ailleurs qu'une action soit dite juste parce qu'elle est conforme à la règle : mais cela n'empêche pas que le qualificatif de juste ou d'injuste s'applique aux choses (faites ou à faire), par exemple payer telle rançon, sacrifier tel animal.

Si le *dikaion* n'est pas la règle de justice, mais la chose juste, il ne saurait s'agir dans notre texte de la « validité » d'une règle, comme on le soutient parfois. Et encore moins d'opposer les « lois de la nature » aux « lois humaines ». Mais alors, qu'est-ce que cette force ou ce pouvoir (*dunamis*) de la chose juste (de ce qui est juste) dont parle Aristote ?

Pour répondre, il convient de se reporter à l'opinion des conventionalistes qu'Aristote cite plus loin. Pour ces derniers, il n'est de justice que positive, et c'est pourquoi elle est variable, alors que la nature est partout la même. Le feu manifeste qu'il a les attributs ou les pouvoirs du feu (il brûle) sans tenir compte des frontières, sans se demander si nous nous trouvons en Perse ou à Athènes¹.

La question du juste naturel est alors de savoir si telle action – offrir une chèvre en sacrifice, payer tel prix pour

1. Une telle conception conventionaliste du juste nous est familière sous la forme frappante que lui donne Pascal quand il parle de la différence que cela fait d'être en deçà ou au-delà des Pyrénées (*Pensées*, Brunschvicg, n° 294).

tel service – aura partout les attributs ou caractères qui sont ceux de l'action juste, ou bien si elle les aura seulement là où la convention humaine aura statué que cette action était juste. On peut donc comprendre ainsi : là où la coutume est d'offrir en sacrifice une chèvre à telle occasion, mon action de mettre à mort deux moutons n'a pas le pouvoir (*dunamis*) de l'acte que nous appelons « offrir un sacrifice » ; de même, lorsque la coutume est de payer une mine pour délivrer le prisonnier, payer moins d'une mine n'a pas le pouvoir de l'acte que nous appelons « payer la rançon ». Autrement dit, mettre à mort deux moutons là où la règle des hommes fixe que c'est une chèvre qu'il fallait immoler ne constitue pas un acte de sacrifice, n'a pas les *conséquences* d'un sacrifice, ne possède pas la *dunamis* propre à la chose juste-à-faire. Dans des cas de ce genre, c'est le *nomos* qui donne à une conduite, en elle-même sans pouvoirs normatifs propres, le pouvoir de modifier le rapport entre les hommes (par exemple de type créancier/débiteur) dans le sens du « juste politique », c'est-à-dire, de façon générale, d'un retour à l'égalité en ce qui concerne l'affaire impliquant les différentes parties.

Que répond Aristote aux conventionalistes ? En fait, sa réponse est contenue dans la manière dont il établit sa distinction des deux sortes de justice. Elle consiste à récuser le critère qu'utilisaient les sophistes pour séparer le naturel du conventionnel. Les conventionalistes de l'Antiquité prenaient pour critère le caractère universel de la *dunamis*. Universel au sens d'invariable : il en est ainsi partout. La puissance du feu est naturelle, car elle est partout la même, alors que la puissance du juste est comme celle de la monnaie, variable d'un pays à l'autre. Or Aristote entend faire valoir un autre critère.

Pour dégager ce critère, nous devons faire comme Aristote et partir du présupposé *qu'il y a des actes que nous qualifions de justes* et dont nous pouvons citer des exemples.

Nous avons un emploi pour l'opposition du juste et de l'injuste : tel est le phénomène dont il faut partir¹. Soit donc un de ces actes justes : par exemple, il est juste à telle occasion d'offrir une chèvre en sacrifice. Premier cas de figure à considérer : cet acte tient sa justice d'un *nomos*, c'est-à-dire d'une loi ou d'une convention humaines. La justice positive ou conventionnelle (d'un acte) se définit à partir de l'idée qu'il y a des conduites en elles-mêmes indifférentes du point de vue du juste (du *dikaion politikon*). Initialement, il n'est pas plus juste qu'injuste d'offrir en sacrifice une chèvre plutôt que deux moutons. C'est entièrement indifférent. Mais la convention humaine (le *nomos*, soit comme coutume, soit comme loi écrite) peut introduire une différence là où, selon la nature, il n'y en a pas. Désormais, il y a une façon de faire la chose qui est juste.

Ainsi, le critère aristotélicien du naturel n'est pas l'universalité. Du reste, on pourrait bien imaginer que certaines conventions humaines soient universelles, que partout la chose juste ait été déterminée de la même façon, mais qu'il en soit ainsi par hasard et non en vertu d'une nécessité anthropologique naturelle. Ce serait le cas si, à la suite de quelque cataclysme, l'humanité était réduite à une seule cité. La justice conventionnelle de cette cité serait alors le seul *nomos* existant sur terre. Mais ce *nomos*, bien qu'universel de fait, n'en serait pas pour autant naturel.

1. « Phénomène » au sens éthique de : chose que l'on dit. Au début du livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote commence son exposé sur la faiblesse de la volonté en disant : posons d'abord les phénomènes, rassemblons les *endoxa*, c'est-à-dire les choses que l'on dit communément sur notre sujet (1145b2-6). Sur les *phainomena* pris au sens de *legomena*, voir l'étude classique de Gwilym E.L. Owen, « Thitenai ta phainomena », *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

Maintenant, dans quel cas un acte sera-t-il juste d'une justice naturelle ? C'est le second cas de figure que notre texte nous invite à considérer. Malheureusement pour nous, Aristote n'en donne pas ici d'exemple. Toutefois, il en fournit un critère, qui n'est pas celui des conventionnalistes. Ce qui marque le naturel et sa puissance universelle, c'est selon lui l'*indépendance* à l'égard des opinions humaines : s'il y a une justice naturelle, elle tient à ceci que l'acte est juste ou non en fonction de ce qu'il est (dans son contexte) et non en fonction des conventions régnantes. Autrement dit, un changement dans l'opinion (et donc dans les conventions et les usages) ne va pas rendre injuste ce qui jusqu'alors était censé être juste. Il s'ensuit qu'on peut concevoir une justice variable selon les circonstances, mais qui existe indépendamment de l'opinion humaine¹. À condition bien entendu que la variation tienne à la différence des circonstances et non à celle des opinions ou des mentalités.

La thèse proprement aristotélicienne n'est donc pas d'opposer le droit positif, *variable* et imparfait, à un droit naturel *immuable*. Elle est d'opposer les choses faites ou à faire dont la justice dépend de nous, de nos conventions, et les choses dont la justice ne dépend nullement de nos conventions. Or c'est cette seconde sorte de justice qui est invoquée lorsqu'on dit : *il faudrait faire une loi* contre telle ou telle sorte de comportement, et cela parce que ce comportement est injuste. On vise alors des comportements que les circonstances rendent injustes ici, mais pas forcément partout et en toutes circonstances. Par exemple, notre usage des ressources naturelles peut *devenir injuste* en raison d'un changement dans les circonstances (et non

1. Voir Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 341-342.

d'un changement dans nos opinions ou nos conventions). Il peut être injuste, voire criminel, d'avoir telle conduite en situation de pénurie (gaspiller l'eau) alors que ce serait indifférent en situation d'abondance. Et l'injustice qu'il y aurait à se conduire ainsi ne dépend en rien de la législation existante. Loin qu'on doive consulter le code pour savoir s'il est permis de gaspiller l'eau en période de sécheresse, le fait est que l'injustice d'un tel comportement ne dépend en rien de ce que dit ou de ce que ne dit pas le code en question. Tout au contraire, nous reprocherons au législateur son incurie s'il ne s'empresse pas de préciser, dans un *nomos*, les conditions d'un usage équitable du bien nécessaire à tous.

Est-ce que cette idée d'une justice tout à la fois naturelle et circonstancielle ouvre une voie philosophique qui mérite d'être explorée ? Non, diront les partisans d'un dualisme *logique* entre les faits et les valeurs, c'est une impasse, comme nous le savons par la « loi de Hume ».

***Second point : y a-t-il une « loi de Hume »
et que dit-elle ?***

Mon second point demandera un examen plus détaillé : il s'agit de savoir si l'idée d'un « juste naturel » ne repose pas sur une erreur logique. Une erreur, nous explique-t-on, qui a été dénoncée pour la première fois par Hume. Il faut donc s'attendre à ce que cette erreur soit subtile et bien difficile à détecter puisque personne n'avait su l'identifier avant que Hume ne la signale à notre attention ! Néanmoins, nous assure-t-on, depuis que cette « loi de Hume » a été énoncée, seuls les auteurs ignorants peuvent encore conclure de l'être au devoir-être. Je ne puis toutefois éviter de mettre les guillemets à l'intitulé de cette prétendue « loi », car Hume lui-même n'a jamais formulé la thèse qu'on lui

attribue sous la forme d'une loi, et il n'est même pas certain qu'il eût pu souscrire à cette thèse, étant donné la façon dont lui-même rend compte de nos devoirs à partir de nos sentiments.

En réalité, on peut montrer assez aisément que la distinction d'Aristote n'enfreint aucune loi logique gouvernant les rapports entre description et prescription. Mais, pour ce faire, il faut se demander quelle est cette vérité logique que la « loi de Hume » est censée énoncer.

Hume écrit dans un texte souvent cité qu'il a relevé plus d'une fois une faute de raisonnement chez divers auteurs de philosophie morale. Dans bien des livres visant à exposer un « système de moralité », explique-t-il, on peut remarquer que l'auteur commence par établir des vérités concernant l'existence de Dieu et les choses humaines. De là, l'auteur prétend tirer directement un code moral. Hume écrit alors :

Puis tout à coup j'ai la surprise de trouver qu'au lieu des copules *est* et *n'est pas* habituelles dans les propositions, je ne rencontre que des propositions où la liaison est établie par *doit* et *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible ; mais il est pourtant de la plus haute importance. En effet, comme ce *doit* et ce *ne doit pas* expriment une nouvelle relation et une nouvelle affirmation, il est nécessaire que celles-ci soient expliquées¹.

Nous avons bien lu : les mots « doit » et « ne doit pas » établissent une liaison (entre des termes) au sein de *propo-*

1. « *When of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible ; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd* » (Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, 1, 1, *op. cit.*, p. 469 ; *Traité de la nature humaine, op. cit.*, p. 585).

sitions. Il est donc indéniable que, dans la philosophie de Hume, une phrase comme « Le malade doit être couché » est bel et bien une proposition au même titre que « Le malade est couché ». La différence entre les deux propositions est uniquement dans la copule liant le même attribut au même sujet : dans un cas, on trouve la copule « est », dans l'autre la copule « doit être ». Il n'est pas question ici de commandements, d'énoncés à l'impératif (lesquels ne sont pas du tout des propositions au sens du logicien, c'est-à-dire des énoncés vrais ou faux selon que les « relations » posées entre le sujet et l'attribut correspondent ou non à ce qu'il en est). L'observation de Hume porte tout entière sur un point qui relève d'une logique de l'indicatif : elle ne dit rien des conditions dans lesquelles on pourrait prétendre fonder un impératif sur une constatation de fait.

Ainsi, Hume instaure un parallèle entre la copule « est » et le verbe « doit », dont il fait une sorte de *copule éthique* (selon l'heureuse expression d'Arthur Prior¹). Les deux mots auraient formellement la même fonction copulative. Dans ce parallèle, certains penseurs ont vu le reflet d'une dichotomie métaphysique entre un royaume des faits (de ce qui existe effectivement) et un royaume des normes (de ce qui serait le cas si seulement telle norme était respectée). Or il n'est pas certain non plus qu'on puisse tirer cette vue métaphysique du seul passage cité ci-dessus.

On pourrait soutenir que ce parallèle des deux copules relève d'une erreur d'optique. Je crois pour ma part qu'on devrait le soutenir pour des raisons grammaticales. En fait, le verbe « doit » (tout comme l'anglais *ought*) n'est pas du tout une copule, c'est-à-dire un outil syntaxique permettant de changer un adjectif en verbe d'état. C'est un verbe

1. Arthur Prior, « The Ethical Copula », *Papers in Logic and Ethics*, *op. cit.*

auxiliaire, lequel suppose un verbe principal. Toutefois, cette objection, si pertinente soit-elle, peut donner l'impression de laisser de côté le point principal de la présente discussion, qui est l'opposition de l'être et du devoir-être comprise comme opposition du factuel et du normatif. Considérons donc, pour les besoins de la discussion, que les mots « doit être » (*ought to be*) constituent logiquement une copule éthique distincte de la copule simple « est ».

La remarque que fait Hume comme en passant porte sur la manière de raisonner de certains moralistes : c'est une remarque logique. Ainsi comprise, cette remarque est parfaitement correcte¹. Soit en effet les deux propositions :

(1) « Pierre *est* à la maison. »

(2) « Pierre *doit être* à la maison. »

Dans la proposition (2), admettons-le, le verbe « doit » (*ought*) fonctionne comme une copule éthique, autrement dit pour signifier que Pierre a le devoir d'être à la maison, et cela qu'il y soit ou qu'il n'y soit pas au moment où nous parlons. En revanche, la proposition (1) a pour condition de vérité le fait que Pierre soit à la maison, et cela sans s'occuper de savoir si sa maison est la place que lui assigne son devoir. Il est impossible de tenir ces propositions pour équivalentes. Aucune logique ne peut reconnaître comme valide un schéma général du type « si *p*, alors *il faut que p* ». Un tel schéma, s'il était valide, autoriserait par exemple les inférences suivantes : s'il est vrai que Pierre est à la maison, alors il faut que Pierre soit à la maison, et s'il n'y est pas, c'est qu'il a l'obligation de ne pas y être.

Le glissement que Hume dit avoir remarqué chez divers auteurs est donc sophistique. Le fait que Pierre soit à la maison n'indique en rien pourquoi il aurait le devoir d'y

1. Voir Alan R. White, *Modal Thinking*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 143-146.

être. Il manque, comme le dit Hume, une *explication* de la « nouvelle relation » posée entre Pierre et sa présence à la maison. Hume ne dit rien ici des conditions de vérité d'une proposition de type (2). Tant qu'on en reste là, rien n'interdit de penser que la proposition « éthique » (2) trouve son explication dans une *troisième* proposition énonçant un *fait* qui suffise à requérir la présence de Pierre chez lui : il m'y a donné rendez-vous, sa famille a besoin de lui, le médecin lui a prescrit de ne pas sortir, etc.

L'observation de Hume est donc justifiée, mais elle est somme toute triviale et ne mérite certainement pas d'être appelée « loi de Hume ». C'est une remarque purement formelle sur l'illégitimité d'un « changement imperceptible » dans l'expression qui permet à l'auteur d'un système de moralité de présenter comme bien fondées (sur diverses vérités rationnelles) des propositions portant sur les devoirs humains. Ce que dit Hume, c'est que le changement de formulation n'est pas purement stylistique et qu'il faudrait, pour le justifier, avancer un principe d'inférence. Or c'est ce que les auteurs visés par lui n'ont pas fait. Sa remarque est purement formelle, car elle ne suppose en rien que (1) soit un énoncé portant sur un fait naturel tandis que (2) porterait sur un devoir qui nous incomberait en vertu du fait constaté par le moyen de (1). Si le glissement insensible d'une forme d'expression (1) à une forme (2) est dénoncé comme invalide, c'est seulement parce qu'on doit distinguer les inférences tautologiques de type « *p*, donc *p* » des inférences instructives de type « *p*, donc *q* ». Pour accepter « Il fait jour, donc il fait jour », je n'ai pas besoin d'établir préalablement le principe « S'il fait jour, il fait jour », car le schéma « si *p*, alors *p* » est valide pour toute interprétation de la lettre « *p* ». En revanche, pour accepter la validité d'une inférence comme « Pierre se promène, donc Pierre doit se promener », il faudrait pouvoir la justifier par un *modus ponens*, donc fournir le

principe d'inférence (« Si Pierre se promène, alors Pierre doit se promener »).

Ainsi, pour autant que Hume fait remarquer que des propositions telles que (1) et (2) ne sont pas équivalentes, sa remarque est exacte, mais ne touche en rien au contraste que l'on cherche ici à faire entre le factuel et le normatif. En particulier, elle ne dit rien encore de la logique particulière du verbe « doit » dans « Pierre doit se promener ». C'est ainsi qu'on pourrait dire tout aussi bien : les deux propositions « Aujourd'hui il pleut à Paris » et « Demain il pleuvra à Paris » sont différentes, de sorte qu'on ne saurait dériver sans plus la seconde de la première. On ne parlera pourtant pas d'une loi logique interdisant de jamais tirer un « sera » d'un « est (à présent) ».

Plusieurs philosophes ont compris la remarque de Hume non comme l'observation logique (élémentaire) dont il vient d'être question, mais plutôt comme une profonde intuition concernant le statut ontologique des normes et des valeurs. Hume aurait découvert, avant les kantien, qu'on ne peut jamais construire un raisonnement dans lequel une proposition en « doit » est censée résulter d'un ensemble de propositions en « est », et cela en vertu d'une dichotomie de principe entre l'être et le devoir-être, le *Sein* et le *Sollen*. C'est ce principe qui mérite le titre de « loi de Hume » (et si cette loi était valide, peu importerait si c'est bien Hume ou un autre qui le premier l'a formulée en tant que loi, telle qu'elle est aujourd'hui citée).

Il convient donc de se demander ce que dit exactement la « loi de Hume » prise en tant que loi et non plus comme simple remarque sur la différence formelle entre une assertion simple et une assertion munie d'une modalité. Or cette loi est en général énoncée de façon égarante et même confusionniste. On lit par exemple dans l'excel-

lent *Vocabulaire* de Lalande à l'article « Normatif » : « De ce qui est on ne saurait sans sophisme conclure à ce qui doit être¹. »

Or c'est justement cette formule qui est sophistique ! Elle confond deux choses qu'il faudrait distinguer :

(a) De ce qu'une chose est (ou est ainsi), je ne saurais conclure que cette chose doit être (ou doit être ainsi).

(b) De ce qu'une chose est, je ne saurais conclure à ce qui doit être.

Le principe (a) est excellent, quoique trivial. De ce que ce vigneron met du sucre dans son vin pour en élever la teneur alcoolique, je ne saurais conclure qu'il doit le faire. De ce que cet ascenseur est en panne (de ce que cette vitre est brisée, cette viande trop cuite), je ne saurais conclure qu'il doit en être ainsi. Mais, encore une fois, le principe (a) ne dit rien de la manière dont nous pourrions « expliquer » les propositions énonçant ce qui doit être, ou leur donner un fondement. Ce principe (a) n'exclut donc nullement qu'on puisse fonder une obligation sur un ensemble d'autres faits (donc sur ce qui existe *par ailleurs*).

Le principe (b), tel qu'il est formulé de façon lapidaire dans le *Vocabulaire* de Lalande, est tout simplement faux, même si l'on peut le sauver en ajoutant diverses précisions qui le privent d'une bonne part de son intérêt. Il est aisé de citer divers contre-exemples. L'objet que j'ai acheté chez le marchand est une voiture, donc il doit avoir un moteur, des roues, des freins, etc. Ou bien : ceci est la chambre d'hôtel que j'ai louée, donc il doit s'y trouver un lit, un lavabo, du savon, des draps.

Lorsqu'on lui oppose de tels contre-exemples, le défenseur de la « loi de Hume » entendue dans le sens (b) est

1. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 691.

conduit à modifier sa formulation de la loi¹. Il s'aperçoit qu'il ne peut plus en rester au parallèle entre *est* et *doit être*. Il lui faut maintenant refuser à un jugement tel que « Ceci est une voiture » le statut d'un énoncé véritablement descriptif. Il dira par exemple que le concept de voiture est « fonctionnel », donc qu'il est déviant par rapport à un terme utilisable dans une description purement factuelle. En effet, le mot « voiture » contient une norme d'évaluation implicite, norme qui vient de nous. Selon ce défenseur de la dichotomie, lorsque nous prétendons tirer des conséquences normatives de l'énoncé « Ceci est une voiture », nous ne ferions qu'exprimer les attentes que nous attachons communément au concept de voiture. Pour formuler plus précisément la « loi de Hume », il faudrait donc restreindre le vocabulaire factuel (ou descriptif) à des mots qui n'auraient aucune portée normative de ce genre. C'est dire l'ampleur de la restriction qu'il convient d'apporter : un vocabulaire purement descriptif devrait s'appliquer aux choses sans rien dire de ce que nous nous attendons à ce qu'elles soient dans nos futures rencontres avec elles.

Nous prions le défenseur de la dichotomie de nous donner des exemples de termes « purement descriptifs ». Il semble d'abord qu'il lui soit facile de répondre : il suffira de mentionner des *faits bruts*. Or la discussion a montré que le vocabulaire des « faits bruts » est impossible à délimiter d'avance tant qu'on conserve un lien du vocabulaire utilisé avec les pratiques humaines². On est donc conduit à dire que *n'importe quel mot* de notre lexique peut être pris soit dans le sens purement descriptif, soit dans le sens

1. Je résume ici pour les besoins de mon exposé une longue discussion qui a donné lieu à une abondante littérature.

2. Voir Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002), ainsi que David Wiggins, *Ethics : Twelve Lectures on the Philosophy of Morality* (*op. cit.*), en particulier la longue note p. 378, n. 19.

mixte. Mais, alors, il se découvre que le principe (b) est devenu tautologique. En effet, une fois amendé, il se borne à dire : *d'une constatation entièrement dépourvue (par hypothèse) de conséquences normatives, on ne peut pas tirer la moindre conséquence normative.*

Hans Kelsen semble souscrire à la loi de Hume dans sa version incontestable (mais triviale) quand il écrit :

Quand un fait est donné dans la réalité naturelle, il ne s'ensuit pas qu'il doive ou ne doive pas exister. Du fait que les gros poissons mangent les petits il n'est pas possible de déduire que leur conduite est bonne ou mauvaise.

Toutefois, la conclusion qu'il en tire dépasse largement la portée de cette remarque puisqu'elle revient à opposer globalement « ce qui est » à « ce qui doit être ». Kelsen poursuit en effet :

Aucun raisonnement logique ne permet de passer de ce qui est à ce qui doit être, de la réalité à la valeur morale ou juridique¹.

On notera que Kelsen ne distingue pas ici entre « Il est bon que les gros poissons mangent les petits » et « Les gros poissons doivent manger les petits », entre une évaluation et l'énoncé d'une obligation². Peut-être n'est-il pas tenu de le faire si ce qui importe dans cette affaire est le fait que, dans un cas comme dans l'autre, nous avons des propositions qui sont énoncées à l'indicatif. À moins, bien sûr, de juger que le verbe « devoir », même à l'indicatif,

1. *Théorie pure du droit*, *op. cit.*, p. 88.

2. Sur les distinctions à faire entre les évaluations, les directives et les jugements pratiques (en première personne), voir les remarques de David Wiggins dans son livre *Needs, Values, Truth*, *op. cit.*, p. 95-96.

comporte un sens prescriptif et qu'il doit s'interpréter comme un impératif. Mais c'est alors à une autre version de la loi de Hume que nous avons affaire, une version qui, cette fois, n'a plus aucun rapport avec le texte du *Traité de la nature humaine* cité ci-dessus. C'est la thèse selon laquelle on ne peut tirer un impératif (le commandement « Mangez les petits poissons ! » adressé par on ne sait qui aux gros poissons) d'un indicatif (« Les gros poissons mangent les petits poissons »). C'est, si l'on veut, la loi de Hume dans la version de Poincaré¹.

Faut-il voir dans l'indicatif normatif (« Les gros poissons doivent manger les petits ») un authentique indicatif ou un impératif déguisé ? La portée de ce point va apparaître en considérant un exemple. Soit l'énoncé suivant, qui se présente du point de vue logique comme une disjonction entre deux propositions : « Ou bien M. Martin habite dans la circonscription électorale, ou bien M. Martin n'est pas éligible. » En qualifiant cet énoncé de disjonction entre deux propositions, nous adoptons une analyse logique : l'ensemble est vrai si une des deux propositions qui le composent est vraie. Les deux composantes sont donc des propositions factuelles, elles portent sur des faits à constater. D'un côté, un fait purement matériel : M. Martin possède-t-il sa résidence principale dans la circonscription ? Et, de l'autre, un fait normatif (un fait qui, dans cet exemple, serait créé par le code électoral et non par la physique des choses) : M. Martin n'a pas la possibilité juridique de faire acte de candidature à cette élection.

M. Martin peut-il se porter candidat ? Du point de vue logique que nous avons adopté en interprétant « M. Martin

1. « Si les prémisses d'un syllogisme sont toutes deux à l'indicatif, la conclusion sera également à l'indicatif. Pour que la conclusion pût être mise à l'impératif, il faudrait que l'une des prémisses au moins fût elle-même à l'impératif » (Henri Poincaré, *Dernières Pensées*, Paris, Flammarion, 1913, p. 225).

n'est pas éligible » comme une proposition, l'important est de savoir si la chose est vraie ou pas, et il nous importe peu que ce soit vrai en vertu de la nature physique des choses (fait naturel) ou en vertu de la réglementation (fait normatif).

En revanche, si nous posons que les énoncés comportant un verbe auxiliaire déontique sont des *impératifs* déguisés en indicatifs, et qu'ils ont la valeur logique d'une prescription, alors ces énoncés relèvent d'une logique des impératifs. De fait, contrairement à ce qui a été parfois soutenu, il existe une telle logique. Elle gouverne en particulier la disjonction des impératifs, comme on voit dans cet exemple : « Ou bien abstiens-toi de fumer ou bien quitte cette pièce. » Pour satisfaire le commandement énoncé sous forme disjonctive, il suffit de donner satisfaction à l'un des deux membres de la disjonction. Dans notre exemple électoral, la seconde partie de l'énoncé sera : « Ne sois pas candidat. » Mais, pour que la seconde partie de l'énoncé global soit un impératif, il faut que l'ensemble de la disjonction soit à l'impératif, et par conséquent il faut que le premier membre de la disjonction soit lui aussi un impératif déguisé. On aura donc finalement : « Fais de cette circonscription celle de ta résidence principale, ou bien alors renonce à être candidat dans la circonscription. » En revanche, dès lors qu'on accepte le caractère descriptif de « M. Martin habite dans la circonscription » et qu'on accepte le caractère disjonctif de l'ensemble « Ou bien M. Martin habite dans la circonscription électorale, ou bien M. Martin n'est pas éligible », on a déjà accepté le caractère descriptif ou factuel du second membre de la disjonction, celui qui énonce le fait normatif (« M. Martin n'est pas éligible »).

Ce qui est impossible, c'est de chercher à couper la poire en deux et de prétendre que la disjonction pourrait avoir une partie « descriptive », « indicative » et une partie

« prescriptive », « impérative »¹. C'est pour le coup qu'on ferait l'erreur logique de mélanger des genres de discours qu'Aristote déjà nous invitait à distinguer : le discours qu'une contradiction rend faux (discours descriptif) et le discours qui n'est ni vrai ni faux. Toutefois, un discours peut être contradictoire sans être pour autant descriptif : c'est le cas d'un discours prescriptif qu'une contradiction rend inexécutable. J'en arrive ainsi à cette conclusion : lorsqu'on cherche à extraire le sens des diverses versions de ce qui nous est présenté comme la « loi de Hume », on trouve en fin de compte l'opposition entre le discours descriptif (qui ne peut manquer d'être vrai ou faux) et le discours directif (qui doit être évalué comme correctement exécuté ou non). Ou plutôt, pour être exact, l'opposition d'un usage descriptif d'un énoncé quelconque et d'un usage pratique de ce même énoncé. En effet, le même énoncé peut être utilisé de l'une et l'autre façon, à la manière d'une image « représentant un boxeur dans une certaine position de combat » dont on peut se servir de deux façons, soit pour illustrer un récit indiquant comment le boxeur s'était placé pendant une rencontre (usage descriptif), soit pour montrer à des élèves la bonne posture à prendre lors de leur prochain match (usage directif)². Mais ce contraste du descriptif et du directif est une simple reformulation de la bonne vieille opposition entre le *théorique* et le *pratique*. Si nous produisons un énoncé, nous pouvons en faire l'un ou l'autre usage (étant entendu qu'il y a aussi d'autres possibilités en dehors de cette dualité),

1. Sur ce point, voir l'article très éclairant de Peter Geach, « Kinds of Statement », in Cora Diamond et Jenny Teichman (dir.), *Intention & Intentionality : Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, Brighton, The Harvester Press, 1979.

2. Cet exemple est celui que donne Wittgenstein dans une note non numérotée des *Recherches philosophiques*, insérée entre les paragraphes 22 et 23 dans la traduction française (*op. cit.*, p. 39).

mais certainement pas produire une description qui serait en même temps une directive, ni produire une directive qui aurait en même temps une valeur descriptive à l'égard de la réalité déjà existante hors de nous.

Or c'est cette distinction (profondément aristotélicienne) d'un discours *descriptif* (« théorique ») et d'un discours *directif* (« pratique ») qui nous permettra de comprendre en quoi la notion d'un « juste naturel » mentionnée dans l'*Éthique à Nicomaque* ne constitue nullement le monstre logique que ne peuvent manquer d'y voir ceux qui s'en tiennent à la version lapidaire (métaphysique) de l'opposition entre « est » et « doit être ».

En quoi le juste naturel se distingue-t-il du juste conventionnel ? Dans notre texte, Aristote ne parle pas de la nature pour nous inviter à dériver le droit des inclinations et des aversions qu'un homme tient de sa nature humaine individuelle (comme le feront les stoïciens). Il ne nous invite pas non plus à admirer l'ordre cosmique et à y chercher une « loi naturelle ». Dans ce passage, il qualifie de *naturel* le mode d'être de ce qui est indépendant de notre opinion (*dokein*) et de notre décision (*tithènai*).

Est-ce que le « naturel » dont il s'agit ici est une sorte d'*objectivité* ? Y aurait-il un juste objectif qu'on opposerait au juste qui dépend de nous (et par là « subjectif ») ? Mieux vaut éviter ce terme « objectivité », toujours difficile à manier¹, ne serait-ce que parce qu'on ne sait jamais si c'est à la réalité d'être objective (plutôt qu'apparente) ou si c'est à la représentation de viser à l'être (en se conformant à la réalité pour la faire connaître).

1. La notion d'objectivité est source de confusion, comme on va le constater plus loin avec la notion de « norme objective ». On ne sait jamais si le statut objectif qu'elle nous invite à concevoir est celui de l'objet intentionnel ou de la chose, de la *res extra me*, pour parler comme Descartes dans la 3^e Méditation (A.T., VII, 35).

Plutôt que de parler d'objectivité, il est plus éclairant de faire comme Aristote et de raisonner en termes d'*antériorité*. Avant que la convention n'ait fixé une manière de faire, il n'était pas plus juste qu'injuste de procéder d'une façon plutôt que d'une autre.

On peut introduire la considération de l'avant et de l'après dans le style du logicien Arthur Prior¹. Plus d'une fois, Prior a souligné qu'on gagnait, en matière de logique *modale* comme en matière de logique *intentionnelle* (celle des « objets de pensée »), à introduire la dimension du temps et à demander *depuis quand* une chose était possible, ou vraie, ou obligatoire. Ce précepte de Prior s'applique tout particulièrement à l'élucidation de la différence entre les deux directions d'ajustement à la réalité : celle d'un discours utilisé dans une fin descriptive (« théorique ») et celle d'un discours utilisé dans une fin directive (« pratique »).

Soit donc à expliquer le rapport du discours descriptif à la réalité qu'il entend décrire. Ce n'est certainement pas *parce que* je dis que la porte est ouverte qu'elle est ouverte. Pour expliquer le rapport ou, comme on dit aujourd'hui, la direction d'ajustement qu'exprime ce « parce que », on pourra poser deux questions chronologiques :

(I) *Depuis quand* est-il vrai de dire que la porte est ouverte ?

(II) *Depuis quand* la porte est-elle ouverte ?

Pour répondre à la question (I), il faut connaître la réponse à la question (II). En effet, il devient vrai que la porte est ouverte à partir du moment où quelqu'un a ouvert cette porte, pas à partir du moment où quelqu'un affirme qu'elle est ouverte. De façon générale, lorsque nous parlons sur

1. Arthur Prior, *Objects of Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 5-6.

le mode descriptif gouverné par l'opposition du vrai et du faux (de l'être et du non-être), nous séparons strictement l'*histoire de la chose* et celle du *discours sur la chose*.

L'idée d'une direction d'ajustement qui impose au discours de se conformer à la chose peut donc être expliquée ainsi dans notre exemple :

(I') Il *est devenu vrai* de dire que la porte est ouverte depuis qu'elle a été ouverte (et non depuis que cela a été dit).

(I'') Il *aurait été vrai* de dire que la porte est ouverte même si personne ne l'avait remarqué et ne l'avait dit.

Comparons maintenant la logique du fait ou du vrai à la logique de l'interdit ou de l'obligation. On distinguera cette fois les trois interrogations suivantes :

(I) Depuis quand *est-il vrai* de dire que la porte est ouverte ?

Comme on vient de le voir, la réponse est que la chose n'est pas devenue vraie depuis qu'elle a été jugée telle et énoncée, elle est devenue vraie quand on a ouvert la porte.

(III) Depuis quand *est-il interdit* d'ouvrir la porte ?

Réponse : c'est interdit depuis que l'autorité l'a interdit. Donc : c'est interdit depuis qu'il a été dit, par une autorité compétente, que c'était interdit.

Mais on ne saurait en rester là. Le problème de savoir s'il faut fermer la porte ne se réduit pas à celui de savoir s'il est interdit de l'ouvrir. On peut donc demander aussi :

(IV) Depuis quand *est-il mauvais* (c'est-à-dire, selon les situations et les circonstances, dangereux, inamical, lâche, arrogant, dispendieux, malhonnête, etc.) d'ouvrir la porte ?

Ou encore : depuis quand est-il devenu nécessaire (ou du moins opportun, bien avisé) d'interdire d'ouvrir la porte ? (Non pas : depuis quand a-t-on su que c'était mauvais, mais bien : depuis quand est-il devenu souhaitable qu'il y ait interdiction ?) Réponse : cela dépend des circonstances. Nous avons déjà reconnu l'une des circonstances qui pouvait justifier un jugement pratique tel que « Il ne faut pas

ouvrir la porte ». La chose était en elle-même indifférente, mais il y a maintenant une loi qui l'interdit. Il serait donc illégal de le faire. Cette raison de ne pas ouvrir la porte vaut évidemment ce que vaut, dans le contexte particulier où nous nous trouvons, la considération du règlement en vigueur. Non pas la seule considération de sa validité (point de vue de la légitimité), mais celle de l'importance qu'il y a ici à s'y conformer dans le cas présent. Mais que peuvent être les autres circonstances ?

Montesquieu écrit : *une chose n'est pas juste parce qu'elle est loi, mais elle doit être loi parce qu'elle est juste*¹. Il est clair que sa thèse doit être qualifiée, car nous devons tenir compte du « juste conventionnel », c'est-à-dire précisément du cas où une chose est juste pour la seule raison qu'elle est loi. Reste que nous avons aussi à rendre compte de la situation inverse, celle dans laquelle une chose doit être loi parce qu'elle est juste. Cette situation se présente notamment lors de l'examen d'un *projet de loi*. Le législateur se demande : cette chose doit-elle être loi ? Une réponse possible est qu'elle doit l'être *parce qu'elle est juste*.

J'illustrerai par deux exemples ces possibilités qui s'offrent à une autorité législatrice : rendre une chose juste en faisant une loi, faire d'une chose juste une loi.

Une autorité municipale doit gérer les baignades sur les deux plages A et B. Voici un premier scénario. On manque de personnel pour assurer la surveillance des baignades simultanément sur les deux plages A et B. Il n'y a des surveillants en nombre suffisant que pour une plage à la fois. L'autorité publie le communiqué suivant :

Pour des raisons de sécurité, l'autorité a décidé qu'il est désormais interdit de se baigner sur la plage A les jours pairs et sur la plage B les jours impairs.

1. Montesquieu, *Mes pensées* (n° 1906), *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, « L'Intégrale », 1964, p. 1044.

L'autorité aurait pu évidemment décider, à l'inverse, qu'on se baignerait sur la plage A les jours pairs et sur la plage B les jours impairs.

Voici maintenant un deuxième scénario. La plage A est sûre : on peut s'y baigner sans danger. En revanche, la plage B est dangereuse (requins, méduses). L'autorité publie le communiqué suivant :

Pour des raisons de sécurité, l'autorité a décidé qu'il est interdit de se baigner sur la plage B.

Dans ce dernier cas, on n'a aucune peine à distinguer le fait de l'interdiction et les raisons de l'interdiction. Ces raisons étaient valides avant même que l'autorité n'en tire la conclusion qu'il fallait interdire la baignade. Supposons que l'arrêté interdisant les bains de mer à la plage B n'ait pas été pris. On pourrait dire au baigneur imprudent : il est de notoriété publique que cette plage est dangereuse. Vous auriez dû éviter de vous baigner (sans qu'on ait besoin de vous l'interdire). Et on pourrait dire à l'autorité : il vous incombait de prendre un arrêté interdisant la baignade, vous avez failli à vos responsabilités.

Maintenant, il reste à imaginer un scénario dans lequel l'autorité *doit* légiférer en rendant juste une chose qui était déjà juste avant d'être prescrite.

On pourrait se figurer la situation suivante. L'arrêté municipal interdisant de se baigner sur la plage B a créé une situation de tension dans la ville. Il se trouve en effet que la plage A est beaucoup plus petite que la plage B, laquelle était surtout fréquentée par la population du quartier B. Cette population se plaint de ce que la plage A est prise d'assaut dès le matin par les riverains, de sorte que les gens qui viennent de plus loin ont désormais les plus grandes peines à jouir de la mer. Que vaut cette réclamation ? Il appartient maintenant à l'autorité municipale d'apprécier si les mesures de sécurité qu'elle a prises (et qu'elle a eu raison de prendre) n'ont pas créé une situation

qu'on peut qualifier d'injuste. Lui faut-il prendre de nouvelles mesures en vue d'assurer un égal accès de tous à la plage publique ? Y a-t-il ici une chose juste qui puisse ou doive devenir loi ? Si c'est le cas, on pourra parler d'une chose possédant ce qu'Aristote appelle une « justice naturelle », dès lors qu'elle ne dépendrait pas de notre convention arbitraire, mais d'un ensemble de faits qu'il s'agit d'apprécier.

On objectera peut-être qu'apprécier, c'est évaluer, donc poser une norme, donc prescrire une conduite (à l'impératif). Derrière la *justice de la chose*, on devrait donc retrouver la volonté humaine qui *rend juste* telle ou telle chose, en elle-même indifférente. On ajoutera peut-être qu'une évaluation vise à vous donner une raison de choisir une conduite particulière plutôt qu'une autre. Une évaluation prétend vous guider dans votre conduite, elle a un rôle normatif. C'est pourquoi on peut l'exprimer à l'impératif.

Assimiler l'évaluation à une forme de prescription a pour conséquence qu'on doit tenir toute justice pour conventionnelle ou positive. Il reviendrait en fin de compte à l'autorité non seulement de faire la loi (comme il va de soi), mais de faire la justice ou plus généralement le bien-fondé de la loi.

L'apologue des deux plages permet de montrer le point où cette théorie tourne au paradoxe. Si nous devons nous y tenir, nous devrions pouvoir traduire toute évaluation dans un impératif. Mais comment traduira-t-on l'évaluation que nous faisons du baigneur imprudent, celui qui s'est baigné sur la plage dangereuse alors que ce n'était pas encore interdit ? Nous lui disons en effet : vous auriez dû éviter de vous baigner avant même qu'on ne vous interdise de le faire. Comment fera-t-on passer ce jugement du mode indicatif au mode impératif ?

De nouveau, c'est en suivant le précepte d'Arthur Prior que nous pouvons indiquer ce qui rend impossible l'assimilation de *toute* évaluation à une prescription. Il suffit d'introduire la dimension du temps pour montrer que toute évaluation ne peut pas être un impératif déguisé en indicatif. Prior nous invite à comparer des propositions incontestablement factuelles portant sur le passé et des évaluations portant sur le passé. Dans les deux cas, on observera que notre discours obéit à la logique des propositions descriptives.

Par exemple, la proposition « Le soleil est chaud » est bel et bien une proposition factuelle, un énoncé dont la direction d'ajustement impose au discours de se conformer à la chose. On peut en effet poser l'indépendance du fait (de la chose) à l'égard du discours en expliquant : que le soleil soit chaud, cela était vrai avant même que quelqu'un le dise (pour la première fois) et cela aurait été vrai même si personne ne l'avait dit¹.

Soit maintenant un énoncé directif à l'impératif : « Ferme la porte ! » Il est bien connu que le même commandement peut être communiqué sous d'autres formes ayant la même force. On peut me dire « Tu dois maintenant fermer la porte ». Ou même, dans le style abrégé du personnel de cabine des avions : « La porte est fermée. » Ces divers énoncés ont la logique d'une directive parce que leur direction d'ajustement à la réalité est à l'inverse de celle d'une description. Si la porte à fermer est ouverte, il faut corriger ce fait en fermant la porte. Ici, la réalité ne manifeste pas son indépendance à l'égard de notre discours en nous imposant de corriger nos erreurs de description : elle le fait en se permettant souvent de contredire nos plans et nos directives, ce qui nous contraint d'intervenir dans le cours des choses pour ajuster le monde à notre discours

1. Arthur Prior, *Objects of Thought*, *op. cit.*, p. 68-69.

pratique. Notre discours directif n'a donc pas à se conformer à une « réalité normative » qui serait quelque chose comme une « norme objective », à une directive qui serait à exécuter indépendamment de nous.

Comme l'écrit Prior, il est difficile de comprendre ce que serait une *norme objective*, si l'on entend par une « norme » (comme il le fait) un commandement. Sous ce nom de « commandement objectif », on cherche à poser un équivalent, pour les impératifs, de cette réalité factuelle qu'on invoque dans le cas des propositions à l'indicatif. « *C'est un fait* que le soleil est chaud » : parler ainsi est une manière de souligner que le soleil ne devient pas chaud le jour où il est dit qu'il l'est, mais qu'il l'était déjà avant notre discours. S'il y avait une norme objective, au sens d'un commandement en soi, il faudrait donc concevoir un commandement (un impératif) auquel nous sommes tenus d'obéir *avant même* qu'il n'ait été donné, ou encore une loi à laquelle il faudrait se conformer avant même qu'elle n'ait été promulguée.

L'incohérence de la notion d'un « commandement objectif » ou d'une « loi » qui est en vigueur en l'absence d'un acte législatif est le résultat d'un effort mal inspiré pour calquer la logique des directives sur celle des descriptions.

Supposons maintenant qu'une évaluation (que *toute* évaluation) soit une prescription déguisée. Il s'ensuit qu'on doit toujours être en mesure de traduire l'évaluation sous la forme d'une directive à l'impératif. Comment procéder lorsqu'il s'agit d'apprécier la conduite passée de quelqu'un ? Soit le jugement (à l'indicatif) : « Vous auriez dû fermer la porte. » Porter ce jugement, ce serait, dans la présente hypothèse, émettre un impératif. Pourtant, un impératif détermine une chose à faire. La question est donc de savoir ce que doit faire le destinataire d'une directive qui lui parle de son passé. Comment exécuter un ordre de modifier le

passé : « Vous avez l'obligation (maintenant) d'avoir fermé (hier) la porte¹ » ?

En réalité, l'impératif au passé est privé de sens. Si nous devons lui en trouver un, ce serait celui d'une manière ironique de reprocher à quelqu'un de ne pas avoir fait de lui-même ce qu'il aurait dû faire. On dirait aujourd'hui à l'imprudent qui hier a cru pouvoir se baigner sur la plage B parce que ce n'était pas encore interdit et qui a failli se noyer : *veuillez ne pas vous être baigné hier*² !

*
* *

Mon objet dans cet exposé était d'examiner les difficultés qui nous retiennent d'accepter la notion d'un juste « par nature » dans son opposition à celle d'un juste par convention. Il s'agissait avant tout de s'entendre sur la traduction du terme qu'utilise Aristote : que faut-il entendre par le *dikaion phusikon* ?

Si un « juste naturel » doit vouloir dire une *règle* de justice qui serait fournie par la nature, donc quelque chose comme une loi (morale) naturelle, on comprend les résistances que suscite une telle notion. Un tel « juste naturel » serait comme la « norme objective » de Prior : quelque chose comme un commandement qui était exécutoire avant même d'avoir été communiqué et même peut-être avant d'avoir été conçu par son auteur. Contre une telle notion, les objections classiques contre l'idée d'un code naturel apparaissent justifiées. La thèse philosophique « Il y a des

1. *Ibid.*, p. 69.

2. Prior (*ibid.*, p. 70) observe que certains auteurs ne reculent pas devant le paradoxe d'un impératif portant sur nos conduites passées. Et, en effet, Richard M. Hare assume cette conséquence de son prescriptivisme et nous invite à surmonter notre aversion pour le passé de l'impératif (dans son livre *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952, p. 192).

normes objectives » est paradoxale si nous entendons par « norme » des règles de conduite, c'est-à-dire des formules directives qui doivent être communiquées au sujet chargé de les exécuter pour être exécutoires. Des commandements objectifs seraient des créatures aussi bizarres que des commandements secrets, je veux dire des commandements que les destinataires ne seraient pas autorisés à connaître. Parler de « normes objectives » (prises en ce sens), ce serait supposer que les directives fixant la conduite à suivre puissent être déjà données avant même d'avoir été énoncées par les directeurs. Comme l'écrit Kelsen¹, on ne peut pas concevoir un *impératif* sans un *imperator*, et c'est pourtant ce que la notion d'une « norme objective » (au sens d'un « commandement objectif ») nous demande de faire, puisque la norme devrait précéder sa position par l'*imperator*, exactement comme les faits précèdent le discours descriptif sur la chose.

Il convient donc d'accepter quelque chose de ce qui est avancé sous le nom de « loi de Hume », à savoir l'hétérogénéité de l'usage théorique (descriptif) et de l'usage pratique (directif) du langage.

J'ai essayé de montrer que le texte d'Aristote n'invoquait nullement une nature législatrice, mais qu'il portait sur la cause formelle de la justice d'un acte juste. Il y a, selon lui, deux causes possibles : le *nomos* et la *phusis*. Or le positiviste doit assumer les conséquences de sa thèse selon laquelle toute la justice de nos actes est conventionnelle. La conséquence est qu'un législateur ne peut plus délibérer sur la manière d'assurer la justice par la loi. Pourtant, on ne conçoit pas qu'un législateur renonce à se demander quel est, des divers projets de loi sur une matière donnée, celui qui est juste (ou le plus juste). La notion d'un juste naturel est alors une thèse sur les raisons d'adopter

1. Voir Hans Kelsen, *Théorie générale des normes*, op. cit., p. 4.

telle directive ou telle norme plutôt qu'une autre. Toute justice ne peut pas être conventionnelle, car il arrive que nous découvriions, en examinant une situation d'un point de vue pratique, celui d'un bien humain qui vaut qu'on agisse, que les directives à fixer sont déjà déterminées. C'est alors que s'applique le mot de Montesquieu : une chose doit être loi parce qu'elle est juste. Et parmi les raisons que peut avoir une autorité de poser telle ou telle loi, rien n'interdit de mentionner des raisons de justice. Tel est, me semble-t-il, le sens du *dikaion phusikon* d'Aristote.

L'impossible et l'interdit*

Les deux notions qui composent mon titre relèvent du logicien à des titres différents. La notion de l'impossible, de ce qui *ne peut pas être* ou de ce qui *ne peut pas se faire*, appartient à la logique modale. La notion d'interdit, quant à elle, trouve sa place dans un chapitre spécial de cette logique modale, chapitre consacré à ce qu'on appelle aujourd'hui logique déontique, ou logique des obligations. Si une autorité prend la peine d'interdire une chose, c'est évidemment parce qu'elle considère qu'il n'est pas impossible de faire cette chose, d'où la nécessité d'empêcher qu'elle ne se fasse par une prohibition. La logique des obligations (et des interdits) présuppose donc la logique des possibilités (et des impossibilités).

Mais, tout d'abord, qu'est-ce qui constitue formellement le point de vue logique ? Je prendrai ici le mot au sens d'une étude du discours commandée par la notion de contradiction entre le oui et le non. Le logicien nous aide à déterminer s'il y a ou non une contradiction entre les différentes parties d'un discours. La contradiction peut être flagrante (de forme « *p* et *non-p* ») ou bien elle peut être latente et ne se révéler qu'à l'analyse.

* Texte d'une intervention à la journée d'étude « L'institutionnel et le symbolique » (14 décembre 2000) organisée à l'École des hautes études en sciences sociales à l'initiative d'Irène Théry.

Tout discours se prête-t-il à l'analyse logique ? Tout le monde admet qu'il existe une logique du discours descriptif : si, partant de propositions vraies à titre de prémisses, je parviens à une conclusion fautive, c'est que j'ai appliqué un schéma d'inférence qui est logiquement invalide. L'usage des logiciens est d'appeler *proposition* toute unité de discours susceptible d'être vraie ou fautive.

La question a été posée de savoir s'il existe quelque chose comme une logique du commandement, une logique des impératifs, comme il y en a une pour les phrases à l'indicatif. Hans Kelsen l'a nié, mais c'est parce qu'il a décidé que le parallèle à faire était entre la *vérité* des propositions et la *validité* des commandements. Et, en effet, comme Kelsen le rappelle, il peut arriver qu'un officier reçoive deux commandements parfaitement valides parce que provenant d'autorités habilitées à lui donner des ordres : l'un lui disant de faire telle chose, l'autre de ne pas la faire¹. Le fait que l'ordre de faire telle chose soit valide ne suffit pas à autoriser notre officier à écarter sans plus (comme invalide) le second ordre qui commande de ne pas la faire (ni, inversement, à juger que le second ordre annule le premier). En revanche, le fait qu'une proposition soit vraie suffit à exclure sa négation comme erronée.

Mais ce qui importe pour décider s'il y a une logique du discours prescriptif n'est pas la question de l'autorité de son auteur, ni celle de sa validité normative, c'est celle de l'exécution. C'est pourquoi on préfère souvent parler de *directives* que d'*impératifs*. On se libère ainsi de différentes suggestions (quant aux relations d'autorité entre les agents concernés) qui sont étrangères à ce qui doit ici nous intéresser, le conflit logique dans ce qui est demandé au destinataire.

1. Hans Kelsen, *Théorie générale des normes*, op. cit., p. 528-529.

Deux directives peuvent-elles se contredire ? Certainement ! Pour l'apercevoir, il suffit de remarquer avec Wittgenstein que toute description d'une situation peut être utilisée à des fins pratiques comme un mode d'emploi¹. Par exemple, le même diagramme peut servir à l'architecte pour construire le bâtiment et, une fois qu'il est construit, au visiteur pour en connaître la disposition interne. Or il se peut qu'une carte donnant le plan du bâtiment en contredise une autre : auquel cas il faut que l'une des deux cartes (au moins) soit erronée. Mais cela veut dire que deux plans indiquant comment construire le bâtiment peuvent se contredire : on ne peut pas exécuter l'un sans renoncer à faire quelque chose de ce que demande l'autre.

Le discours descriptif et le discours directif sont *hétérogènes*, comme on peut le faire ressortir par les observations suivantes :

(a) Toute *description* peut être contredite par une autre *description*.

(b) Toute *directive* peut être contredite par une autre *directive*. (Peu importe de qui vient la directive. Les autorités peuvent émettre des directives contradictoires, que ce soit par ineptie bureaucratique ou pour éprouver la patience de leurs subordonnés.)

(c) Une *description* ne peut pas être contredite par une *directive*. (« La porte est fermée » n'est pas contredit par « Ouvrez la porte ! »)

1. Ludwig Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 14. Voir aussi ce propos rapporté par Waismann : « En un sens, les règles sont des propositions énonciatives [*Aussagen*] : "Tu peux faire ceci et cela." Là où l'on a des règles, on peut toujours en tirer des descriptions ayant la même multiplicité [logique], comme par exemple aux échecs quand on décrit comment les gens jouent. C'est pourquoi des règles peuvent se contredire, si les propositions énonciatives correspondantes se contredisent » (*Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, *op. cit.*, p. 128).

(d) Une *directive* ne peut pas être contredite par une *description*. (« Ouvrez la porte ! » n'est pas contredit par « La porte est fermée », ni d'ailleurs par « La porte est ouverte », même si dans ce cas la directive peut sembler oiseuse.)

Puisqu'il y a une application pertinente du concept de *contradiction* aux énoncés directifs, il y a bien une logique des directives, parallèle à la logique des descriptions.

On présente en général ainsi la différence entre l'impossible et l'interdit :

(1) *S'il est impossible que Napoléon soit parmi nous, alors Napoléon n'est pas parmi nous.*

(2) *S'il est interdit que Napoléon soit parmi nous, alors, s'il se trouve que Napoléon est parmi nous, il l'est en infraction à l'interdit.*

De l'impossible au non-être, la conséquence est bonne. En revanche, la connaissance de l'interdit ne détermine en rien ce qu'il en est en fait. Pour cette raison, on tend à appeler « purement factuelle » la description d'une situation qui peut se révéler aussi bien conforme à nos directives qu'en conflit avec elles. Une description purement factuelle ne dit pas si c'est à bon droit que les choses sont comme elles sont.

Le même contraste peut être présenté dans l'autre sens :

(3) *Si Napoléon est parmi nous, c'est qu'il est possible à Napoléon d'être parmi nous.*

(4) *Si Napoléon est parmi nous (fait), cela ne veut pas dire encore qu'il puisse y être (qu'il puisse y être au sens déontique d'être autorisé à y être).*

L'indicatif juridique

Problème : comme tous les auteurs le signalent, on ne peut se contenter d'un test linguistique pour savoir si une phrase est utilisée, dans une interlocution, comme un moyen

de communiquer un élément d'information, donc comme une *description*, ou comme un moyen de communiquer une *directive*.

Les juristes font parfois remarquer aux philosophes du droit que les codes juridiques (à la différence du Décalogue) s'expriment plus volontiers à l'indicatif qu'à l'impératif¹. Les philosophes ne réagissent pas de la même manière à ce fait indéniable. Certains d'entre eux estiment qu'il serait désirable de traduire cet « indicatif juridique » dans un impératif pour faire ressortir ce qui est, du moins selon eux, la véritable logique d'un code. D'autres philosophes estiment qu'il faut accepter ce fait. Ils ne voient pas pourquoi la philosophie du droit devrait rejeter la pratique courante des hommes de l'art et leur apprendre leur métier. Ce serait là donner dans un travers philosophique détestable : au lieu de décrire une pratique bien établie et en faire ressortir le sens immanent, on prétend faire valoir, contre les intéressés, les exigences d'une image fixée par ailleurs de l'essence du droit.

Cette prétention me semble naïve. Il s'ensuit que notre travail doit être de comprendre ce que signifie l'indicatif juridique plutôt que de l'éliminer.

Comme on vient de le voir, un indicatif ne peut pas entrer en conflit avec un impératif. En revanche, un indicatif purement factuel peut entrer en conflit avec un indicatif déontique ou normatif. Ainsi, les deux énoncés ci-dessous concernant un certain monsieur N. sont descriptifs² :

1. Voir par exemple Michel Villey, « De l'indicatif juridique », texte repris dans son livre *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris, Dalloz, 1976 ; Jean-Louis Gardies, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972, p. 28-32.

2. J'adapte à la présente discussion un argument d'Arthur Prior dans son essai « The Autonomy of Ethics » (repris dans ses *Papers on Logic and Ethics*, *op. cit.*).

(5) *N. est membre du club.*

(6) *N. a le droit de faire tout ce que peut faire un membre du club.*

Il y aurait *contradiction* à poser simultanément que N. est membre du club et qu'il n'a pas les privilèges et les obligations d'un membre du club. Cette contradiction opposerait une description à une description : la description d'un fait concernant le statut de N. et la description des permissions et des obligations attachées à ce statut.

Il est impossible (et non pas interdit) que N. soit membre du club et qu'il ne doive pas payer la cotisation ou qu'il ne puisse pas voter pour élire le bureau. Ce serait contradictoire. Par conséquent, un indicatif normatif est bel et bien un énoncé de type descriptif, ce n'est pas l'expression déguisée d'une volonté (un impératif déguisé en indicatif).

À cette conclusion, on objectera que l'énoncé « N. est membre du club » *ne peut pas* être purement factuel puisqu'il contient un terme qui est institutionnel (« membre du club »). Dans un état de pure nature, il n'y a ni club ni privilège lié au fait d'être membre du club. Pourtant, supposons qu'en effet cet énoncé, bien qu'à l'indicatif, soit une prescription déguisée. Et supposons que le président du club ait cet échange avec son secrétaire : « Est-ce que N. est membre du club ? Comment ? Vous voulez dire qu'il ne l'est pas encore ? Je n'en crois pas mes oreilles, il devrait l'être depuis longtemps ! Faisons ce qu'il faut pour qu'il le devienne. » Comment distinguerait-on ce qui est constatif de ce qui est directif dans ce propos ?

L'agent de l'impossibilité

Quelle différence y a-t-il entre l'énoncé d'une impossibilité et l'énoncé d'une interdiction ? Comparons :

(7) *Il est impossible de fumer.*

(8) *Il est interdit de fumer.*

Jean-Louis Gardies¹ soutient que la différence entre la modalité « ontique » (celle de l'impossible) et la modalité « déontique » (celle de l'interdit) est la suivante :

– La modalité *ontique* (impossible) n'a personne pour auteur et elle s'adresse à tous.

– La modalité *déontique* a un auteur (une autorité) et un destinataire (un sujet).

Il invoque pour faire ressortir cette différence l'opération de l'itération. On peut dire par exemple : si p , alors il est nécessaire qu'il soit possible que p . Cette observation montre qu'il y a un sens à parler de la nécessité d'une possibilité. Ce sont toujours les mêmes modalités qui sont mises en œuvre dans ces itérations. En revanche, lorsqu'on parle de l'interdiction d'une permission ou de la permission d'une interdiction, il s'agit en réalité de la position de prescriptions différentes. Ici, quand nous disons qu'il est interdit de fumer, cela veut dire : l'action de fumer est *interdite à quelqu'un* (le lecteur de cet écrit) *par quelqu'un* (l'autorité compétente). On peut imaginer que X interdise quelque chose à Y parce que X a l'obligation d'édicter cet interdit. Pourtant, on ne dira pas sans plus : il est interdit à X de ne pas interdire de fumer. L'énoncé explicite de l'interdit sera plutôt : Z interdit à X de ne pas interdire à Y de fumer. Comme l'écrit Gardies, « nous n'avons ici que l'apparence d'une itération² ».

On pourrait peut-être répondre à Gardies (dans l'esprit de l'analyse d'Alan White³) que l'impossibilité, elle aussi, peut s'analyser selon un schéma faisant apparaître un *agent de l'impossibilité*, tout comme il y a un *agent de l'interdic-*

1. Jean-Louis Gardies, *Essai sur la logique des modalités*, Paris, PUF, 1979, p. 89-90.

2. *Ibid.*, p. 90.

3. Alan R. White, *Modal Thinking*, *op. cit.*, p. 72.

tion. Ce qui est *interdit* possède le statut de chose prohibée parce que quelqu'un lui a donné ce statut de chose interdite. De même, pourra-t-on dire, ce qui est *impossible* possède le statut logique de chose impossible en vertu d'un obstacle qui rend cette chose impossible. À propos de l'interdiction, on pouvait dire : les choses ne sont pas permises ou interdites *en soi* ou absolument, mais elles le sont relativement à quelque chose, à savoir l'autorité en vertu de laquelle elles ont été déclarées interdites. Il y a un sens à demander : qui a interdit ce qui est présenté comme interdit ? Or la même remarque peut être faite à propos des impossibilités : une chose n'est pas impossible en soi ou absolument, elle est *rendue* impossible, c'est-à-dire qu'elle est impossible en vertu d'un obstacle qui empêche qu'on puisse la faire.

L'agent de l'interdit est une autorité qui possède cette faculté d'interdire ou de permettre. Si l'on veut transposer à l'impossibilité, on dira que l'agent de l'impossible est l'agent qui a rendu impossible ce qui est impossible. On pourrait créer des verbes « possibiliser » et « impossibiliser », parallèles aux verbes « permettre » et « interdire ». Pourtant, une différence saute aux yeux. L'agent de l'interdiction est une autorité compétente. L'agent de l'impossibilité est une puissance supérieure.

L'impossible logique

Qu'est-ce qui rend impossible ce qui est déclaré impossible ? Quel est l'agent de l'impossibilité ? Poser cette question nous incite à faire une distinction, sur laquelle Wittgenstein est maintes fois revenu, entre l'impossibilité *physique* et l'impossibilité *logique*¹.

1. Voir l'article « Autonomie du langage » dans le *Dictionnaire Wittgenstein* de Hans-Johann Glock (trad. H. Roudier de Lara et P. de Lara, Paris, Gallimard, 2003).

Wittgenstein donne l'exemple d'une impossibilité logique (ou grammaticale) : il est impossible d'énumérer tous les nombres cardinaux. On ne confondra pas cette sorte d'impossibilité, qui est logique, avec celle qui exprime notre impuissance : il est impossible de traverser l'Atlantique à la nage¹. Dans ce dernier cas, nous constatons qu'il y a une limite des forces humaines : au-delà de cette limite, les objectifs sont trop éloignés, trop difficiles pour nous. La limite est un obstacle placé devant nos projets, obstacle qui résulte de diverses circonstances (l'état de nos forces, la distance envisagée). En revanche, dans le premier cas, comme le note Wittgenstein, « on n'énonce pas un fait concernant la faiblesse humaine, mais un fait concernant une convention que nous avons faite ». Ce n'est pas une affaire de finitude, d'opposition entre les forces humaines et des forces supérieures, c'est une affaire de sens.

Wittgenstein explique que le verbe « pouvoir » figure dans des phrases qui ont l'air d'avoir la même forme grammaticale (de surface), mais qui en réalité ont des usages (des règles d'emploi) complètement différentes. Soit une opération ou action quelconque, signifiée par un verbe qui sera représenté ci-dessous par la lettre grecque « Φ ». Si nous apprenons qu'il est impossible de Φ , cela veut dire que quelque chose s'y oppose. Il y a un obstacle. S'il est impossible de Φ , vous pourrez bien essayer de Φ , mais vous n'y arriverez pas. L'échec que nous annonçons s'explique par le fait que *quelque chose* rend la réussite impossible. Il n'en reste pas moins qu'on peut concevoir ce que ce serait que de réussir (donc décrire une situation dans laquelle il serait possible de Φ). Par conséquent, il est également possible de tenter sa chance, de chercher à démentir l'énoncé de l'impossible en essayant de Φ . À cette espèce d'impos-

1. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958, p. 54.

sibilité (ou à cet emploi du verbe « pouvoir »), réservons le nom de pouvoir physique.

Qu'en est-il de l'impossibilité logique ? On est tenté d'y voir une impossibilité d'un degré plus élevé, comme si l'obstacle qui s'oppose à notre succès était définitivement insurmontable. Pourtant, l'obstacle logique n'est pas un obstacle hyperphysique, une force de résistance supérieure. Ici, on s'aperçoit que la chose déclarée impossible est une chose *qui n'a pas été spécifiée et ne saurait l'être* : on n'a pas dit ce qu'il faudrait faire pour essayer (et échouer).

Pour déjouer les suggestions malencontreuses qui tiennent à nos formes ordinaires d'expression, Wittgenstein a suggéré d'appliquer le remède suivant :

Ne dis pas : « On ne peut pas », mais plutôt : « Cela n'existe pas dans ce jeu ». Ne dis pas : « Au jeu de dames, on ne peut pas roquer [son roi]. » Mais dis : « Il n'existe pas de roque dans le jeu de dames. » Ne dis pas : « Je ne peux pas exhiber mes sensations. » Mais dis : « Il n'existe pas dans l'emploi du mot "sensation" la possibilité d'exhiber ce que l'on a quand on a une sensation. » Ne dis pas : « On ne peut pas énumérer tous les nombres cardinaux. » Mais dis : « Il n'existe pas quelque chose comme une énumération de tous les membres d'une série [infinie] » (*Fiches*, § 134)¹.

Quel est l'intérêt de ce changement dans la forme d'expression ? User d'un énoncé modal (« on ne peut pas »), c'est risquer de suggérer qu'il y a une chose qui est hors de notre portée, une performance qui nous est refusée.

1. « Statt "man kann nicht", sage : "es gibt in diesem Spiel nicht". Statt "man kann im Damespiel nicht rochieren" – "es gibt im Damespiel kein Rochieren" ; statt "ich kann meine Empfindung nicht vorzeigen" – "es gibt in der Verwendung des Wortes 'Empfindung' kein Vorzeigen dessen, was man hat" ; statt "man kann nicht alle Kardinalzahlen aufzählen" – "es gibt hier kein Aufzählen aller Glieder" » (Wittgenstein, *Zettel*, § 134).

Par exemple, en disant qu'on ne peut pas énumérer tous les nombres cardinaux, on laisse entendre qu'il y en a trop pour nous, mais qu'un esprit doté de capacités supérieures aux nôtres pourrait parvenir à en donner la liste complète. À la place d'un énoncé modal qui semble faire peser une restriction sur nos possibilités (suscitant ainsi une fausse image), Wittgenstein recommande d'user d'un indicatif ordinaire : assertion d'existence sur ce qui existe dans le jeu, les mouvements qui sont reconnus comme des coups dans le jeu. Une assertion d'existence, donc un énoncé *factuel* portant sur ce qui résulte d'une convention.

L'impossibilité ici en cause résulte d'une règle constitutive. Elle se signale, chez Wittgenstein, par l'impossibilité d'envisager un essai de faire ce qui est déclaré impossible : on ne peut pas dire ce que ce serait que d'essayer d'accomplir l'opération en question. S'il en est ainsi, c'est que l'opération elle-même ne peut être conçue et décrite qu'en référence aux règles constitutives qui la définissent. Une règle constitutive n'est ni un commandement (loi prescrivant ou interdisant une conduite), ni le constat d'une nécessité téléologique (si l'on ne fait pas ainsi, on manquera forcément le but visé). Cette notion de règle constitutive, aujourd'hui familière en philosophie du langage, dérive de l'analogie du jeu dont s'était servi Wittgenstein pour élucider les concepts sémantiques. La règle constitutive est comme une règle grammaticale : certaines combinaisons de signes n'existent pas dans notre système. Elles n'en sont pas à proprement parler *exclues* (par un interdit), comme si elles avaient le tort de signifier quelque chose d'absurde ou d'inadmissible. Elles n'y existent pas, c'est-à-dire qu'aucune signification ne leur a été attachée dans notre système. Est-ce à dire que nous pourrions décider de leur trouver un sens et de les inclure ? Sans doute, à condition d'accepter de changer de système, comme on pourrait

décider de ne plus jouer aux dames, mais à un autre jeu qui comporterait tel ou tel coup inconnu dans *notre* jeu de dames.

Les règles constitutives

Plusieurs définitions de cette notion de règle constitutive ont été proposées. Je retiens celle de Gardies¹. Il entend par là une condition fixée par une convention et qui dit ce qui doit être fait ou être le cas pour qu'il y ait tel fait ou tel acte. Les « formalités » sont de type constitutif : si on n'applique pas le formalisme, l'opération n'a pas lieu. Cette explication a l'avantage de mettre l'accent sur le point important : ces règles n'ont rien de prescriptif. Une règle constitutive ne dit pas *ce qu'il faut faire* (ce qu'on a l'obligation de faire), elle ne dit pas non plus *ce qu'il ne faut pas faire* (ce qu'il est interdit de faire), mais elle dit *ce qu'il y a et ce qu'il n'y a pas* (en vertu de nos institutions, de nos conventions). Dans telles conditions, il y a mariage entre X et Y, dans telles conditions, il y a promesse de vente ou d'achat, etc.

Gardies donne l'exemple de la polygamie : certains systèmes matrimoniaux possèdent cette institution (elle y existe), d'autres l'ignorent (elle n'y existe pas). Mais on ne saurait dire qu'elle soit permise ici et interdite là (au sens où par exemple la consommation du vin est en effet autorisée ici et interdite ailleurs). Comme le souligne Gardies, notre code civil ne nous *interdit* pas d'être polygames, il indique que c'est *impossible*.

[...] Il n'y a pas lieu d'interdire à quiconque d'être polygame, puisque c'est impossible de l'être ; l'existence d'un lien conjugal rendra les autres nuls ; et la nullité simplement

1. Jean-Louis Gardies, *L'Erreur de Hume*, *op. cit.*, p. 53.

se constate. Tout ce qu'on peut dire c'est qu'un tel système comportera néanmoins implicitement une interdiction, tant pour l'officier d'état civil dans ses fonctions que pour l'intéressé direct lui-même, de se livrer à un simulacre de célébration du mariage, qui puisse faire croire qu'il y a un mariage là où il ne peut pas y en avoir¹.

Les règles constitutives ne sont pas des règles de conduite (des normes d'action). Il n'est pas *prescrit* au citoyen occidental d'être monogame, pas plus qu'il ne lui est *prescrit* d'être marié avec quelqu'un qui soit aussi marié avec lui. « La symétrie de la relation matrimoniale n'est pas vraiment une obligation pour le sujet². » Cela veut dire qu'on ne peut pas interdire à quelqu'un des actes ou des conduites qu'on ne saurait spécifier préalablement à l'interdit. Ne peuvent être interdites que des opérations qu'il est possible de tenter et des pratiques auxquelles on peut envisager de se livrer. Mais il est logiquement impossible d'interdire une chose qui a été reconnue logiquement impossible.

Dire que notre code nous interdit la polygamie, ce serait comme dire qu'il est interdit de marquer des buts au ballon prisonnier³. Supposons qu'un débat s'instaure dans le public sur les raisons de satisfaire ou non une demande d'établir la possibilité pour quelqu'un d'être polygame (dans notre pays). Ce débat ne porterait pas sur les avantages et les inconvénients d'un *interdit* (qui nous priverait d'une possibilité), mais sur les avantages et les inconvénients de l'existence du *mariage* (tel que notre système le définit). Créer la possibilité de la polygamie, ce ne serait pas permettre à un homme d'être *marié* simultanément à

1. *Ibid.*, p. 94-95.

2. *Ibid.*, p. 93.

3. « Il y a des *buts* au football, il n'y en a pas au ballon prisonnier » (Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, II, XIII, *op. cit.*, p. 322).

plusieurs femmes (dans *notre* sens du mot « marié »), mais ce serait remplacer notre institution du mariage par une autre institution, notre concept d'épouse par un autre concept.

Quelle leçon tirer de ces remarques logiques d'un point de vue normatif ? On ne peut pas interdire à un joueur de faire quelque chose qui n'existe pas dans le jeu. Une conséquence immédiate de ce fait est qu'il n'y a pas de sens pour ce joueur à revendiquer d'être *autorisé* à faire ce quelque chose, comme s'il était privé de quoi que ce soit.

S'il est interdit à X (pour une raison ou pour une autre) de faire une opération Φ , alors X subit une restriction de ses droits. S'il se trouve par ailleurs que d'autres que lui ne sont pas soumis à cet interdit, X peut envisager de réclamer pour lui-même le droit de Φ qui est reconnu à d'autres. Mais cela suppose évidemment que l'opération Φ existe dans le jeu en question. En revanche, dans le cas où l'opération Φ n'y existe pas, X ne peut pas *dire* de quoi il est privé par le constat d'impossibilité.

Cette remarque d'ordre logique sur le statut modal du mariage polygame peut facilement être étendue à d'autres impossibilités définissant notre institution du mariage (épouser une personne du même sexe que soi, épouser une personne à laquelle on est déjà marié, épouser une personne déjà décédée, épouser une personne virtuelle, etc.). Lorsqu'on interprète ces impossibilités comme des *interdictions*, on perd tout simplement de vue le sens de l'institution. On se figure à tort une institution comme une activité naturelle (par exemple, manger, boire, s'accoupler) que les hommes cherchent à domestiquer en la soumettant à diverses conditions, en imposant des restrictions à son libre exercice : boire, oui, mais pas du vin ; manger, oui, mais pas du porc, pas dans la même assiette, pas avec ses doigts ; s'accoupler, oui, mais pas avec telle et telle personne, pas tel jour de l'année, etc. Un tel naturalisme méconnaît le

caractère constitutif ou créateur des règles quand elles fonctionnent comme des règles du jeu. De telles règles sont constitutives, donc conventionnelles, ce qui veut dire que nous pouvons les modifier. Nous pouvons par exemple décider de changer le jeu de dames en un autre jeu. Mais un tel changement aurait pour effet de créer une *nouvelle* institution, pas du tout d'ouvrir plus largement l'accès à l'institution déjà existante. Ce n'est donc pas au nom du *droit* et de la *justice* qu'un changement de règle constitutive peut être réclamé, s'il doit l'être, mais seulement au titre de ce que ce changement peut avoir par lui-même de désirable. Manquer ce point, ce serait un peu comme rester insensible au cocasse d'une protestation contre le fait qu'il ne soit pas possible de marquer des buts au ballon prisonnier.

Philosophie morale

Que peut-on demander à la philosophie morale* ?

Schopenhauer disait : « Prêcher la morale est facile, fonder la morale est difficile » (*Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer*)¹. Wittgenstein a repris cette opposition du discours moral et de la philosophie, mais il l'a présentée ainsi : « prêcher la morale est difficile, fonder la morale est impossible » (*Moral predigen ist schwer, Moral begründen unmöglich*)². Pour Schopenhauer, tout le monde sait bien ce qui est moral : aussi est-il facile de prêcher la morale. C'est pourquoi on attend du philosophe autre chose : qu'il fonde la morale. Wittgenstein se sert de la maxime bien frappée de Schopenhauer pour présenter tout autrement la situation : l'office du philosophe n'est ni

* Ce texte reprend des réflexions proposées lors d'une intervention devant un groupe de professeurs et de personnels de l'Éducation nationale réunis à Lyon en octobre 1998 pour une journée d'étude sur le thème de « L'éthique en éducation ». Première publication dans la revue *Cités*, n° 5, 2001, p. 13-30.

1. Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, trad. E. Sans, Paris, PUF, 2^e édition, 1986, p. 196. Schopenhauer avait cité cette pensée en épigraphe de son mémoire sur *Le Fondement de la morale*, livre qui porte comme sous-titre : « Écrit présenté au concours de l'Académie royale des sciences à Copenhague le 30 janvier 1840 et non couronné » (italiques de l'auteur). Dans une page finale du Fondement de la morale où il reproduisait le jugement de l'Académie sur sa dissertation, il se plaignait que cette dernière ait cité incorrectement son épigraphe, lui faisant perdre son style énergique par l'addition malencontreuse d'un second « est » (*Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist schwer*).

2. Ludwig Wittgenstein *und der Wiener Kreis*, op. cit., p. 118.

de prêcher, ni de fonder. Mais alors, la philosophie morale n'est-elle pas dans l'impasse ?

La réponse pourrait venir d'une réflexion sur les difficultés d'un discours moral édifiant. Même si c'est difficile, « prêcher la morale » n'est pas une tâche facultative (dont croient devoir se charger certains esprits enclins à moraliser, à morigéner les autres). C'est une *nécessité pratique* (tout éducateur doit prêcher la morale, à la fois par l'exemple et par une explication pertinente du bien-fondé des règles, normes, exigences qui forment la morale). On peut donc juger que la tâche du philosophe n'est pas de fonder la morale (puisque c'est impossible), mais plutôt d'aider chacun de nous dans une tâche qui, pour être difficile, n'en est pas moins nécessaire.

1. Que peut-on demander à la philosophie en matière de morale ?

Trop souvent, les discussions sur le fondement de la morale, sur la raison d'être et le bien-fondé des jugements moraux, surtout lorsqu'elles font intervenir les philosophes, sont menées dans des termes complètement irréels. On a l'impression qu'elles portent sur des questions détachées de tout contexte, des questions qui se poseraient à de purs esprits.

Qu'est-ce qu'on peut appeler, au sens le plus large du mot, une question de type moral ? C'est une question qui, par un biais ou un autre, se rattache à l'interrogation d'un acteur : *Que dois-je faire (en définitive et tout bien considéré) ?*

Celui qui s'interroge ainsi n'est pas un spectateur qui se demanderait, du fond de son fauteuil, s'il ne devrait pas monter sur la scène pour intervenir dans le cours de l'histoire. Une telle question ne peut venir qu'à un acteur déjà

engagé dans toutes sortes d'entreprises, déjà chargé de multiples responsabilités, un acteur qui occupe une place dans ce monde, qui se demande comment répondre à l'attente de tous ceux qui comptent sur lui. À noter que l'interrogation « Que dois-je faire ? » ne suffirait pas à nous placer dans la perspective morale, puisque, comme chacun sait, il est possible de parler de ce qu'on doit faire en dehors de tout souci de moralité. La perspective morale ne s'introduit pas avec le seul mot « devoir », elle s'introduit avec le verbe « faire » et avec la qualification « en définitive et tout bien considéré ». Nous pourrions dire encore : *Que dois-je faire pour bien faire, pour agir au mieux ?*

Tout acteur est un sujet particulier agissant dans une situation particulière. D'où une difficulté : des acteurs particuliers se posent des questions particulières, par exemple des questions qui se rattachent à leur métier ou encore à leurs amours. Or nous voulons réfléchir sur la morale dans son ensemble, pas seulement sur la déontologie d'une profession ou les questions propres à certaines crises de la vie humaine. Mieux, nous voulons aborder une question d'allure aussi formidable que celle du fondement de la morale. Comment poser une question aussi générale, sachant que les problèmes pratiques sont toujours particuliers ?

La solution est d'adopter le point de vue d'un acteur *particulier* qui soit doté d'une fonction d'ordre *général*. Aristote, dans son *Éthique à Nicomaque*, raisonnait du point de vue d'un Politique gouvernant une cité. Dans cet exposé, je me demanderai comment les questions se posent du point de vue de quelqu'un dont la tâche est d'éduquer (qu'il s'agisse d'un maître d'école, d'un instructeur, d'un parent, d'un aîné, bref d'un agent pédagogique à un titre ou à un autre).

2. *Le prédicateur et le philosophe*

J'ai commencé en citant deux philosophes. L'un (Schopenhauer) nous dit qu'il est *difficile* de fonder la morale, l'autre (Wittgenstein) que c'est *impossible*. Ils ne sont d'accord que sur une chose : il n'appartient pas au philosophe de se faire prédicateur. Pourquoi pas ? Est-ce parce que l'activité de prédication aurait par elle-même quelque chose de suspect ou de dogmatique ? De nos jours, le personnage du prédicateur peut sembler démodé, surtout si l'on imagine un orateur revêtu des insignes de sa charge et s'adressant du haut de sa chaire à une assemblée de fidèles dociles. Pourtant, si vous croyez que la prédication est une activité anachronique, vous faites erreur. Les prédicateurs d'aujourd'hui s'adressent à nous, de façon aussi autoritaire que ceux d'hier, du haut des chaires modernes que sont les tribunes de la télévision ou les éditoriaux de la presse écrite.

En tout cas, nos deux philosophes ne prétendent pas que toute prédication soit à éviter. Ils nous avertissent seulement que ce n'est pas une prédication qu'il faut demander aux philosophes.

Prêcher la morale, cela veut dire deux choses : *rappeler les principes* (à des gens qui, bien entendu, les connaissent déjà, mais tendent toujours à les perdre de vue au moment d'agir) et *exhorter* son public à bien se conduire, à faire preuve d'énergie et de constance dans l'adhésion à ces principes. Tant qu'on peut se contenter de rappeler des principes bien connus (fonction d'admonestation) et d'exhorter à les respecter (fonction d'inspiration), on n'a pas vraiment besoin d'un philosophe. Aussi longtemps que la prédication traditionnelle suffit à maintenir la moralité commune et personnelle, tout va bien : le philosophe n'a rien à dire de plus que les autres.

Le besoin de philosophie se fait sentir dès que les choses se gâtent, lorsque les grands principes paraissent non pas à proprement parler réfutés par d'autres – il n'y aurait là qu'un changement de morale, pas une crise de la morale –, mais plutôt impuissants, vains, inapplicables, quand le discours moral ordinaire (la prédication à grande ou à petite échelle) fait l'effet d'un prêchi-prêcha. C'est le signe que les prédicateurs, aussi talentueux soient-ils, ne parviennent pas à poser des principes dont l'application à la réalité paraisse pleine de sens. Dans une telle situation, faite de confusion et de perplexité, nous ressentons un besoin de clarification ou d'élucidation. Il me semble que notre situation est exactement celle-là et qu'il y a donc lieu de voir si la philosophie peut nous aider à mettre un peu d'ordre dans nos idées, à rectifier nos manières routinières de penser dans ce domaine.

3. Fonder la morale ?

Commençons par le point sur lequel beaucoup de philosophes divergent et même s'opposent, comme Wittgenstein s'est opposé à Schopenhauer.

Pour bien des philosophes d'aujourd'hui, la tâche principale de la philosophie est de fonder la morale. À leurs yeux, le grand problème que nous rencontrons est de passer d'un âge théologique de la morale à un âge humaniste ou « désenchanté ». Voici notre situation, à nous « hommes modernes », telle qu'ils nous la décrivent. Autrefois, le prédicateur pouvait prêcher la morale en la présentant comme l'expression de la volonté divine. Pourquoi était-il mal de mentir, de voler, de paresser, de forniquer avec la femme du voisin ou avec le mari de la voisine ? Parce que cela était interdit par la Loi morale, laquelle nous venait de la plus haute autorité possible. Autrement dit, ces conduites

étaient considérées comme répréhensibles parce qu'on estimait qu'elles déplaisaient à Dieu, parce que Dieu nous commandait de ne pas nous conduire ainsi. C'est ainsi, nous disent ces théoriciens de la modernité, qu'on expliquait autrefois l'autorité des règles morales. Aujourd'hui, constatent-ils, personne ne pourrait plus procéder de cette façon. Il faut désormais trouver à la morale un autre fondement que la Révélation. Quel pourra bien être ce fondement ? Qui sera capable de nous l'indiquer ? On se tourne alors vers le philosophe et on lui demande en somme de jouer à notre égard le rôle que pouvait jouer jadis le théologien dans une société organisée autour d'une loi religieuse. Le philosophe est donc invité à démontrer la « rationalité », comme on dit, des grandes prescriptions morales.

De tout cela, nous tirons une première leçon : fonder la morale, ce serait donner une assise solide aux règles morales de conduite. La morale ainsi comprise consiste dans des principes qui vous disent : voici ce que vous *devez* faire. La fondation de la morale, ce serait de justifier le verbe « devoir » dans de tels préceptes. Autrefois, nous expliquait-on, il fallait faire ce que le principe commande de faire pour obéir à la volonté divine. Aujourd'hui, nous devons trouver une autre façon de présenter ces injonctions comme bien fondées.

C'est ici qu'on peut, à l'exemple de Wittgenstein, soulever une double objection : d'abord, *prêcher la morale* n'est pas aussi facile qu'on le prétend ; ensuite, *fonder la morale* est en réalité impossible. Je crois que ces deux objections sont pleinement justifiées, et je vais essayer de dire pourquoi.

4. *Le travail moral de l'éducateur*

Et d'abord, prêcher la morale est loin d'être facile. Ceux qui le disent croient sans doute n'avoir jamais eu à se livrer à cet exercice. Mais ce n'est pas une affaire de goût ou de convenance personnelle. Un prédicateur n'est pas un individu qui s'adresse à d'autres individus pour leur imposer son opinion ou ses « valeurs ». S'il n'était qu'un simple individu, personne ne l'écouterait. Pour prêcher la morale, il faut *jouir d'une autorité* reconnue par les destinataires du message. Seul peut prêcher la morale quelqu'un qui est en quelque sorte chargé de le faire par ceux qui vont l'écouter. Hors d'une telle demande, la fonction de prédication devient impossible.

Ce dernier point nous conduit, par un raccourci, au cœur même de notre problème. Si quelqu'un me dit « voici ce que vous avez le devoir moral de faire », ce quelqu'un n'a aucune autorité pour me parler ainsi, ni aucune chance de m'intéresser, s'il n'a pas lui-même le *devoir moral* de me parler ainsi. Il ne suffirait évidemment pas que le discours moral qu'il m'adresse à *moi* soit exigé *de lui* par ses valeurs à *lui*. Il faut que ce soit exigé par quelque chose de plus imposant et de plus universel : sinon il n'y aura de sa part qu'un moralisme.

Le moment est donc venu de cesser de parler de la morale dans un vide humain, hors de toute référence à des situations pratiques. Qui doit prêcher la morale ? Considérons le cas de l'éducateur. À certains égards, il ressemble au prédicateur : quel que soit son domaine de compétence, un éducateur doit faire passer chez ses élèves une leçon de morale humaine et pas seulement un savoir ou un savoir-faire dans tel ou tel domaine. Il doit leur communiquer non seulement une compétence dans une discipline, mais,

pourrait-on dire, la *moralité* de l'apprentissage (comme il y a la moralité qu'on tire de la fable).

Par exemple, une leçon d'algèbre semble d'abord très éloignée du monde des préoccupations morales. Pourtant, tout professeur de mathématiques fera la différence entre des résultats (même faux) que les élèves ont produits en travaillant à résoudre par eux-mêmes les équations et d'autres résultats (éventuellement corrects) obtenus par des méthodes parfois plus efficaces, comme de copier sur le corrigé ou de se faire aider par des aînés. Insister sur le fait que les résultats pourtant corrects obtenus par la seconde méthode sont frauduleux, c'est contribuer à l'éducation morale des élèves. Il va de soi que la leçon ne peut être entendue que si elle est donnée avec constance et cohérence, autrement dit si elle est confirmée, aux yeux des élèves, par la conduite du professeur d'algèbre lui-même et, de proche en proche, par celle de toutes les voix autorisées venant du monde adulte.

Il y a néanmoins une différence entre l'éducateur et le prédicateur. L'éducateur, comme le prédicateur, est amené à s'exprimer sur le mode d'une autorité : faites ce que je vous dis de faire parce que c'est moi qui vous dis de le faire. Mais il ne peut pas se contenter de le *dire*. Là où il suffit à un prédicateur d'être éloquent, parce qu'il s'adresse à des fidèles, des habitués, des gens qui savent très bien, au fond, ce qui leur est demandé, qui ont seulement tendance à perdre de vue les principes dans le train-train quotidien, l'éducateur ne peut pas se borner à « faire un sermon ». En ce sens, sa tâche est beaucoup plus difficile que celle du prédicateur en chaire ou en studio de télévision, car il lui faut prêcher la morale sans pouvoir compter sur les ressources du bien parler : ses élèves, par définition, ne maîtrisent pas encore le langage articulé de la justification morale.

De ce dernier point de vue, le travail de l'éducateur ressemble plutôt à celui du philosophe qu'à celui du prédicateur. Le philosophe se pose lui aussi des questions du genre : y a-t-il un point de vue spécifiquement moral sur les choses ? En quoi consiste le langage moral ? Qu'est-ce qui nous manquerait si nous devions nous priver de ce langage, autrement dit : quelles sont les choses qui deviendraient indicibles ? De fait, le philosophe face à la morale est un peu comme un adulte qui voudrait se remettre à la place d'un jeune élève pour assister, de façon réfléchie, à la première introduction d'un langage articulé de la morale parmi ses ressources discursives. Or c'est là une perspective que l'éducateur peut reconnaître, puisqu'il lui est inévitablement arrivé un jour ou l'autre de se demander ce que ses élèves attendaient de lui – sans être encore en mesure de l'articuler verbalement – en fait de formation au discours et au jugement moral.

Ainsi, l'éducateur doit transmettre une leçon de morale, mais il ne peut pas le faire sur le mode *magistral* du discours. L'essentiel pour lui est plutôt d'accorder la parole et les actes, tant de son côté que du côté de ses élèves. Pour le dire autrement, l'éducation morale ne saurait tenir dans une leçon qu'on donnerait à *côté* des autres. L'éducation morale tient dans la dimension morale de toutes les activités éducatives, quels qu'en soient l'objet officiel et le programme.

5. L'éducation morale repose-t-elle sur un cercle vicieux ?

Je viens de dire que l'éducateur doit *introduire* ses élèves à un langage au lieu de faire comme le prédicateur, lequel parle à des gens qui, normalement, ne sont jamais surpris par le contenu du sermon.

Est-ce à dire que les enfants soient, comme le supposent certaines théories pédagogiques, des êtres sauvages qu'il s'agit de civiliser ? De fait, il serait absurde de faire comme si les enfants sortaient de la jungle. À quelque âge qu'on les prenne, leur éducation a déjà commencé : on ne saurait donc jamais assister à une *première* acquisition intellectuelle. Autrement dit, des élèves, même très jeunes, sont parfaitement capables de percevoir un problème moral quand ils sont eux-mêmes concernés, de ressentir une injustice quand ils sont maltraités, d'éprouver de l'indignation ou de la pitié, d'apprécier une noble action. Ce qu'ils ont à apprendre, c'est à élargir leur vocabulaire, à étendre à des situations pour eux nouvelles les mots mêmes dont ils se servaient dans les situations familières, à remplacer des mots trop vagues par des termes plus articulés. Ils ont à apprendre l'usage correct du vocabulaire moral dans des situations où l'application qu'il faut en faire n'est pas automatique. Exemple : Qu'est-ce qui est véritablement *honteux* ? Est-ce d'avoir une mauvaise note ou est-ce de se prétendre capable de résoudre le problème alors qu'on ne l'est pas ? Est-ce de perdre la partie au jeu (et par là de faire perdre son camp) ou est-ce de gagner par une fraude ?

Où est la moralité dans cette affaire ? On dira peut-être qu'elle tient à l'usage de certains termes de prescription ou d'évaluation : « il ne faut pas », « ce n'est pas bien », etc. Mais cette réponse n'est pas éclairante. En fait, on pourrait employer exactement les mêmes termes dans d'autres situations où personne n'irait chercher un enjeu moral. Exemples : « il ne faut pas couper la salade avec son couteau (cela ne se fait pas) », « il ne faut pas arroser les cactus (ils n'en ont pas besoin) », « ce n'est pas bien de raconter ses vacances sans en être prié (cela ennuie les gens) ».

Non, la moralité tient au fait qu'il y a en réalité deux enjeux dans toute partie qui se joue entre des êtres humains :

il y a d'abord l'enjeu propre au jeu particulier qui se joue alors, et il y a l'enjeu plus général de la place que chacun va revendiquer dans ce qu'on peut appeler un *ordre de moralité*, au sens où l'on parle d'un ordre professionnel (ordre des médecins, des avocats). On entre dans cet ordre par cooptation (par la reconnaissance d'un certain statut accordé au nouveau membre par ceux qui sont déjà assurés de ce statut), et on ne s'y maintient qu'en acceptant, au moins publiquement, de juger des choses selon une certaine échelle commune des valeurs. Cet ordre est précaire : il ne se reproduit pas de lui-même, comme un équilibre physique, il repose sur les volontés humaines. Dans cet ordre, il ne s'agit pas tant de savoir si l'on est le plus fort, mais si l'on est quelqu'un d'honorable. Le mot même d'« honorable » indique le cercle de toute éducation morale, de toute introduction à un ordre de moralité. Une personne dont la conduite est honorable n'est pas forcément quelqu'un qui est de fait honoré par les autres. Et l'on imagine fort bien que, dans un milieu corrompu, les personnes couvertes d'honneurs ne soient pas des gens honorables. La raison en est qu'être honorable c'est être *digne* de l'estime des gens eux-mêmes estimables. Il y a bel et bien un cercle. Ce cercle est-il vicieux ? Il ne l'est nullement, car il traduit seulement le fait que nous ne pouvons parler de la moralité que du point de vue de la moralité elle-même. On ne peut pas maîtriser du dehors le langage de la moralité, comme on pourrait sans doute maîtriser du dehors les règles d'un jeu auquel on n'aurait jamais joué.

L'éducation est une *paideia*, comme disaient les Grecs, elle est une « institution » des enfants, comme on disait au temps de Montaigne, parce qu'elle a ce caractère général. Il y a toujours deux visées : il faut acquérir les compétences requises pour l'exécution de telle ou telle consigne, et il faut acquérir simultanément, à toute occasion, des dispositions stables à envisager toute action et toute situation

du point de vue de quelqu'un qui appartient à un ordre de moralité, un ordre qu'il doit lui-même maintenir en état, faire exister, rendre crédible par sa conduite même.

6. Fonder le jugement moral sur quoi ?

Revenons à notre professeur d'algèbre qui refuse un résultat, non pas pour cause d'incorrection, mais parce qu'il est présenté comme le résultat d'une compétence que le sujet, en réalité, ne possède pas. Pour justifier sa décision de donner une mauvaise note, ne suffit-il pas qu'il dise : « vous avez triché » ? Est-ce qu'il manque alors quelque chose à sa justification ? Ayant justifié sa décision, doit-il encore justifier sa justification elle-même en lui donnant un fondement irrécusable ? C'est apparemment ce que supposent les philosophes qui cherchent comment fonder la morale. Hier, on aurait dit (selon eux) : il ne faut pas tricher parce que les tricheurs iront en enfer. « Que dirons-nous aujourd'hui, alors que nous ne pouvons plus agiter la menace de l'au-delà ? », se demandent-ils, comme s'ils regrettaient de ne plus disposer des armes du prédicateur d'autrefois.

L'éducateur a-t-il besoin d'une garantie religieuse, ou, à défaut, d'une garantie philosophique ? Faut-il une théologie, ou, à défaut, une philosophie fondamentale, pour expliquer la différence entre le vainqueur loyal de l'épreuve et le tricheur ?

La réponse à cette question est purement philosophique, c'est-à-dire qu'elle est préalable à toute position théologique ou athéologique. En réalité, c'est le théologien lui-même qui doit supposer chez ses auditeurs une compétence morale acquise par des moyens purement humains (par la raison dite naturelle, pas par la révélation). Si le théologien veut expliquer que « Dieu n'aime pas les tri-

cheurs », il lui faut supposer que *nous comprenons déjà* ce que sont l'honnêteté, la probité et la fraude. Nous savons pourquoi il est honorable de remporter la victoire loyalement. Nous savons en quoi un homme loyal est meilleur qu'un fraudeur (il suffit de demander avec qui nous préférons jouer). Tout ce que le théologien peut ajouter à la compréhension humaine de ce vocabulaire moral, c'est que Dieu, lui le premier, reconnaît cette différence. Autrement dit, la théologie peut éventuellement *confirmer* la morale humaine (ou telle expression de cette morale). Mais il ne saurait être question pour elle de l'*introduire*. La théologie peut se proposer de nous assurer que la différence morale (entre une conduite noble et une conduite indigne) est importante aux yeux de Dieu lui-même et pas seulement à nos yeux. Mais la théologie ne peut pas se charger de nous apprendre laquelle des deux conduites est conforme aux exigences de la morale.

C'est d'ailleurs une erreur historique que de dire : *hier* la morale était religieuse (révélée), *aujourd'hui* elle doit être humaine (rationnelle). En fait, notre théologien, s'il est compétent, est parfaitement capable de faire la différence entre les préceptes de la loi morale et les préceptes religieux de l'Alliance entre Dieu et les hommes. Seuls ces derniers (obligations rituelles, interdits alimentaires, règles de pureté) sont révélés, seuls ils reposent sur une volonté divine positive. S'il est obligatoire de respecter tel jour de la semaine (et pas un autre) comme le jour du Seigneur, c'est uniquement parce que Dieu l'a commandé. S'il est honteux de remporter la victoire par des moyens déloyaux, ce n'est pas parce que Dieu (ou toute autre autorité appelée à jouer le même rôle d'instance législative ultime) l'a interdit, mais parce que c'est injuste.

7. *La distinction entre l'éthique et la morale*

J'ai pris ci-dessus des exemples empruntés à des incidents familiers de la vie scolaire, comme il se devait puisque j'avais choisi de poser le problème moral du point de vue d'un acteur particulier, l'éducateur. Or les philosophes contemporains qui traitent de la morale prennent en général des exemples d'un modèle très différent. Ils citeront de grands interdits, comme l'interdit du meurtre. Ils les illustreront par des exemples tirés de situations extrêmes, dans lesquelles on voit clairement le bien s'opposer au mal. Ils évoqueront le nazisme, l'esclavage, la torture, les persécutions.

On remarquera que ces exemples sont généralement développés devant des auditoires qui n'ont souvent qu'un rapport *théorique* à ces épisodes de cruauté et de barbarie. Le professeur de philosophie qui traite en 1998 du nazisme n'est pas dans la même situation que son collègue qui aurait eu à le faire en 1938 dans un séminaire se tenant à l'université de Heidelberg. Si nous voulons discuter de ces situations d'un point de vue moral, nous devons faire un gigantesque effort d'imagination pour nous placer dans un contexte pratique. Il nous faut imaginer une situation dans laquelle les gens parviennent à choisir la barbarie et le crime *en toute bonne conscience*, je veux dire en invoquant hautement de grands principes et d'incontestables valeurs.

Pourquoi donne-t-on des exemples aussi extrêmes et aussi éloignés des situations effectivement rencontrées par les intéressés ?

Ce peut être dans un souci de pédagogie, selon la ligne rhétorique suggérée par le proverbe *qui vole un œuf vole un bœuf*. Autrement dit : pour faire ressortir ce qu'il y a de mal dans telle petite manifestation de méchanceté, on montre la

penne dangereuse qui conduit de là à une conduite clairement condamnée par la conscience commune.

En fait, je crois que le souci des philosophes qui procèdent ainsi n'est pas pédagogique, mais doctrinal. Le but est, dit-on, de fonder la morale sur la raison. Comment peut-on espérer fonder *toute* la morale sur une raison définie par l'universalité de ses sentences alors que toute vie, toute situation, toute décision est particulière ? C'est évidemment impossible. Aussi les philosophes qui se sont fixé ce programme rationaliste ont-ils récemment proposé de procéder à un partage du domaine moral. On doit distinguer, nous disent-ils, la *morale du devoir* et l'*éthique du bien vivre*.

Le partage serait le suivant¹. L'éthique, selon eux, concerne le bien. Elle est donc relative à un principe d'évaluation qu'il faut poser. Or il n'est pas possible d'attendre qu'on se soit mis d'accord sur le principe supérieur de toute évaluation pour porter des jugements moraux (à supposer qu'un tel accord sur les valeurs ultimes soit possible un jour). Que faire en attendant ? Eh bien, on se contentera de fixer ce qui peut l'être de façon « procédurale », c'est-à-dire sans se prononcer sur le fond ou le contenu. Nous appellerons désormais *normes morales* les normes qui s'appliquent à nous (vous et moi) *en toute hypothèse*, ce qui veut dire : y compris dans l'hypothèse où nous serions en complet désaccord sur les fins supérieures de la vie humaine et sur la définition du bien. Ces normes morales ne dépendent pas de nos valeurs particulières (qui relèveront de l'éthique de chacun), elles sont donc l'expression d'un devoir absolu (autrement dit, en toute hypothèse). Ainsi, l'ordre de moralité dans lequel nous avons été cooptés serait réduit au strict minimum des normes absolues, le

1. Il est admis par tout le monde que cette distinction n'a aucun fondement philologique.

reste, c'est-à-dire les questions dites « substantielles » de ce qui fait la grandeur morale de l'homme, étant laissé au libre arbitre de chacun.

Historiquement, cette division philosophique du domaine moral reproduit la solution intellectuelle défendue au xvii^e siècle par les esprits éclairés pour sortir des guerres de religion. Même si nous ne sommes pas d'accord sur les conditions de notre salut ultime, il y a des obligations morales (de respect des personnes) qui s'imposent à nous indépendamment de nos convictions privées.

Ainsi, la division de la morale, au sens ordinaire, en deux parties – la morale des stricts devoirs et l'éthique des fins personnelles – permettrait de résoudre le problème de la justification des exigences morales devant un auditoire contemporain. Le prédicateur pourrait présenter son sermon comme fondé en raison, à condition d'en limiter le contenu aux simples règles de réciprocité. Nous retrouvons donc ici la seconde partie de l'aphorisme : fonder la morale est-il difficile ou est-ce impossible ?

8. Pourquoi faut-il être moral ?

Nous supposons que je vienne d'exprimer un jugement moral. Mon interlocuteur me tient alors ce discours : « Je n'ai pas besoin qu'on me *fasse la morale*, c'est-à-dire qu'on me rappelle quelle est la norme. Comme tout le monde, je connais cette norme. Dites-moi plutôt pourquoi je devrais la respecter. Dites-moi au nom de quoi ce qui est interdit est interdit. Au nom de quoi est-il permis d'interdire ? Bref, passons à l'interrogation du philosophe : quel est le fondement de la loi elle-même ? Pourquoi y a-t-il un devoir de faire son devoir ? »

Ainsi, l'interlocuteur nous prend au mot quand nous disons que les normes morales ne sont pas l'expression de

volontés arbitraires, qu'elles forment un *ordre* de moralité, donc un ensemble cohérent et plein de sens. Il nous met au défi de justifier de façon rationnelle les normes composant cet ordre.

Or il est manifestement *impossible* de répondre à une demande ainsi formulée. Pourquoi faut-il être moral ? Autrement dit, pourquoi ce qui est interdit l'est-il à bon droit ? Si vous dites : « Est immoral ce qui est interdit par la loi morale », vous ne pouvez pas dire en même temps : « Si la loi morale interdit ce qu'elle interdit, c'est parce que ce serait immoral de l'autoriser. » Il faut choisir entre justifier une prescription particulière par les exigences de la morale – en montrant qu'elle fait partie de ce qui est nécessaire à notre ordre de moralité, lequel est du même coup présumé et non pas fondé en raison, contrairement à ce qui avait été annoncé –, ou bien fonder la morale elle-même. Dans ce dernier cas, on devrait chercher ce fondement de la morale en dehors de la morale, ou bien alors s'apercevoir qu'on tourne en rond, par un cercle du raisonnement qui, cette fois, serait vicieux. Car il apparaît que le fondement de la morale doit déjà être moral : si en effet nous prétendons donner à la loi morale un fondement pris *en dehors* de la morale, ce sera pour des raisons étrangères à la morale que nous exigerons du sujet une conduite morale, ce qui privera la morale de sa dignité (on sera moral par intérêt, ou pour être aimé).

9. Que veut dire le verbe « devoir » ?

En fait, l'interlocuteur que nous nous sommes donné ci-dessus et qui nous défie de fonder nos jugements moraux est un mauvais philosophe. Ou, du moins, il est un mauvais philosophe s'il ne voit pas que sa question est un piège.

Le point qui nous occupe ici ne relève pas d'une divergence sur le contenu de la morale, mais d'une divergence sur un point de logique philosophique, la logique du concept de devoir.

Ici, on peut de nouveau se tourner vers Wittgenstein, qui fait remarquer ceci : « Que veut dire le mot “doit” [*soll*] ? Un enfant doit faire cela, cela veut dire : s'il ne fait pas cela, il va arriver quelque chose de déplaisant. Récompense et punition. L'essentiel à ce sujet est ceci : l'autre personne est contrainte de faire quelque chose¹. »

Wittgenstein a raison de dire qu'il faut ajouter quelque chose à l'énoncé « L'enfant doit faire ses devoirs » pour que la phrase soit complète du point de vue du sens². Mais Wittgenstein a certainement tort de suggérer que la seule façon de compléter serait de mentionner une sanction, sur le modèle de la punition scolaire. Ce défaut est facile à réparer : nous appellerons « sanction », non pas seulement la peine attachée par l'autorité à l'infraction (et qui permet d'assortir l'injonction d'une menace), mais tout simplement l'autre terme de l'alternative disant : « Ou bien l'enfant finira ses devoirs, ou bien il y aura une situation pour lui indésirable. » En quoi l'autre terme de l'alternative est-il indésirable ? Ce peut être, en effet, parce qu'une punition va lui être infligée. Mais ce peut être aussi une situation indésirable à d'autres égards. L'enfant, s'il ne fait pas ses devoirs, n'apprendra pas ce qu'il lui est nécessaire d'apprendre pour passer aux étapes ultérieures de son cheminement personnel (classe supérieure, métier, etc.). Ici, l'indésirable est de rester un ignorant. Ou bien encore, l'enfant, s'il ne fait pas régulièrement ses devoirs, prendra l'habitude de la négligence et de l'indolence : l'indésirable sera dans ce cas

1. *Ibid.*

2. Pour un éclaircissement plus complet de ce point, voir à la fin de ce texte la note sur le nécessaire selon Wittgenstein.

directement moral¹, puisque ce sera un défaut dans le caractère ou la personnalité du sujet lui-même. (Ces différentes raisons, loin d'être exclusives les unes des autres, se prêtent un appui mutuel.)

C'est ici que la philosophie peut rendre un service à l'éducateur : en lui offrant les moyens de résister à diverses pressions intellectuelles (venues de la philosophie elle-même, ou de son milieu idéologique, ou de ses propres ruminations) lorsque ces dernières produisent chez lui un état de paralysie ou de désarroi.

Notre interlocuteur a tout à fait raison de dire qu'on peut toujours demander « pourquoi doit-on ? » à celui qui a dit qu'on devait faire quelque chose. Tant qu'il s'en tient là, il est un bon philosophe. Si telle ou telle action est nécessaire, c'est parce qu'il y a quelque chose qui la rend nécessaire et il est toujours logiquement possible de demander d'où vient l'obligation en question. S'il y a un devoir, et si ce devoir n'est pas le déguisement d'une volonté arbitraire, on doit pouvoir donner la raison de ce devoir.

Pour rendre plus manifeste cette logique du verbe « devoir », on pourrait s'imposer de remplacer toujours ce mot « devoir » par une tournure équivalente quant au sens, mais plus explicite. Au lieu de dire « *tu dois* tenir ta promesse », on dirait : « *quelque chose s'oppose* à ce que tu ne tiennes pas ta promesse », ou encore « *quelque chose fait* qu'il est nécessaire que tu tiennes ta promesse ». Il serait alors évident que le mot « devoir » ne peut pas s'employer de façon absolue et hors contexte. Vous dites que quelque chose s'oppose à ce que je ne tienne pas ma promesse, mais quel est donc ce quelque chose ? Il vous reste à le dire.

Aucune loi ne peut se fonder sur elle-même, il faut qu'elle tire son autorité d'ailleurs. On peut évidemment

1. Dans le vocabulaire classique, on appelle *vertus morales* les vertus de caractère, par opposition aux vertus intellectuelles.

renvoyer à l'autorité d'un législateur : telle action est obligatoire parce que le législateur a fixé qu'elle serait obligatoire. Mais c'est là reculer pour mieux sauter, car il reste à savoir si notre législateur a bien fait d'édicter cette loi. (Il ne suffit pas qu'une autorité soit habilitée à promulguer un règlement pour que les articles de ce règlement soient empreints de sagesse et de justice.)

10. L'ordre de moralité est un ordre de justice

On fait comme si l'éthique était une affaire *personnelle* et la morale une affaire *intersubjective*. La division du champ moral nous est présentée ainsi : quand nous sommes dans l'éthique, nous manifestons quelles sont nos valeurs propres ; en revanche, quand nous sommes dans la morale, nous nous demandons quelles doivent être les normes communes à toutes les personnes susceptibles d'entrer en rapport les uns avec les autres. L'éthique est forcément particulière à un sujet qui pose ses valeurs. Sans doute peut-on parler de valeurs collectives, mais cela revient à se donner pour sujet un groupe agissant au fond comme une personne particulière. Des valeurs collectives restent les idéaux ou les préférences d'un groupe particulier : elles n'ont pas l'universalité de plein droit qui doit caractériser les normes morales.

Je crois que c'est là une fausse opposition. Il est vrai que la morale (au sens traditionnel indifférencié) parle tantôt de nos devoirs, tantôt des qualités qu'il faut acquérir pour être meilleur, pour atteindre un certain idéal qu'on s'est fixé. Mais ce sont là seulement deux façons de présenter le même contenu, deux points de vue complémentaires sur une seule et même réalité.

Les deux points de vue sont ceux de la *responsabilité à l'égard de soi* et la *responsabilité à l'égard d'autrui*.

Quand la morale s'exprime dans un rappel des devoirs, elle prend sur l'être humain le point de vue d'autrui : quelles sont les qualités que nous désirons trouver chez nos compagnons, nos parents, nos voisins, nos concitoyens, etc. ? Quand la morale s'exprime dans un portrait de l'homme de bien, de l'homme estimable, du bon citoyen, etc., elle prend sur l'être humain le point de vue qui devrait être le sien, qui est le sien dès qu'il se considère comme appartenant à un ordre de moralité.

Le premier point de vue est bien celui des devoirs qui sont imposés à chacun, mais ce n'est pas pour autant un point de vue étranger à une interrogation sur le bien et les valeurs. C'est en effet par l'une des vertus morales ou, si l'on veut, par une valeur que ce point de vue sera défini. Ce point de vue est celui de la *justice*, c'est-à-dire de la vertu générale qui consiste à s'occuper du bien d'autrui en tant qu'il dépend de moi, qu'il est entre mes mains.

Bien entendu, nous aimerions que nos voisins possèdent mille qualités (et eux aimeraient que nous-mêmes possédions toutes sortes de qualités et d'agréments). Toutefois, il serait abusif, c'est-à-dire *injuste*, d'attendre des autres plus que ce qu'il est raisonnable de leur demander. De même, nos partenaires, nos voisins, nos successeurs attendent de nous différentes choses, et ils sont fondés à nous les demander (dans certaines limites). Il serait injuste, par exemple, de laisser à nos petits-enfants une planète dévastée, une société corrompue, etc. Toutefois, ici encore, il y a une limite à ces demandes : il est *juste* d'attendre de nous une conduite honorable, honnête, mais il serait abusif de nous demander d'être toujours irréprochables ou massivement héroïques (même si de tels sommets ne sont nullement interdits ou indésirables).

Plaçons-nous encore une fois du point de vue de l'éducateur. La complémentarité des deux points de vue (l'un « éthique » et l'autre « moral ») se révèle aussitôt. Les

qualités qu'un éducateur juge désirables chez l'être humain (par exemple chez lui-même) sont justement celles qu'il voudra inculquer aux enfants dont il s'occupe. Pourquoi telle et telle qualité sont-elles désirables ? Elles le sont du point de vue du sujet moral lui-même, mais ce sujet ne le découvre ou ne le comprend qu'après avoir été éduqué. Elles le sont du point de vue de la communauté, dont l'éducateur est en quelque sorte le représentant auprès de ses élèves, en tant qu'il est préférable pour chacun de nous d'avoir affaire à des gens qui possèdent la vertu générale de justice, donc qui se conduisent comme on est en droit de l'attendre d'eux dans notre ordre de moralité.

11. La morale de l'éducateur

Je doute que la philosophie puisse rendre les hommes meilleurs. Mais alors, dira-t-on, que peut la philosophie ? Ses pouvoirs sont limités, mais ils sont réels. Ce que la philosophie sait faire, c'est dénouer des difficultés purement intellectuelles, des manières de nœuds qui se sont formés dans l'esprit des gens, à la suite d'interférences ou d'embrouillements entre les diverses et multiples « lignes » conceptuelles que chacun doit tirer et tisser dans son esprit afin de comprendre où il en est et ce qu'il fait.

Le propre d'un nœud mal placé, c'est qu'il bloque le mouvement, empêche les choses d'aller là où elles devraient, provoque une paralysie. Ainsi, l'éducateur est paralysé s'il croit s'apercevoir que sa situation est la suivante :

1. En tant qu'éducateur, il doit contribuer à l'éducation morale de ceux dont il a la charge (aucune formation, même purement technique, ne serait possible si les membres du couple éducateur/éduqué ne formaient pas les uns avec les autres un ordre de moralité).

2. En tant que sujet doublement moral (comme personne particulière et comme éducateur chargé d'une mission morale), il lui est interdit d'imposer des valeurs qui lui seraient particulières. Mais comment pourrait-il intervenir sans le faire au nom de ses propres valeurs et de sa propre compréhension du bien tel qu'il s'offre à lui dans la circonstance particulière où il se trouve ?

L'éducateur est alors tenté de se dire à peu près ceci : je possède une compétence particulière reconnue (pour l'enseignement de telle discipline ou pour telle tâche technique), mais je ne saurais prétendre avoir découvert le fondement ultime de la morale ou le sens dernier de la vie humaine. Mon métier est donc moralement impossible : je dois prêcher (transmettre sur un mode d'autorité) une vérité sur la vie humaine, ses biens et ses fins, une vérité que je ne possède nullement. En réalité, je ne saurais le faire sans être malhonnête. Et, pourtant, je ne peux pas non plus m'en dispenser. Du coup, il y a un risque de paralysie.

À cette difficulté, certains philosophes proposent aujourd'hui une solution que j'ai jugée impuissante : se replier sur un prétendu noyau dur des normes minimales nécessaires à une coexistence entre créatures rationnelles, sur une sorte de droit naturel. On se rend compte facilement que de telles règles seront forcément *négatives*, qu'elles ne pourront être absolues qu'en étant négatives. Elles diront qu'il faut éviter de faire du tort à autrui (*neminem laedere*), elles ne diront pas comment s'occuper de lui quand il en a besoin, quand il le demande, ou quand nous en avons nous-mêmes besoin.

Toutefois, la difficulté en question est plutôt un nœud à défaire qu'un problème réel à résoudre. Il m'a semblé éclairant de replacer la question du fondement dans un contexte lui-même moral. J'ai pris l'exemple de l'éducation. Ici, la question devient : suis-je *fondé* à dire à mes élèves ce qu'ils doivent faire pour agir au mieux, à les féliciter

s'ils le font, à les réprimander s'ils ne le font pas ? Mais qu'est-ce qui pourrait me fonder à le faire ? Est-ce une théorie infaillible (révélée ou rationnelle) ? Est-ce un *deus ex machina* ou un *philosophus ex machina* ? Pour confirmer l'inutilité de ces recours, nous considérons un éducateur dans une situation spécifique et nous regardons s'il fait normalement appel à des fondements théoriques absolus. Cela ne paraît pas être le cas. Mais, s'il ne le fait pas, ce n'est pas parce qu'il lui manque la machine spectaculaire qui pourrait faire surgir à point nommé le garant ultime de la moralité. C'est plutôt parce qu'il n'a pas besoin de faire appel à d'autres autorités.

En réalité, l'éducateur est *comme tel* fondé à prononcer des jugements moraux au sens où nous parlons de « fondés de pouvoir » pour les gens à qui une autorité est conférée. L'éducateur a autorité pour « prêcher la morale » pour la simple raison qu'aucune éducation n'est possible sans cela. Cela ne suppose de sa part aucun savoir absolu du sens de la vie. Le fondement dont il a besoin est à chercher dans la *nécessité pratique* : étant admis (par hypothèse) qu'il est bon de recevoir une éducation, tout ce qui est pratiquement nécessaire à la pratique éducative se trouve par là même aussi bien justifié qu'il est nécessaire.

Note wittgensteinienne sur les acceptions multiples du nécessaire

Je réunis ici quelques considérations sur la philosophie des modalités qui n'avaient pas leur place dans un exposé exotérique, mais qui peuvent éclairer certains points abordés dans le texte ci-dessus.

1. *Sur l'intérêt philosophique d'une grammaire des modalités.* On ne saurait sous-estimer l'importance d'une réflexion sur les modalités pour une bonne intelligence des questions philosophiques. Wittgenstein en était parfaitement conscient puisqu'il a écrit : « Il ne serait pas absurde de dire que la philosophie est la grammaire des verbes “devoir” [*müssen*] et “pouvoir” [*können*], car c'est ainsi que se découvre ce qui est *a priori* et ce qui est *a posteriori*¹. » En effet, c'est en examinant la fonction de ces verbes auxiliaires dans la construction d'énoncés et la manière dont nous utilisons de telles constructions que l'on peut démasquer l'*a priori* quand il s'exprime à la manière d'une constatation. Wittgenstein donne un exemple : pour défendre le sérieux de la graphologie, on dit qu'il faut bien que le caractère de quelqu'un s'exprime d'une façon ou d'une autre dans son écriture (*es muß freilich der Charakter sich irgendwie in der Schrift ausdrücken*). Autrement dit, commente-t-il, nous avons décidé d'appliquer de toute façon (*irgendwie*) une certaine

1. « Ursache und Wirkung : Intuitives Erfassen », *Philosophical Occasions 1912-1951*, éd. J. Klagge et A. Nordmann, Indianapolis, Hackett, 1993, p. 374 ; voir « Cause et effet : saisie intuitive », trad. J.-P. Cometti, *Philosophica IV*, Mauvezin, TER, 2005, p. 77.

image ou représentation (*Bild*), excluant d'avance que les faits puissent la démentir. La nécessité de ce « *es muß* » est celle d'une norme de représentation que nous fixons, elle est donc complètement *a priori*.

2. « *Il n'est de nécessité que logique* ». À l'époque du *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein soutient qu'il n'existe qu'une espèce de nécessité, la nécessité logique (6.37). Elizabeth Anscombe fait remarquer que cette thèse est une « conséquence dogmatique » de la théorie déictive des propositions qu'il a exposée dans le *Tractatus*¹. Qu'un état de choses soit possible, cela est exprimé par le seul fait qu'une certaine combinaison de signes fait sens dans le langage (5.525). Anscombe signale également la conséquence embarrassante d'une telle conception des modalités : elle exclut la possibilité même d'une philosophie de l'action. Wittgenstein, dans le *Tractatus*, ne recule pas devant cette conséquence : l'homme n'agit pas, car il n'y a pas d'événements du monde qu'on puisse véritablement lui imputer comme son action. Pour qu'un homme pût agir, il faudrait qu'il soit en position d'exécuter ses intentions. Or cette exécution n'est pas garantie, car il n'y a pas de connexion *logique* entre la volonté et le monde (6.374). N'étant pas logique, la connexion est contingente, de sorte qu'on ne peut pas imputer au sujet les événements du monde, mais seulement son attitude à l'égard du monde pris comme un tout. « Le monde est indépendant de ma volonté » (6.373). Comme Wittgenstein l'écrivait plus vigoureusement encore dans ses *Carnets* : « Je suis complètement sans pouvoir » (11.6.16). Sans doute le sens commun voit-il les choses autrement : il y a des choses que je fais, d'autres que je ne fais pas (*Carnets*, 4.11.16). Mais, en réalité, ma volonté ne contrôle pas plus la partie du monde que je crois plus proche de moi que les autres parties du monde : la connexion entre « Je veux lever le bras » et l'événement reste contingente.

1. Elizabeth Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Hutchinson, 1959, p. 81.

La « philosophie de la psychologie » que Wittgenstein a développée ultérieurement a été rendue possible par la levée du dogmatisme qui s'était exprimé dans le *Tractatus*. Une des composantes les plus précieuses de cette psychologie philosophique est justement sa philosophie de l'action. Désormais, le philosophe n'a plus à soutenir (contre le sens commun) que l'homme n'est pour rien dans ce qui arrive dans le monde.

3. *Le « peut » logique et le « peut » physique.* En même temps qu'il développe l'analogie des « jeux de langage » dans les notes de 1933-1934 réunies dans *Le Cahier bleu*, Wittgenstein met désormais l'accent sur le fait que les verbes de modalité sont employés dans des significations complètement différentes selon les contextes. Il ne s'agit plus de réserver le nécessaire et le possible à la logique, il s'agit de ne pas confondre un emploi logique et un emploi non logique, mais par exemple physique, des verbes « pouvoir » et « devoir ». Wittgenstein s'attaque aux propositions philosophiques qui présentent des possibilités ou des impossibilités *logiques* comme s'il s'agissait de faits généraux (autrement dit, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme autant de *faits a priori* concernant le monde). Par exemple, nous dirons qu'il n'est pas possible d'énumérer tous les nombres cardinaux¹. Pourquoi n'est-ce pas possible ? Ce n'est pas parce que la tâche est au-dessus de nos forces, comme on dirait qu'il est impossible de traverser l'Atlantique à la nage. Répondre ainsi serait suggérer qu'un être plus puissant que nous pourrait réussir là où nous échouons. Mais la différence est justement là : on peut essayer de traverser l'Atlantique à la nage, en ce sens qu'il est possible de décrire quelqu'un en train d'essayer de réussir à le faire, et aussi de dire ce qu'il devrait avoir fait pour avoir réussi, alors qu'on ne peut pas dire ce que doit faire quelqu'un pour essayer d'énumérer tous les nombres cardinaux ni non plus ce qu'il devrait avoir fait pour avoir réussi.

1. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, *op. cit.*, p. 54.

4. *Les « nécessités aristotéliennes »*. Wittgenstein est revenu maintes fois sur cette distinction de la modalité logique d'avec la modalité physique. Or une telle distinction ne suffit pas à rendre compte d'un troisième concept de nécessité, celui qui est mis en œuvre dans ce qu'on appelle, à la suite d'Elizabeth Anscombe¹ et de Philippa Foot², les « nécessités aristotéliennes ». Excellente dénomination, à l'appui de laquelle on peut invoquer l'autorité de notre poète Corneille. Car les nécessités aristotéliennes ne sont pas une invention de quelques philosophes contemporains, elles correspondent à un usage du mot « nécessaire » que toute philosophie des modalités doit reconnaître. Corneille commente ainsi le précepte d'Aristote sur les libertés que peut prendre le poète avec l'histoire ou la vraisemblance lorsque cela est nécessaire :

Après avoir tâché d'éclaircir ce que c'est que le vraisemblable, il est temps que je hasarde une définition du nécessaire dont Aristote parle tant, et qui seul peut nous autoriser à changer l'histoire et à nous écarter de la vraisemblance. Je dis donc que le nécessaire, en ce qui regarde la poésie, n'est autre chose que *le besoin du poète pour arriver à son but ou pour y faire arriver ses acteurs*. Cette définition a son fondement sur les diverses acceptions du mot grec ἀναγκαῖον qui ne signifie pas toujours ce qui est absolument nécessaire, mais aussi quelquefois ce qui est seulement utile à parvenir à quelque chose³.

On qualifiera ici de nécessaire ce qui ne saurait manquer sans qu'une activité devienne impossible, sans qu'un but devienne inaccessible, et, de façon générale, sans que nous soyons privés d'un bien. Est donc nécessaire la chose dont nous avons besoin, la chose qu'il nous faut pour accomplir notre projet, la chose à l'égard de laquelle nous sommes *nécessiteux*.

1. Elizabeth Anscombe, « On Promising and its Justice », « Rules, Rights and Promises », « On the Source of the Authority of the State », *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*

2. Philippa Foot, *Natural Goodness*, New York, Oxford University Press, 2001.

3. *Discours de la tragédie et des moyens de la traiter selon le vraisemblable et le nécessaire*, Paris, Seuil, « L'Intégrale », 1963, p. 840.

Autrement dit, une grammaire philosophique des modalités ne peut pas en rester à une distinction de la nécessité *logique* d'avec la nécessité *physique*, elle doit aussi rendre compte de la nécessité *pratique*, une espèce de nécessité qu'introduit la question pratique « Que dois-je faire ? ». Or cette nécessité pratique ne doit pas être confondue avec ce qu'on appelle aujourd'hui la nécessité « déontique », celle qui consiste dans une obligation (et cela bien que le mot grec τὸ δεῖον puisse fort bien signifier une « nécessité aristotélicienne »). Anscombe le fait remarquer, le verbe « devoir » n'a pas toujours le sens d'une obligation :

Quand nous avons les mots « devoir », « il faut », par lesquels nous rendons le grec δεῖ d'Aristote, nous devrions les prendre tels qu'ils figurent dans le langage ordinaire (par exemple au sens où « nous devrions » apparaît dans cette phrase) et pas seulement tels qu'ils figurent dans les exemples de « discours moral » que donnent les philosophes de la morale. Les athlètes devraient poursuivre l'entraînement, les femmes enceintes surveiller leur poids, les vedettes leur image de marque, il faut se brosser les dents [...]¹.

5. *Les paradigmes de la nécessité.* Il y a une place dans la grammaire philosophique de Wittgenstein pour les « nécessités aristotéliciennes », à condition de prendre au sérieux une suggestion qu'il fait à propos du mot « nécessaire ». Selon lui, une bonne part des difficultés philosophiques que nous rencontrons en maniant le concept de nécessité provient de ce que nous avons plusieurs « paradigmes » (comme il dit) de la nécessité. Dans les *Leçons sur les fondements des mathématiques* (de 1939), il en indique trois².

(1) Le premier paradigme du nécessaire qu'il mentionne est celui de la *régularité*. Cette première explication du nécessaire n'est pas des plus claires. On dira en effet : en quoi le fait qu'un phénomène se produise régulièrement est-il un paradigme de ce

1. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, *op. cit.*, § 35, p. 118.

2. Ludwig Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge 1939*, éd. C. Diamond, Chicago, The University of Chicago Press, 1975, p. 241.

que nous entendons par nécessaire ? Où est la nécessité que ce qui s'est produit régulièrement continue à le faire ? Y a-t-il un lien entre les événements qui se produisent régulièrement ou fréquemment ou bien sont-ils indépendants ? Si la régularité est un paradigme de la nécessité, il s'agira d'une nécessité qu'on ne comprend pas, qu'on ne peut pas expliquer. On ne peut manquer de penser ici à ce qui est dit dans le *Tractatus* sur les lois de la nature (6.372). Nous parlons des « lois de la nature ». Parfois nous les invoquons comme si elles expliquaient les phénomènes. Nous sommes alors comme les anciens qui expliquaient les choses par Dieu et le destin, avec cette différence que nous ne sommes pas conscients d'avoir atteint la limite de l'explication.

En fait, Wittgenstein donne une version plus claire du paradigme de la *nécessité naturelle* lorsqu'il évoque plus loin le nécessaire au sens de ce qui est imposé par la contrainte physique : il y a nécessité que je sorte quand le gendarme me saisit par le collet et me pousse dehors¹.

(2) Le second paradigme du nécessaire est celui qu'on explique en disant « C'est nécessaire... faute de quoi... ». Wittgenstein donne comme exemple une situation où l'on dirait : il est nécessaire qu'il vienne ici, sinon il arrivera quelque chose de déplaisant. On reconnaît dans ce paradigme le sens que prend le nécessaire dans l'ordre pratique : il s'agit donc du paradigme de nos nécessités aristotéliennes. En effet, qu'est-ce qui caractérise la nécessité pratique ? C'est qu'elle s'exprime par une alternative. Dans l'exemple donné par Wittgenstein, une certaine personne nous est nécessaire, au sens d'*indispensable* (nous ne pouvons pas nous passer d'elle). Ou bien : elle doit absolument venir pour s'épargner les désagréments qui sont *inévitables* si elle ne vient pas. Wittgenstein retrouve ici son idée selon laquelle un énoncé comportant le verbe « devoir » ne peut tenir tout seul : il lui faut un contexte. En effet, un « doit » absolu, c'est-à-dire présenté sans qu'on dise ce qui est exclu par là, est tout simplement privé de sens.

1. *Ibid.*, p. 242.

Que veut dire le mot « doit » [*soll*] ? Un enfant doit faire cela, cela veut dire : s'il ne fait pas cela, il va arriver quelque chose de déplaisant. Récompense et punition. L'essentiel à ce sujet est ceci : l'autre personne est contrainte de faire quelque chose. Un « doit » n'a de sens que s'il se trouve derrière lui quelque chose pour lui donner de la force – une puissance qui punit et récompense. Un « doit » en soi est privé de sens. [*Ein Soll hat also nur Sinn, wenn hinter dem Soll etwas steht, das ihm Nachdruck gibt – eine Macht, die straft und belohnt. Ein Soll an sich ist unsinnig*¹.]

Une nécessité pratique n'est pas quelque chose d'irrésistible comme le serait une nécessité naturelle. Elle suppose une alternative et donc la possibilité, sinon toujours d'un choix, du moins d'une évaluation. Il est remarquable que Wittgenstein loge dans ce registre le problème du « tu dois » proprement éthique (tu dois faire ton devoir). On a parfaitement raison de demander, à propos du « tu dois » éthique comme de tous les « tu dois » : *et qu'arrivera-t-il si je ne le fais pas ?* Loin d'être incongrue ou mesquine, cette question est parfaitement appropriée. En ce sens au moins, la philosophie *doit* poser la question du « fondement » des nécessités morales (au sens de ce qui rend nécessaire la chose nécessaire) si elle veut éclaircir le concept de ce type de nécessité. Mais, lorsqu'on en vient aux exigences ultimes, au « tu dois » présenté comme inconditionnel, on assiste à un conflit de deux points de vue. Du point de vue *moral*, nous sommes troublés à l'idée qu'on ferait son devoir parce qu'on aurait peur d'être puni (par le motif de la « crainte du Seigneur ») ou, pire encore, pour être récompensé. Mais, du point de vue *logique*, il est indispensable de trouver un sens à l'alternative « ou bien tu fais cela... ou bien alors... », et il faut donc qu'on puisse indiquer ce qui arrivera si j'agis bien et ce qui arrivera si j'agis mal.

Dans une section du *Tractatus*, Wittgenstein s'interroge sur le « tu dois » que nous trouvons dans l'énoncé de la « loi éthique » (6.422). Que signifie ce « tu dois » ? En posant cette question, on ne se demande évidemment pas : quelle récompense recevrai-je si

1. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, op. cit.*, p. 118.

je fais ce que la loi morale dit que je dois faire, ni quelle punition subirai-je si je ne le fais pas ? Ce serait dégrader le « doit » éthique que de le concevoir ainsi, sur un mode purement utilitaire. Pourtant, la question des conséquences désirables ou indésirables doit pouvoir être posée : ce n'est pas seulement une affaire de motivation, c'est une affaire de sens. Si l'on veut donner satisfaction à cette condition sémantique tout en conservant au « doit » éthique sa dignité, il faudra trouver une « récompense éthique » dans l'action elle-même plutôt que dans un événement extérieur (santé, richesse, reconnaissance). Ce passage suggère donc, comme on l'a souvent noté, une solution d'esprit stoïcien ou spinoziste : le malheur de l'insensé est dans sa propre folie, la béatitude du sage est dans sa propre sagesse.

(3) *Les nécessités conventionnelles.* Le dernier paradigme d'une nécessité que mentionne Wittgenstein dans cette leçon est celui des règles du jeu : elles créent des nécessités conventionnelles. On dit : « Ceci est rendu nécessaire par la règle. » Par exemple, en expliquant à quelqu'un les règles de notre jeu : « Ici, la règle dit que tu dois tourner à droite. Là, elle dit que tu fais ce que tu veux. » La règle est donc comme une autorité qui nous dit ce que nous devons ou pouvons faire. Pourquoi le dit-elle ? Pourquoi faut-il tourner ici à droite ? Nous n'avons pas à le demander dès lors qu'il s'agit d'une règle qui définit le jeu (et non d'une recette qui aurait à faire la preuve qu'elle est efficace au regard des résultats qu'elle permet d'obtenir). Il n'y a pas de réponse, sinon que c'est pour qu'il y ait le jeu, pour qu'il soit amusant, etc. Ce troisième paradigme nous invite à ne pas confondre une *nécessité dans le système* et la *nécessité du système* lui-même. La règle du jeu rend nécessaires certaines opérations, mais ces nécessités n'existent que dans l'espace du jeu. Une fois posée la règle, il est nécessaire *ici* de tourner à droite. Mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait une règle prescrivant de tourner à droite.

Est-ce à dire que les règles qui créent des nécessités conventionnelles soient elles-mêmes arbitraires ? Wittgenstein ne soutient nullement cette thèse simpliste qui devait servir de doctrine philosophique aux auteurs « post-structuralistes » des années 1960. Dire que les règles que nous fixons sont conventionnelles

ne veut pas dire qu'elles soient arbitraires ou qu'elles ne « correspondent » à rien. En fait, le mot « correspondre » est ambigu, et il faut distinguer trois cas¹ :

1. Cas d'une proposition empirique : « Il pleut maintenant à Paris » est vrai ou non selon qu'il y a ou non une réalité de la pluie à Paris au moment où nous parlons.

2. Cas d'un mot : est-ce que le mot « pluie » ou le mot « rouge » correspondent à quelque chose ? Mais que veut-on dire en demandant si une réalité correspond à tel ou tel mot ? L'intention est sans doute de réclamer une explication du mot par démonstration ostensive. On peut montrer ce qui correspond au mot « pluie », on peut montrer un échantillon de ce à quoi on applique le mot « rouge ».

3. Cas d'une règle : la règle est-elle complètement oiseuse et arbitraire ou bien correspond-elle à une réalité ? La question que nous posons est alors : avons-nous un usage pour cette règle ? Il ne s'agit plus d'une correspondance de type *vérité*, comme pour les propositions, ni d'une possibilité d'expliquer en montrant du doigt, il s'agit d'une correspondance au sens où nous rendrons compte des règles dans une philosophie holistique. Nous demandons quelle est la place de cette règle dans notre forme de vie, dans nos échanges et nos manières de faire. Par exemple, Wittgenstein interprète les propositions arithmétiques comme des règles de représentation. L'énoncé « $2 + 2 = 4$ » n'est pas arbitraire, mais il n'est pas non plus justifié par sa conformité à une réalité (idéale), il l'est par les diverses nécessités pratiques, les divers besoins auquel il répond. Dire que la règle « $2 + 2 = 4$ » correspond à une réalité, c'est dire : « C'est une règle utile, des plus utiles – nous ne pourrions pas nous en passer, et cela pour un millier de raisons, pas seulement pour juste *une* raison² ». Ainsi, les règles créent des nécessités conventionnelles dont l'arbitraire n'exclut pas un ancrage dans nos nécessités pratiques et donc dans la nature.

1. Ludwig Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics*, *op. cit.*, p. 247-249.

2. *Ibid.*, p. 249.

Table

| | |
|--|---|
| INTRODUCTION : PHILOSOPHER EN MATIÈRE PRATIQUE | 7 |
|--|---|

Théorie et pratique : cette opposition dont la philosophie pratique tire son qualificatif peut s'entendre de deux façons, soit pour indiquer qu'une pensée pratique ne peut viser à être aussi rationnelle qu'une pensée théorique, soit pour rappeler qu'un discours peut être confronté à la réalité selon deux directions d'ajustement. Cette seconde acception permet de faire ressortir l'originalité de la rationalité propre au point de vue pratique.

La théorie wébérienne de l'action rationnelle ne tient pas compte de ce que la logique du raisonnement pratique permet d'invalider un raisonnement en raison d'une lacune dans la position de ses prémisses.

La forme logique du raisonnement pratique est celle de la délibération, de sorte qu'une raison pratique est une raison délibérante. Cette caractérisation de la raison pratique soulève deux objections.

Première objection : les modernes ne sauraient emprunter leur concept de raison pratique à un philosophe de l'Antiquité. Cette objection ne vaut rien, car elle ne tient pas compte de la diversité des idées modernes, lesquelles ne se laissent pas classer selon une échelle simple des degrés d'avancement dans la modernité.

Seconde objection : la raison délibérante ne peut s'exercer qu'à partir de prémisses déjà accordées qu'il faut présupposer. Elle requiert donc une conception du bien qu'elle-même ne peut pas mettre en question. Mais le pluralisme moral de la société moderne interdit d'exiger que les citoyens partagent une même conception du bien. Il faut donc que la raison pratique se fasse législatrice pour imposer des normes universelles qui soient neutres du point de vue des fins ultimes. Cette objection suppose une théorie de la modernité.

Les théories de la modernité ont pour objet de rendre compte de l'exception occidentale au sein de l'histoire universelle.

Certaines théories de la modernité pratiquent un universalisme au premier degré : ce sont les théories de la rationalisation. Elles sont construites sur les postulats d'une continuité de l'évolution de l'humanité et d'une équivalence entre le moderne et le rationnel. Le terme auquel tout le processus historique aboutit est la société moderne, celle qui a su appliquer le rationalisme économique.

La sociologie comparative (radicale) récuse ces deux postulats et cherche à rendre compte du type moderne de l'humanité à partir du type traditionnel.

Le principe de toute anthropologie sociale est qu'il y a unité du genre humain. Une telle exigence d'universalité ne peut être satisfaite que par un universalisme au second degré.

Est-il possible de relever le défi sceptique en matière de justification rationnelle des valeurs ? Le scepticisme en matière pratique est un exercice spirituel par lequel le sujet vise à se détacher du monde.

Le défi sceptique concernant la rationalité de nos valeurs est incohérent : il faudrait prouver à un interlocuteur par hypothèse totalement détaché qu'il y a des différences en valeur entre les choses de ce monde alors que son détachement consiste justement à ne pas faire une différence pratique entre « il y a » et « il n'y a pas ».

LE RAISONNEMENT DE L'OURS 85

La distinction que fait Weber entre deux éthiques témoigne du déchirement éprouvé par le militant dès qu'il s'engage au service d'une cause qu'il prend pour un absolu historique. R. Aron observe que Weber, en refusant toute rationalité des valeurs, se prive de la possibilité de faire une différence entre un sage et un fanatique.

Comme l'a remarqué Hume, on ne peut passer sans plus d'une proposition factuelle sur ce qui existe à une conclusion indiquant ce qui doit être fait. Cette remarque a été élevée par certains philosophes à la dignité d'une « loi de Hume » opposant les faits et les normes.

En réalité, aucune considération logique n'interdit de parler de la vérité d'une *évaluation*. En revanche, les interdits et les commandements ne sont pas du tout des propositions indicatives : ils peuvent être irrationnels (parce que contradictoires, ou bien parce qu'injustifiés ou mal avisés), mais non pas vrais ou faux.

TABLE

Un raisonnement qui déduit un devoir particulier d'un principe normatif général n'est pas directement pratique puisqu'il se borne à interdire certaines actions sans en commander positivement aucune.

Selon l'analyse aristotélicienne de l'inférence pratique, faire un raisonnement pratique consiste à tirer l'action elle-même (et non une simple opinion sur ce qu'il faudrait faire) de prémisses énonçant un problème pratique.

Le propre de l'inférence pratique est qu'on peut faire à quelqu'un l'objection d'avoir manqué à prendre en compte tel ou tel élément de la situation : il manquait une prémisse à son raisonnement.

Note sur le syllogisme pratique 122

PHILOSOPHIE HISTORIQUE

LE PRÉSENT, L'ACTUEL, LE SIMULTANÉ
ET LE CONTEMPORAIN 139

Chateaubriand, commentant son récit des journées de Juillet 1830, oppose le point de vue du témoin, sensible aux contingences, et celui de la postérité, qui ne retient que le sens majeur de l'événement.

Il entreprend d'annoncer ce que sera la révolution de Juillet pour les générations futures (elle sera la fin de l'idée monarchique) et se place donc pour en juger au point de vue du Jugement dernier.

Kierkegaard a opposé les événements profanes, dont seuls les contemporains peuvent être les témoins directs, et les événements de l'histoire sainte, qui n'ont que des témoins indirects.

Quand le parti des modernes s'oppose au parti des anciens, ce sont des contemporains qui s'opposent à des contemporains.

Ce ne sont pas les personnes qui sont contemporaines, ce sont les vies et les activités de ces personnes.

UNE QUESTION DE CHRONOLOGIE 155

Avant de se déclarer partisan ou critique des idées modernes, il faut décider de la chronologie qui permet de définir ce qui est moderne.

1. Crise de l'esprit moderne ? 157

Si l'esprit moderne se définit par les idées des Lumières, la critique de ces idées passera pour rétrograde. Pourtant, la pensée de Rousseau n'est pas moins moderne que celle des philosophes du progrès.

Quelle chronologie utiliser ? On doit préciser si c'est celle des dates historiques ou bien celle qui distingue les époques selon les progrès de l'esprit humain, ou enfin celle qui se fonde sur notre propre conscience historique.

2. Les Lumières et l'époque de la raison (Condorcet)..... 163

La raison dont Condorcet annonce le triomphe est une faculté monologique.

Condorcet condamne comme une fausse philosophie toute tentative de distinguer une rationalité proprement pratique d'une rationalité théorique.

3. Le cosmopolitisme selon Baudelaire..... 176

Baudelaire invoque *notre* modernité dans le contexte d'un débat sur la peinture : doit-elle conserver les idéaux de l'héroïsme antique ou ceux de notre propre héroïsme ? Baudelaire a retenu la leçon de Stendhal : il y a un beau moderne, car chaque forme de vie sociale a sa moralité et son idéal du beau.

Le critique d'art, selon Baudelaire, doit se faire cosmopolite, c'est-à-dire devenir capable d'apprécier des formes étrangères à sa propre époque et à sa propre tradition.

La modernité au sens français est un concept post-révolutionnaire. Sa fonction est de relativiser nos idéaux et nos principes à notre temps, de façon à en neutraliser les conséquences éventuellement despotiques ou académiques.

Y A-T-IL UNE POLITIQUE DE L'EXPRESSIVISME ? 196

1. Le désenchantement interminable 196

Le désenchantement du monde dont parle Max Weber devrait être une mutation historique délivrant l'humanité de sa sujétion à des puis-

TABLE

sances imaginaires. Comment se fait-il que cette mutation soit vécue comme une épreuve déchirante ?

2. *Le sens de l'individualisme* 200

Comment l'idéal individualiste d'une vie authentique peut-il être imposé à tous sans risquer de se dégrader en relativisme ?

3. *Autonomie et authenticité* 209

L'individualisme de l'autonomie n'est pas l'individualisme de l'authenticité. Tous deux peuvent se réclamer de Jean-Jacques Rousseau, lequel a montré que ce sont des idéaux incompatibles.

4. *Le singularisme* 212

L'idéal expressiviste de l'authenticité est un singularisme, c'est-à-dire une exaltation de l'originalité individuelle.

5. *Le problème politique* 215

L'individualisme de l'égalité est directement politique, alors que le singularisme accepte un monde dans lequel tous ne s'expriment pas à égalité.

6. *La leçon des artistes* 219

Les artistes peuvent nous aider à comprendre en quoi l'expressivisme n'est pas nécessairement un subjectivisme. Le travail de l'artiste n'est pas de s'exprimer lui-même, il est de devenir supérieur à soi grâce à l'œuvre.

LOUIS DUMONT OU LES OUTILS DE LA TOLÉRANCE..... 227

Pour l'anthropologue, le respect de l'autre n'est pas seulement une affaire de bienveillance envers autrui. Il n'est pas de respect de l'autre sans respect du fait social et effort pour en comprendre le sens.

L'individualisme au sens où l'entend la sociologie comparative n'est pas une attitude morale (d'un égoïsme répréhensible ou d'un louable non-conformisme), c'est un trait distinctif des sociétés modernes.

Il y a un point de vue sociologique sur la société moderne, car toute vie sociale suppose des pratiques et des expériences holistes, même celle d'une société qui, comme la nôtre, tend à se représenter elle-même comme une simple association volontaire entre des individus indépendants.

On doit distinguer deux formes logiques de l'évaluation. Selon le modèle d'une évaluation s'exprimant par un choix préférentiel, l'évaluation est une affaire de tout ou rien. Une telle évaluation n'est pas de forme hiérarchique, car le meilleur prétendant l'emporte sur tous les autres, qu'ils soient seulement moins bons ou qu'ils soient sans aucune valeur. En revanche, l'évaluation comprise comme une mise en ordre d'un donné hétérogène assigne aux éléments de l'ensemble un degré dans l'échelle de la valeur.

Entre des valeurs hétérogènes, il n'y a pas nécessairement conflit, sauf si l'on prétend les affirmer à égalité. Elles peuvent coexister par l'instauration d'une opposition hiérarchique entre elles : la valeur supérieure accepte de s'incliner devant les valeurs subordonnées dans des situations de rang subordonné.

Dans le domaine politique, le principe du respect de l'autre peut prendre deux formes. Comme revendication d'une *égalité* de statut, ce principe demande qu'il soit fait abstraction des différences de fait entre les hommes. Comme revendication identitaire, il demande qu'un statut spécial soit reconnu à une minorité : ce statut ne peut être que *supérieur* ou *inférieur* au statut général.

PHILOSOPHIE POLITIQUE

RORTY CONTRE LA GAUCHE CULTURELLE 257

Selon R. Rorty, la gauche intellectuelle américaine a abandonné l'espace public du combat politique aux intellectuels conservateurs.

La vieille gauche, qui se voulait l'alliée du mouvement ouvrier, cherchait à obtenir un changement de la législation. La gauche culturelle prétend subvertir le système des rapports de pouvoir en développant ce qu'elle appelle la Théorie, laquelle vise à montrer que nos concepts les plus familiers sont marqués par l'omniprésence

d'une instance malfaisante et insaisissable qu'elle nomme « le Pouvoir ».

La gauche culturelle n'a rien à dire sur le pays auquel appartiennent les citoyens. Faute de faire une place à une forme de patriotisme, elle renonce à toute perspective politique.

La politique selon les pragmatistes consiste à prendre part à des *campagnes* dont les buts sont à l'échelle humaine. La politique selon la gauche culturelle reproduit l'erreur des théoriciens français d'une « politique du sublime ».

Rorty choisit la politique de l'entendement contre la politique du sublime, mais il souligne aussi que toute action politique suppose une inspiration.

Rorty est à la recherche d'une version américaine d'un hégélianisme de gauche, c'est-à-dire d'une formule d'humanisation de la religion.

Toutefois, Rorty ne prend pas garde qu'une religion civique locale qui se veut autorité ultime se change par là en un « mouvement » animé par les « passions de l'infini ».

L'ILLUSION NOMOCRATIQUE 287

1. Platon explique dans *Le Politique* que faute de pouvoir être gouvernés par un homme possédant parfaitement l'art royal, nous devons nous gouverner selon des lois, même si des prescriptions générales ne sont jamais adéquates aux circonstances particulières de notre action.

2. Castoriadis critique l'illusion d'un gouvernement par la règle générale sous trois de ses formes. Illusion de toutes les utopies d'un *régime parfait* : il y a un totalitarisme en germe dans la recherche d'une définition universellement valide du meilleur régime politique. Illusion d'une rationalité de l'*organisation bureaucratique* : elle doit mobiliser les exécutants alors même qu'elle prive de sens leur participation personnelle à l'œuvre commune. Illusion d'une prise de l'*entendement abstrait* sur le concret des cas particuliers. Toutefois, il y a lieu de distinguer les fonctions de l'abstraction selon que le raisonnement est théorique ou pratique.

3. Selon Platon, le véritable Politique possède la faculté de discerner la règle fixant la chose à faire dans le cas particulier.

4. L'homme royal de Platon n'est pas un idéal impossible à réaliser pleinement, c'est un personnage logiquement impossible.

PHILOSOPHIE JURIDIQUE

LE CONTRAT SOCIAL DE JÜRGEN HABERMAS..... 313

Pourquoi avons-nous besoin d'une philosophie du droit ?

Le positivisme juridique définit le droit comme commandement de l'autorité souveraine. Son point fort est de soustraire la sphère du droit au conflit qui oppose l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle.

Il y a trois façons possibles d'apprécier si la loi est juste, selon qu'on en juge du point de vue de l'*auteur* (légitimité), de celui de la *forme juridique* (constitutionnalité), de celui des *fins* de la législation (le bien de la cité).

Puisque le citoyen d'un État démocratique participe à la souveraineté, il ne peut pas se contenter d'apprécier les lois du point de vue de leur légitimité ou de leur conformité aux principes généraux du droit.

Ce que Habermas appelle « société pluraliste » est en réalité la société dont l'intégration morale est assurée par l'adhésion de tous aux mêmes valeurs libérales.

Fonder le droit, est-ce l'engendrer à partir d'un état de nature où le droit n'existe pas encore, ou est-ce le délimiter au sein du normatif par une différenciation du religieux et de l'humain ?

Il n'y a pas de discussion rationnelle sur ce qu'il faut croire sans un accord sur diverses vérités factuelles, ni de discussion rationnelle sur ce qu'il faut faire sans accord sur des fins communes.

La définition du régime démocratique par l'autolégislation reste formelle en ce qu'elle ne distingue pas les lois fixant des principes à respecter des lois fixant des objectifs à atteindre.

Habermas voudrait éliminer la fonction du *gouvernement* au profit d'une *administration* contrôlée par un « pouvoir communicationnel » qu'il charge d'incarner la souveraineté du peuple.

Comment distinguer la démocratie radicale d'une tyrannie des faiseurs d'opinion ?

La conception positiviste de la souveraineté comme volonté supérieure ultime dans une échelle de commandement engendre un paradoxe : *qui sera le gardien du gardien ?*

TABLE

La société démocratique veut se définir elle-même comme une libre association des individus, mais elle ne peut le faire qu'à la condition d'être, à l'instar de toute société, une totalité capable de se représenter comme telle.

Note sur le concept pragmatiste de raison 358

ARISTOTE, LA JUSTICE NATURELLE
ET LA JUSTICE POSITIVE 361

Aristote n'oppose pas la loi naturelle au droit positif, mais il distingue au sein des choses qu'il est juste de faire celles qui tiennent leur justice de la convention humaine et celles qui la tiennent de la nature.

Pour les conventionalistes, seule une justice invariable pourrait être naturelle. Aristote soutient que la justice naturelle peut varier du fait des circonstances, mais non du fait d'un changement de nos opinions.

Hume critique les auteurs qui passent de « Il en est ainsi » à « Il doit en être ainsi » sans expliquer cette transition.

La remarque de Hume est juste, mais purement formelle. Elle ne suppose nullement une dichotomie de principe entre le domaine des faits et celui des normes ou des valeurs.

Selon une autre interprétation, la remarque de Hume ne porte pas sur une différence entre deux types de propositions, mais sur celle qui sépare l'indicatif de l'impératif.

L'opposition entre énoncés indicatifs et énoncés impératifs reflète celle qu'on trouve entre les deux directions possibles d'un ajustement du discours à la réalité.

Il n'y a pas de commandements en soi. Il s'ensuit qu'on ne peut pas assimiler les évaluations à des impératifs déguisés, car il est possible d'évaluer les conduites passées, alors qu'il n'existe pas dans notre langage une forme du passé de l'impératif.

L'IMPOSSIBLE ET L'INTERDIT 394

Il existe une logique des impératifs, car il peut arriver qu'un ensemble de directives soit contradictoire et donc impossible à exécuter.

Le Code civil est rédigé à l'indicatif, ce qui pose le problème de savoir comment interpréter un indicatif normatif.

Lorsqu'une chose est déclarée impossible, on peut toujours demander ce qui la rend impossible. Wittgenstein a souligné la différence entre ce qui est rendu impossible par la nature et ce qui est rendu impossible par nos conventions.

« Il y a des *buts* au football, il n'y en a pas au ballon prisonnier. »

PHILOSOPHIE MORALE

| | |
|---|-----|
| QUE PEUT-ON DEMANDER À LA PHILOSOPHIE MORALE ? | 411 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| 1. <i>Que peut-on demander à la philosophie en matière de morale ?</i> | 412 |
|--|-----|

Il n'appartient pas à la philosophie de prêcher la morale ni de la fonder, mais d'examiner les difficultés intellectuelles que peut rencontrer un sujet pratique qui se demande comment agir au mieux.

| | |
|---|-----|
| 2. <i>Le prédicateur et le philosophe</i> | 414 |
|---|-----|

Prêcher la morale suppose un accord général sur une moralité commune.

| | |
|------------------------------------|-----|
| 3. <i>Fonder la morale ?</i> | 415 |
|------------------------------------|-----|

Selon la vue rationaliste, il appartiendrait à la philosophie de donner à la morale un fondement purement humain pour remplacer le fondement religieux qu'elle avait jadis.

| | |
|---|-----|
| 4. <i>Le travail moral de l'éducateur</i> | 417 |
|---|-----|

C'est une erreur de croire que la morale puisse être transmise sur le mode magistral, par des leçons. Toute éducation, par la discipline qu'elle réclame, est déjà une éducation morale.

TABLE

5. *L'éducation morale repose-t-elle sur un cercle vicieux ?* 419

L'éducation morale, au sens d'une *paideia*, consiste à introduire des nouveaux venus dans un ordre dont le sens et la valeur ne peuvent être appréciés que de l'intérieur de cet ordre.

6. *Fonder le jugement moral sur quoi ?* 422

Parler d'un fondement de la moralité, c'est suggérer qu'il serait possible de chercher le sens ultime de la moralité dans quelque chose qui ne serait pas déjà porteur d'un sens moral.

7. *La distinction entre l'éthique et la morale* 424

Pour satisfaire à l'exigence d'une fondation rationnelle de la morale, des philosophes ont proposé d'isoler un noyau de normes « morales » qui seraient valides de façon inconditionnelle quel que soit le contexte et d'abandonner les questions de valeur à l'appréciation « éthique » de chacun.

8. *Pourquoi faut-il être moral ?* 426

Si une fondation philosophique de la morale devait consister à expliquer à quelqu'un pourquoi il doit être moral, il s'agirait d'une entreprise incohérente.

9. *Que veut dire le verbe « devoir » ?* 427

Il n'y a pas de « tu dois » qui puisse valoir catégoriquement, car un « tu dois agir ainsi » équivaut logiquement à une disjonction du type « ou bien tu agis ainsi, ou bien... », de sorte que l'énoncé demande à être complété en spécifiant l'inconvénient qu'indique l'autre membre de la disjonction.

10. *L'ordre de moralité est un ordre de justice* 430

Toute morale comporte deux points de vue complémentaires sous lesquels on peut apprécier la conduite et les choix d'une personne (soi ou autrui).

11. La morale de l'éducateur 432

Le métier d'éducateur paraît moralement impossible aussitôt qu'on perd de vue le fait que le besoin pratique d'inculquer une moralité aux élèves pour les éduquer suffit à rendre rationnelle cette inculcation.

Note wittgensteinienne
sur les acceptions multiples du nécessaire 435

Dans la même collection

(derniers titres parus)

Jackie Assayag

La Mondialisation vue d'ailleurs
L'Inde désorientée

Jean Baubérot

Laïcité (1905-2005)
Entre passion et raison

Françoise Benhamou

Les Dérèglements de l'exception culturelle
Plaidoyer pour une perspective européenne

Abdenmour Bidar

Un islam pour notre temps

Norberto Bobbio

Le Futur de la démocratie

Cornelius Castoriadis

Fenêtre sur le chaos

Françoise Choay

Pour une anthropologie de l'espace

Mireille Delmas-Marty

Les Forces imaginantes du droit
Le relatif et l'universel

Les Forces imaginantes du droit, II

Le pluralisme ordonné

Les Forces imaginantes du droit, III

La refondation des pouvoirs

Jacques Donzelot

Quand la ville se défait
Quelle politique face à la crise des banlieues ?

Emilio Gentile
Les Religions de la politique
Entre démocraties et totalitarismes

Kenneth J. Gergen
Construire la réalité

Jacques T. Godbout
Ce qui circule entre nous
Donner, recevoir, rendre

Abdellah Hammoudi
Une saison à La Mecque
Récit de pèlerinage

Philippe d'Iribarne
L'Étrangeté française

Guillaume le Blanc
Vies ordinaires, vies précaires

Dominique Lestel
L'Animal singulier

Michel Lussault
L'Homme spatial
La construction sociale de l'espace humain

Abdelwahab Meddeb
Contre-prêches

Fabrice Midal
Quel bouddhisme pour l'Occident ?

Olivier Mongin
La Condition urbaine
La ville à l'heure de la mondialisation

Mark Osiel
Juger les crimes de masse

Hamadi Redissi
Le Pacte de Nadjd
Comment l'islam sectaire est devenu l'islam

Alain Renaut
Égalité et discriminations
Un essai de philosophie politique appliquée

Myriam Revault d'Allonnes
Le Pouvoir des commencements
Essai sur l'autorité

Paul Ricœur
Vivant jusqu'à la mort
Suivi de *Fragments*

Edward W. Said
L'Orientalisme
L'Orient créé par l'Occident
(nouvelle édition)

Jacques Sémelin
Purifier et détruire
Usages politiques des massacres et génocides

Daniel Sibony
Création
Essai sur l'art contemporain

Alain Supiot
Homo juridicus
Essai sur la fonction anthropologique du Droit

Paul Valadier
Détresse du politique, force du religieux

Patrick Vauday
La Décolonisation du tableau
Art et politique au XIX^e siècle. Delacroix, Gauguin, Monet

Marina Yaguello
Les Langues imaginaires
Mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques

Slavoj Žižek
La Marionnette et le Nain
Le christianisme entre perversion et subversion

