

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE (ULM)  
Département de sciences sociales  
Année universitaire 2023-2024

Cours de philosophie du Droit / théorie du Droit international  
Florian Couveinhes Matsumoto

*Les discours sur l'enseignement du Droit*  
*Les cas de Max Weber & Duncan Kennedy*

## **Partie I : le discours de Max Weber**

### **Document 1 : avant Max Weber (1) : le raisonnement à l'origine du choix d'un type de discours (« positiviste ») sur le Droit et son enseignement au XVIIème siècle**

- a) Thomas Hobbes, *Dialogue entre un philosophe et un spécialiste des common laws d'Angleterre*, 1681, trad. de Ph. Folliot (l'extrait est le début du dialogue)
- b) Leo Strauss, « Les trois vagues de la Modernité », in *La philosophie politique et l'histoire*, prés. et trad. d'O. Sedeyn, Paris, Le livre de Poche, coll. « Biblio essais inédit », 2008 [1<sup>ère</sup> éd. : 1975, 1<sup>ère</sup> éd. en langue fr. : 1980], pp. 218-222 (extraits)
- c) Pascal, *Pensées* (1669), fragments 319-320 (Ed. Brunschwig)
- d) Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), trad. de C. Appuhn, Ed. Garnier-Flammarion, 1965, ch. XX, pp. 329-330

### **Document 2 : avant Max Weber (2) : le passage de la justification « positiviste » de la monarchie absolue à la critique politique par les philosophes des Lumières**

Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique*, trad. de Hans Hildenbrand, éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1979, quatrième de couverture

### **Document 3 : avant Max Weber (3) : une forme-modèle du discours dénonciateur et justificatif « positiviste » : la « loi de Hume »**

David Hume, *Traité de la nature humaine – Livre 3 – La morale*, trad. fr. Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1997 [1<sup>ère</sup> éd. en langue anglaise : 1739], p. 65 (fin de la section 1 du chapitre 1 du livre 3)

### **Document 4 : *Le savant et le politique***

Max Weber, « Le métier et la vocation de savant », in *Le savant et le politique*, édition numérique produite par J.-M. Tremblay (à partir de *Le savant et le politique*, trad. de J. Freund, intr. de R. Aron, Paris, Union générale d'édition, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, 186 p.), coll. « Les classiques des sciences sociales », [conférences initialement prononcées en langue allemande en 1919]

### **Document 5 : analyses critiques de la pensée de Weber**

- a) Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. de M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1986 [1<sup>ère</sup> éd. en langue anglaise : 1953], pp. 13-20 (« introduction ») pp. 44-82 (chapitre 2 – « Le droit naturel et la distinction entre faits et valeurs »), 281-285 (notes correspondantes)
- b) Ch Lasch, *Le seul et vrai paradis – Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, prés. et trad. de F. Joly, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2006 [1<sup>ère</sup> éd. en langue anglaise (américain) : 1991], pp. 165-181 (chapitre 4 – « La tradition sociologique et l'idée de communauté »)

## **Partie II : le discours de Duncan Kennedy**

### **Document 6 : *L'enseignement du droit et la reproduction des hiérarchies – Une polémique autour du système*, Paris, Lux, coll. *Lettres libres*, 2010 [1<sup>ère</sup> éd. en langue anglaise : 1982], 150 p.**

## Partie I : le discours de Max Weber : éviter l'idéologie...ou justifier le pouvoir ?

**Document 1 : avant Max Weber (1) : le raisonnement à l'origine du choix d'un type de discours sur le Droit et son enseignement au XVIIème siècle**

**Document 1 a) Thomas Hobbes, Dialogue entre un philosophe et un spécialiste des common laws d'Angleterre, 1681 (trad. de Ph. Folliot) (l'extrait est le début du dialogue)<sup>1</sup>**

*Le légiste*<sup>2</sup> : Qu'est-ce qui vous fait dire que l'étude du droit<sup>3</sup> est moins rationnelle que l'étude des mathématiques ?

*Le philosophe* : Je ne dis pas cela car toute étude est rationnelle ou ne vaut rien mais je dis que les grands maîtres de mathématiques ne font pas aussi souvent des erreurs que les spécialistes du droit.

*Le légiste* : Si vous aviez appliqué votre raison au droit, peut-être auriez-vous été d'un autre avis.

*Le philosophe* : En quelque étude que ce soit, j'examine si mes inférences sont rationnelles et j'ai parcouru les titres des statuts de la Grande Charte<sup>4</sup> jusqu'à l'époque présente. J'ai lu tous les livres<sup>5</sup> que je pensais pouvoir me concerner, ce qui me suffisait car je n'entends pas plaider pour un autre que moi. Mais je n'ai pas beaucoup remarqué lesquels étaient plus ou moins rationnels parce que je ne les lis pas pour les contester mais pour leur obéir et j'ai vu en tous ces livres une raison suffisante d'obéir, et la même raison, bien que les statuts eux-mêmes aient changé, est demeurée constante. J'ai lu aussi avec soin le livre de Littleton sur les *tenures* avec les commentaires<sup>6</sup> du célèbre légiste sir Édouard Coke, où j'avoue avoir trouvé une grande subtilité, non de la loi, mais (4) des inférences tirées de la loi et surtout de la loi de la nature humaine qui est la loi de la raison; et j'avoue que ce qu'il dit dans l'épilogue de son livre est vrai, que, par des arguments et par la raison qui se trouve dans la loi, on en viendra assez rapidement à la certitude

---

<sup>1</sup> Le titre de l'oeuvre est "*A dialogue between a philosopher & a student Of the common laws of England*". Je suis d'accord avec Cropsey qui, dans l'introduction de son édition anglaise, rappelle que, si celui qui dialogue avec le philosophe est nommé « lawyer » dans le texte, il est appelé « student » dans le titre. La façon d'employer ce terme s'inspire de Christopher Saint Germain : *Doctor and student or, Dialogues between a Doctor of Divinity ans a student in the law of England containing the grounds of these laws together with questions and cases concerning the Equity thereof.* (1518). Le "student" de Saint-Germain (voir l'introduction de son *Doctor and student*) n'est absolument pas un étudiant ou un élève mais un *spécialiste* auquel a recours le docteur en théologie qui, élevé dans les lettres classiques, n'a pas l'aptitude requise pour lire des textes écrits en « french tongue » (le Franco-normand qui était la langue juridique). Il faut donc prendre le mot « student » dans son sens classique. *Studere*, en latin, c'est s'attacher à, s'appliquer à, rechercher, faire l'étude de, faire preuve de zèle pour... Le mot qui traduit le plus fidèlement le mot « student » est donc ici, paradoxalement, le mot « spécialiste ». (NdT)

<sup>2</sup> Dans la marge, on trouve : "of the law of reason". (NdT)

<sup>3</sup> « of the law ». (NdT)

<sup>4</sup> La Magna Carta fut imposée le 15 juin 1215 à Jean sans Terre par les barons anglais. (NdT)

<sup>5</sup> Littéralement, « je n'ai laissé aucun livre non lu ». (NdT)

<sup>6</sup> The institutes of the law of England en 4 volumes. (NdT)

et à une connaissance de la loi; <sup>7</sup> et je suis d'accord avec sir Edouard Coke qui, sur ce texte, dit plus loin que la raison est l'âme de la loi et, sur la section 138, il ajoute *nihil, quod est contra rationem, est licitum*, <sup>8</sup> c'est-à-dire que rien n'est loi qui est contre la raison. Il dit aussi que la raison est la vie de la loi, mieux, que le common law <sup>9</sup> lui-même n'est rien d'autre que la raison, <sup>10</sup> et, sur la section 21 que *Aequitas est perfecta quaedam ratio, quae jus scriptum interpretatur et emendat, nulla scriptura comprehensa, sed solum in vera rationis consistent*, <sup>11</sup> c'est-à-dire que l'équité est une certaine raison parfaite qui interprète et amende la loi écrite, étant elle-même non écrite et ne consistant en rien d'autre que la droite raison. Quand je considère cela et que je me rends compte que c'est vrai et si évident que personne de sensé ne peut le nier, je vois ma raison se figer car cette affirmation rend vaines toutes les lois du monde. En effet, sur cette base, n'importe qui peut dire de n'importe quelle loi qu'elle va contre la raison et faire de cela un prétexte pour désobéir. Je vous prie d'éclaircir ce passage pour que nous puissions continuer.

**Le légiste** : Je l'éclaire ainsi, à partir de sir Édouard Coke (I. *Inst.* Sect. 138), qu'il faut entendre qu'il s'agit d'une perfection artificielle de la raison obtenue par une longue étude, une longue observation et une longue expérience, et non de la raison naturelle de chaque homme; car *nemo nascitur artifex*. <sup>12</sup> La raison juridique est *summa ratio* <sup>13</sup> et, donc, si toute la raison qui est dispersée en de (5) si nombreuses têtes différentes était réunie en une seule, cette dernière ne pourrait cependant pas constituer un droit comme le droit d'Angleterre parce que, par une longue succession de générations, il a été affiné et raffiné par un nombre infini d'hommes graves et savants. <sup>14</sup>

**Le philosophe** : Cela n'éclaircit pas le passage car il est en partie obscur et en partie faux. Que la raison, qui est la vie de la loi, ne soit pas naturelle mais artificielle, je ne saurais le concevoir. Je

---

<sup>7</sup> Dans l'édition que j'ai sous les yeux (First institute or his commentary upon Littleton, revised and corrected by Francis Hargrave, 1774), ce passage se trouve dans l'épilogue : « Car per les arguments et les reafons en la ley, home pluis toft aviendra a le certaintie et a la conufans de la ley. » (394, 395, colonne centrale). (NdT)

<sup>8</sup> 1. *institute*, 97b, colonne de gauche. La traduction est donnée juste après. (NdT)

<sup>9</sup> Notre livre se fonde en partie sur la distinction entre « common-law » et « statute law ». On peut dire avec Sir Matthew Hale (*The history of the common law of England*) que le premier droit est un droit à l'origine non écrit, coutumier. Le second est l'ensemble des actes du parlement (le Roi, la Chambre des Lords et la Chambre des Communes), qui sont écrits avant même d'entrer en vigueur. Le premier, appelé parfois droit traditionnel, est le *droit des juges*, l'ensemble de leurs jugements qui ont fini par avoir force de loi, le second le *droit du parlement*. Il ne faudrait pas penser pour cela que le « common-law » se réduit à un droit coutumier (et jurisprudentiel) car les juges de common-law doivent respecter le « statut-law ». Ce droit est dit « common », commun parce que les cours royales ont détrôné les cours locales des barons qui appliquaient le droit de leur fief. Les traducteurs évitent systématiquement de traduire l'expression « common-law ». Si j'avais osé le traduire, j'aurais choisi « droit national des juges ». Pour « statute law », j'aurais choisi « droit d'Etat ». (NdT)

<sup>10</sup> 1. *Institute*, 97b, colonne de gauche. (NdT)

<sup>11</sup> 1. *institute*, 24b, colonne de gauche. La traduction est donnée juste après. (NdT)

<sup>12</sup> Personne ne naît artisan (ou artiste). L'artifex est celui qui pratique un art. (NdT)

<sup>13</sup> La raison suprême. (NdT)

<sup>14</sup> De « is to be » jusqu'à « graves et savants ». Hobbes cite *The first Institute* de Coke, 97b, colonne de gauche. On lit aussi plus bas, à la même page : « *No man (out of his own private reason) ought to be wiser than the law, which is the perfection of reason.* » (NdT)

comprends assez bien que la connaissance du droit s'obtienne par beaucoup d'étude comme dans toutes les autres sciences où l'étude et l'acquisition se font aussi par la raison naturelle, non par la raison artificielle. Je vous accorde que la connaissance du droit est un art mais non que l'art d'un ou de plusieurs hommes, quelques sages qu'ils soient, ou l'ouvrage d'un ou plusieurs artisans, quelque parfait qu'il soit, soit loi. Ce n'est pas la sagesse mais l'autorité qui fait la loi. L'expression *raison juridique*, elle aussi, est obscure. Il n'y a aucune autre raison chez les créatures terrestres que la raison humaine. Mais je suppose qu'il veut dire que la raison d'un juge ou de tous les juges ensemble sans le roi est cette *summa ratio* et la loi même, ce que je nie parce que nul ne peut créer une loi sans avoir le pouvoir législatif. Que le droit ait été affiné par des hommes graves et savants, c'est-à-dire par des spécialistes du droit, est manifestement faux car toutes les lois d'Angleterre ont été faites par les rois d'Angleterre, en consultant la noblesse et les Communes en Parlement et, parmi leurs membres, pas un sur vingt n'était un juriste connaissant [le droit].

**Le légiste** : Vous parlez du droit statutaire <sup>15</sup> et moi, je parle du Common Law.

**Le philosophe** : Je parle du droit en général.

\*

**Document 1 b) : L. Strauss, « Les trois vagues de la Modernité », in La philosophie politique et l'histoire, prés. et trad. d'O. Sedeyn, Paris, Le livre de Poche, coll. Biblio essais inédit, 2008 [1<sup>ère</sup> éd. : 1975, 1<sup>ère</sup> éd. en langue fr. : 1980], pp. 218-222 (extraits)**

« Machiavel rejette l'ensemble de la tradition philosophique et théologique. Nous pouvons formuler son raisonnement de la manière suivante. Les opinions traditionnelles conduisent ou bien à ce que les choses politiques ne soient pas prises au sérieux (l'épicurisme), ou bien à ce qu'elles soient comprises à la lumière d'une perfection imaginaire – à la lumière de républiques et de principautés imaginaires, dont la plus célèbre est le royaume de Dieu. Il faut partir de la manière dont les hommes vivent ; il faut abaisser les exigences. Le corollaire immédiat en est une nouvelle interprétation de la vertu : il ne faut pas comprendre la vertu comme ce en vue de quoi existe la république ; au contraire, il faut comprendre la vertu comme exclusivement en vue de la république ; la vie politique proprement dite n'est pas soumise à la morale ; la morale n'est pas possible en dehors de la société politique ; elle présuppose la société politique ; on ne peut établir ni conserver la société politique en restant dans les limites de la morale, pour la bonne et simple raison que l'effet ou le conditionné ne saurait précéder la cause ou la condition. En outre, l'établissement de la société politique, et même de la société politique la plus désirable, ne dépend pas du hasard, car l'on peut conquérir le hasard ou l'on peut transformer une matière [c'est-à-dire essentiellement, ici, une population] corrompue en une matière incorrompue. Il y a une garantie de la solution du problème politique parce que a) le but est moins élevé, c'est-à-dire en harmonie avec ce que désirent effectivement la plupart des hommes, et b) le hasard peut être conquis. Le problème

---

<sup>15</sup> Voir la note sur « common-law ». (NdT)

politique devient un problème technique. Comme le dit Hobbes, « lorsque les républiques en viennent à se dissoudre par une discorde intestine, la faute n'en est pas aux hommes en tant qu'ils sont la matière, mais aux hommes en tant qu'ils sont les fabricants [v. *Léviathan*, chap. XXIX (début)] ». La matière n'est pas corrompue ou vicieuse ; il n'y a pas de mal dans les hommes qui ne puisse être contrôlé ; ce qui est requis, ce n'est pas la grâce divine, la morale ou la formation du caractère, mais des institutions sévères. Ou, pour citer Kant, l'instauration du bon ordre social n'exige pas, comme on a l'habitude de le dire, une nation d'anges : « aussi difficile que cela puisse paraître à entendre, le problème de l'instauration de l'État [c'est-à-dire de l'État juste] est soluble même pour une nation de démons, pourvu qu'ils aient du bon sens [v. *Projet de paix perpétuelle*, 1<sup>ère</sup> adjonction] », c'est-à-dire pourvu que leur égoïsme soit éclairé ; le problème politique fondamental est purement et simplement le problème d'une « bonne organisation de l'État, dont l'homme est en fait capable ».

Pour rendre justice au changement accompli par Machiavel, il faut envisager deux grands changements qui ont eu lieu après lui, mais qui sont en harmonie avec son esprit. Le premier est la révolution dans la science naturelle, c'est-à-dire l'apparition de la science naturelle moderne. Le rejet des causes finales (et donc aussi du concept de hasard) a anéanti la base théorique de la philosophie politique classique. La nouvelle science naturelle diffère des diverses formes prises par la science de la nature plus ancienne, non seulement par sa nouvelle compréhension de la nature, mais également et spécialement par sa nouvelle compréhension de la science : la connaissance n'est plus comprise comme fondamentalement réceptive ; l'initiative de la compréhension vient de l'homme, non de l'ordre cosmique ; en recherchant la connaissance, l'homme convoque la nature devant le tribunal de sa raison ; il « soumet la nature à la question » (Bacon) ; la connaissance est un genre de fabrication ; la compréhension humaine prescrit ses lois à la nature ; la puissance de l'homme est infiniment plus grande qu'on ne le pensait jusque-là ; non seulement l'homme peut transformer la matière humaine corrompue en une matière humaine incorrompue, ou conquérir le hasard, mais toute vérité et toute signification ont leur origine en l'homme ; elles n'appartiennent pas à un ordre cosmique qui existerait en tant que tel indépendamment de l'activité de l'homme. De manière correspondante, la poésie n'est plus comprise comme une imitation ou une reproduction inspirée, mais comme une activité créatrice. Le but de la science est réinterprété : *propter potentiam*, en vue du soulagement de la condition de l'homme, en vue de la conquête de la nature, en vue du contrôle maximum, du contrôle systématique des conditions naturelles de la vie humaine. La conquête de la nature implique que la nature est l'ennemie, un chaos à réduire à l'ordre ; tout ce qui est bien est dû au labeur de l'homme plutôt qu'à la libéralité de la nature ; la nature ne fournit que les matériaux, presque sans valeur en eux-mêmes. Conformément à cela, la société politique n'est en rien naturelle : l'État est purement et simplement un artéfact, né de contrats ; la perfection de l'homme n'est pas la fin naturelle de l'homme, mais un idéal formé librement par lui.

Le deuxième changement post-machiavélien à être en harmonie avec l'esprit de Machiavel concerne la philosophie politique ou morale et elle seule. Machiavel avait coupé complètement la liaison entre la politique et la loi naturelle ou le droit naturel, c'est-à-dire avec la justice entendue comme quelque chose d'indépendant de l'arbitraire humain. La révolution machiavélienne n'atteint toute sa puissance que lorsque cette liaison a été rétablie : lorsque la justice ou le droit naturel ont été réinterprétés dans l'esprit de Machiavel. Tel fut premièrement l'ouvrage de Hobbes. On peut caractériser le changement accompli par Hobbes de la manière suivante : tandis qu'avant lui la loi naturelle était entendue à la lumière d'une hiérarchie entre les fins de l'homme dans laquelle la conservation de soi occupait la place la plus basse, Hobbes a compris la loi naturelle à partir de la seule conservation de soi ; en liaison avec cela, la loi naturelle en vint à être entendue

principalement du point de vue du droit à la conservation de soi en tant que distinct de tout autre devoir ou obligation – ce développement atteint son point culminant dans la substitution des droits de l’homme à la loi naturelle (la nature étant remplacée par l’homme, la loi étant remplacée par les droits). Déjà chez Hobbes lui-même, le droit naturel à se conserver inclut le droit à la « liberté corporelle » [*corporeal liberty*] et à une condition qui ne dégoûterait pas l’homme de vivre : ce droit se rapproche du droit à la conservation de soi dans le bien-être, qui est le pivot de l’enseignement de Locke. Je ne puis qu’affirmer ici que l’insistance sur l’économie en est une conséquence. En fin de compte, nous aboutissons à l’opinion selon laquelle l’abondance et la paix universelles sont la condition nécessaire et suffisante de la justice parfaite ».

\*

**Document 1 c) : Pascal, *Pensées* (1669), fragments 319-320 (Ed. Brunschwig)**

« Les choses du monde les plus déraisonnables deviennent les plus raisonnables à cause du dérèglement des hommes. Qu’y a-t-il de moins raisonnable que de choisir, pour gouverner un Etat, le premier fils d’une reine ? On ne choisit pas pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de la meilleure maison. Cette loi serait ridicule et injuste ; mais parce qu’ils le sont et le seront toujours, elle devient raisonnable et juste, car qui choisira-t-on, le plus vertueux et le plus habile ? Nous voilà incontinent aux mains, chacun prétend être ce plus vertueux et ce plus habile. Attachons cette qualité à quelque chose d’incontestable. C’est le fils aîné du roi : cela est net, il n’y a point de dispute. La raison ne peut mieux faire, car la guerre civile est le plus grand des maux. »

\*

**Document 1 d) : Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), trad. De C. Appuhn, Ed. Garnier-Flammarion, 1965, ch. XX, pp. 329-330**

« La fin de l’Etat est donc en réalité la liberté. Nous avons vu aussi que, pour former l’Etat, une seule chose est nécessaire : que tout le pouvoir de décréter, appartienne soit à tous collectivement, soit à quelques-uns, soit à un seul. Puisque, en effet, le libre jugement des hommes est extrêmement divers, que chacun pense être seul à tout savoir et qu’il est impossible que tous opinent pareillement et parlent d’une seule bouche, ils ne pourraient vivre en paix si l’individu n’avait renoncé à son droit d’agir suivent le seul décret de sa pensée. C’est donc seulement au droit d’agir par son propre décret qu’il a renoncé, non au droit de raisonner et de juger ; par suite nul à la vérité ne peut, sans danger pour le droit du souverain, agir contre son décret, mais il peut avec entière liberté opiner et juger et en conséquence aussi parler, pourvu qu’il n’aille pas au-delà de la simple parole ou de l’enseignement, et qu’il défende son opinion par la Raison seule, non par la ruse, la colère ou la haine, ni dans l’intention de changer quoi que ce soit dans l’Etat de l’autorité de son propre décret. »

\*

**Document 2 : avant Max Weber (2) : le passage de la justification de la monarchie absolue à la critique politique par les philosophes des Lumières**

**Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique*, trad. de Hans Hildenbrand, éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1979, quatrième de couverture**

Étudiant la période qui, à la fin des guerres de religion voit s'instaurer la monarchie absolue et la critique de ce régime par les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle laquelle débouche sur la Révolution française, Reinhart Koselleck – professeur de théorie de l'histoire à l'université de Bielefeld – s'interroge sur la notion de crise politique. Il s'agit pour lui de mettre en valeur les oppositions qui s'opèrent entre politique et morale, État et citoyen, Raison d'État et for intérieur. L'ouvrage étudie d'abord comment se met en place la monarchie absolue sur la base d'une subordination de la morale à la politique : l'État est considéré comme une personne humaine à qui le citoyen aliène à la fois sa liberté politique – en contrepartie d'une responsabilité du souverain et d'une innocence du pouvoir – et sa liberté intérieure car le contrat passé avec le souverain se fait au bénéfice d'un tiers, la loi, transcendance juridique.

Une deuxième partie étudie la critique de l'absolutisme qu'entreprennent les philosophes des Lumières à partir de cette innocence du pouvoir. L'auteur décrit alors les formations qui ont marqué le siècle des Lumières, la République des lettres et les loges maçonniques. Elles ont en commun de refuser la politique régnante pour pouvoir créer à l'intérieur de cet État, un for où se réalise sous la protection du secret, la liberté civile. Ces sociétés qui se définissent comme apolitiques et agissant seulement au nom de la morale ont cependant une incidence politique puisque c'est l'État établi qu'elles remettent en question. Apparaît alors le thème central de l'ouvrage : le caractère dialectique de l'opposition entre morale et politique. Quand la monarchie subordonne la morale à la politique, elle reste sur un plan moral et paradoxalement, au moment où la politique est soumise au jugement moral, celui-ci se transforme en critique politique. C'est dans ce sens que l'auteur interprète le procès qu'intente les Lumières à l'absolutisme.

L'absolutisme politique a produit dialectiquement un adversaire par lequel il se voit remis en question. Parallèlement le procès des Lumières, celui que la critique intente à l'État, institue une nouvelle opposition entre morale et politique à travers laquelle se développe la conscience de soi bourgeoise qui menace la souveraineté. Cette menace conduit à un conflit critique entre la bourgeoisie et l'État, conflit qui n'est autre qu'une crise politique, celle qui aboutit à la Révolution de 1789.

**Document 3 : avant Max Weber (3) : une forme-modèle du discours dénonciateur et justificatif « positiviste » : la « loi de Hume »**

**D. Hume, *Traité de la nature humaine – Livre 3 – La morale*, trad. fr. Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1997 [1<sup>ère</sup> éd. en langue anglaise : 1739], p. 65 (fin de la section 1 du chapitre 1 du livre 3) (en langue anglaise : D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. By D.F. Norton & M.J. Norton, Oxford, Clarendon Press, coll. The Clarendon Edition of The Works of David Hume, 2007, vol. 1, p. 302)**

« Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, est et n'est pas, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un devrait ou un ne devrait pas (*ought, or an ought not*). C'est un

changement imperceptible, mais il est néanmoins de la plus grande importance. Car, puisque ce devrait ou ne devrait pas exprimer une certaine relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée, et qu'en même temps soit donnée une raison de ce qui semble tout à fait inconcevable, à savoir, de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'autres relations qui en diffèrent du tout au tout. Mais comme les auteurs ne prennent habituellement pas cette précaution, je me permettrai de la recommander aux lecteurs et je suis convaincu que cette petite attention renversera tous les systèmes courants de moralité et nous fera voir que la distinction du vice et de la vertu n'est pas fondée sur les seules relations entre objets et qu'elle n'est pas perçue par la raison. »

**Document 4 : M. Weber, « Le métier et la vocation de savant », in *Le savant et le politique*, édition numérique produite par J.-M. Tremblay (à partir de *Le savant et le politique*, trad. de J. Freund, intr. de R. Aron, Paris, Union générale d'édition, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, 186 p.), coll. « Les classiques des sciences sociales », [conférences initialement prononcées en langue allemande en 1919]**

p. 13 :

« L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient donc nullement une connaissance générale croissante des conditions dans lesquelles nous vivons. Elles signifient bien plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions, pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie ; bref que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le monde. Il ne s'agit plus pour nous, comme pour le sauvage qui croit à l'existence de ces puissances, de faire appel à des moyens magiques en vue de maîtriser les esprits ou de les implorer mais de recourir à la technique et à la prévision. Telle est la signification essentielle de l'intellectualisation.

D'où une nouvelle question : ce processus de désenchantement réalisé au cours des millénaires de la civilisation occidentale et, plus généralement, ce « progrès » auquel participe la science comme élément et comme moteur, ont-ils une signification qui dépasse cette pure pratique et cette pure technique ?

(...)

p. 14 :

Quelle position peut-on adopter à cet égard ? Le « progrès » comme tel a-t-il un sens discernable dépassant la technique, de telle sorte que se mettre à son service constituerait une vocation ayant un sens ? Il est indispensable de soulever cette question. Le problème qui se pose alors n'est plus seulement celui de la vocation scientifique, à savoir : que signifie la science en tant que vocation pour celui qui s'y consacre ? mais un tout autre problème : quelle est la vocation de la science dans l'ensemble de la vie humaine et quelle est sa valeur ? »

pp. 17-21 :

« La nature de la relation entre le travail scientifique et les présuppositions qui le conditionnent varie de nouveau suivant la structure des diverses sciences. - Les sciences de la nature comme la physique, la chimie ou l'astronomie présupposent comme allant de soi qu'il vaut la peine de connaître les lois dernières du devenir cosmique, polir autant que la science est en mesure de les établir. Non seulement parce que ces connaissances nous permettent d'atteindre certains résultats techniques, mais surtout parce qu'elles ont une valeur « en soi » en tant qu'elles représentent

précisément une « vocation ». Néanmoins personne ne pourra jamais démontrer cette présupposition. On pourra encore bien moins prouver que le monde dont elles font la description mérite d'exister, qu'il a un « sens » ou qu'il n'est pas absurde d'y vivre. Elles ne se posent tout simplement pas ce genre de questions. - Prenons maintenant un autre exemple, celui d'une technologie aussi développée du point de vue scientifique que la médecine moderne. Exprimée de façon triviale, la « présupposition » générale de l'entreprise médicale se présente ainsi : le devoir du médecin consiste dans l'obligation de conserver la vie purement et simplement et de diminuer autant que possible la souffrance. Mais tout cela est problématique. Grâce aux moyens dont il dispose, le médecin maintient en vie le moribond ! même si celui-ci l'implore de mettre fin à ses jours, et même si ses parents souhaitent et doivent souhaiter sa mort, consciemment on non, parce que cette vie ne représente plus aucune valeur, parce qu'ils seraient contents de le voir délivré de ses souffrances on parce que les frais pour conserver cette vie inutile - il s'agit peut-être d'un pauvre fou - deviennent écrasants. Seules les présuppositions de la médecine et du code pénal empêchent le médecin de s'écarter de cette ligne de conduite. Mais la médecine ne se pose pas la question si la vie mérite d'être vécue et dans quelles conditions ? Toutes les sciences de la nature nous donnent une réponse à la question : que devons-nous faire si nous voulons être techniquement maîtres de la vie ? Quant aux questions : cela a-t-il au fond et en fin de compte un sens ? devons-nous et voulons-nous être techniquement maîtres de la vie ? elles les laissent en suspens ou bien les présupposent en fonction de leur but. - Prenons encore une autre discipline, par exemple la science de l'art. L'esthétique présuppose l'œuvre d'art. Elle se propose donc simplement de rechercher ce qui conditionne la genèse de l'œuvre d'art. Mais elle ne se demande point si le royaume de l'art n'est peut-être pas un royaume de la splendeur diabolique, un royaume de ce monde et donc dressé contre Dieu, mais également dressé contre la fraternité humaine en vertu de son esprit foncièrement aristocratique. Elle ne se pose donc pas la question : devrait-il y avoir des œuvres d'art ? - Ou encore l'exemple de la science du droit. Cette discipline établit ce qui est valable d'après les règles de la doctrine juridique, ordonnée en partie par une nécessité logique, en partie par des schèmes conventionnels donnés ; elle établit par conséquent à quel moment des règles de droit déterminées et des méthodes déterminées d'interprétation sont reconnues comme obligatoires. Mais elle ne répond pas à la question : devrait-il y avoir un droit et devrait-on instituer justement ces règles-là ? Elle peut seulement indiquer que, lorsque nous voulons un certain résultat, telle règle de droit est, d'après les normes de la doctrine juridique, le moyen approprié pour l'atteindre. - Prenons enfin l'exemple des sciences historiques. Elles nous apprennent à comprendre les phénomènes politiques, artistiques, littéraires ou sociaux de la civilisation à partir des conditions de leur formation. Mais elles ne donnent pas, par elles-mêmes, de réponse à la question : ces phénomènes méritaient-ils ou méritent-ils d'exister ? Elles présupposent simplement qu'il y a intérêt à participer, par la pratique de ces connaissances, à la communauté des « hommes civilisés ». Mais elles ne peuvent prouver « scientifiquement » à personne qu'il y a avantage à y participer ; et le fait qu'elles le présupposent ne prouve absolument pas que cela va de soi. En effet, rien de tout cela ne va de soi.

Arrêtons-nous maintenant un instant aux disciplines qui me sont familières, à savoir la sociologie l'histoire, l'économie politique, la science politique et toutes les sortes de philosophie de la culture qui ont pour objet l'interprétation des diverses sortes de connaissances précédentes. On dit, et j'y souscris, que la politique n'a pas sa place dans la salle de cours d'une université. Elle n'y a pas sa place, tout d'abord du côté des étudiants. Je déplore par exemple tout autant le fait que dans l'amphithéâtre de mon ancien collègue Dietrich Schäfer de Berlin un certain nombre d'étudiants pacifistes se soient un jour massés autour de sa chaire pour faire du vacarme, que le comportement des étudiants anti-pacifistes qui ont, semble-t-il, organisé une manifestation contre le professeur

Foerster dont je suis pourtant, par mes propres conceptions, aussi éloigné que possible pour de multiples raisons. Mais la politique n'a pas non plus sa place du côté des enseignants. Et tout particulièrement lorsqu'ils traitent scientifiquement les problèmes politiques. Moins que jamais alors, elle n'y a sa place. En effet, prendre une position politique pratique est une chose, analyser scientifiquement des structures politiques et des doctrines de partis en est une autre. Lorsqu'au cours d'une réunion publique, on parle de démocratie, on ne fait pas un secret de la position personnelle que l'on prend, et même la nécessité de prendre parti de façon claire s'impose alors comme un devoir maudit. Les mots qu'on utilise en cette occasion ne sont plus les moyens d'une analyse scientifique, mais ils constituent un appel politique en vue de solliciter des prises de position chez les autres. Ils ne sont plus des socs de charrue pour ameublir l'immense champ de la pensée contemplative, mais des glaives pour attaquer des adversaires, bref des moyens de combat. Ce serait une vilénie que d'employer ainsi les mots dans une salle de cours. Lorsqu'au cours d'un exposé universitaire on se propose d'étudier par exemple la « démocratie », on procède à l'examen de ses diverses formes, on analyse le fonctionnement propre à chacune d'elles et on examine les conséquences qui résultent de l'une et de l'autre dans la vie ; on leur oppose ensuite les formes non démocratiques de l'ordre politique et l'on essaiera de pousser son analyse jusqu'au moment où l'auditeur sera lui-même en mesure de trouver le point à partir duquel il pourra prendre position en fonction de ses propres idéaux fondamentaux. Mais le véritable professeur se gardera bien d'imposer à son auditoire, du haut de la chaire, une quelconque prise de position, que ce soit ouvertement ou par suggestion - car la manière la plus déloyale est évidemment celle qui consiste à laisser parler les faits ».

Pour quelles raisons, au fond, devons-nous nous en abstenir ? Je présume qu'un certain nombre de mes honorables collègues seront d'avis qu'il est en général impossible de mettre en pratique cette réserve personnelle, et que même si la chose était possible, ce serait une marotte que de prendre pareilles précautions. Dame ! On ne peut démontrer scientifiquement à personne en quoi consiste son devoir de professeur d'université. On ne peut jamais exiger de lui que la probité intellectuelle, ce qui veut dire l'obligation clé reconnaître que d'une part l'établissement des faits, la détermination des réalités mathématiques et logiques ou la constatation des structures intrinsèques des valeurs culturelles, et d'autre part la réponse aux questions concernant la valeur de la culture et de ses contenus particuliers ou encore celles concernant la manière dont il faudrait agir dans la cité et au sein des groupements politiques, constituent deux sortes de problèmes totalement hétérogènes. Si l'on me demandait maintenant pourquoi cette dernière série clé questions doit être exclue d'un amphithéâtre, je répondrai que le prophète et le démagogue n'ont pas leur place dans une chaire universitaire. Il est dit au prophète aussi bien qu'au démagogue : « Va dans la rue et parle en public », ce qui veut dire là où l'on peut te critiquer. Dans un amphithéâtre au contraire on fait face à son auditoire d'une tout autre manière : le professeur y a la parole, mais les étudiants sont condamnés au silence. Les circonstances veulent que les étudiants soient obligés de suivre les cours d'un professeur en vue de leur future carrière et qu'aucune personne présente dans la salle de cours ne puisse critiquer le maître. Aussi un professeur est-il inexcusable de profiter de cette situation pour essayer de marquer ses élèves de ses propres conceptions politiques au lieu de leur être utile, comme il en a le devoir, par l'apport de ses connaissances et de son expérience scientifique. Il peut certes arriver que tel ou tel professeur ne réussisse qu'imparfaitement à faire taire ses préférences. Dans ce cas il s'expose à la critique la plus sévère dans le for de sa propre conscience. Mais une telle défaillance ne prouve absolument rien, car il existe bien d'autres défaillances, par exemple les erreurs matérielles qui ne prouvent non plus rien contre l'obligation de rechercher la vérité. Au surplus c'est justement au nom de l'intérêt de la science que je condamne cette façon de procéder. Je suis prêt à vous fournir la preuve au moyen des oeuvres de

nos historiens que, chaque fois qu'un homme de science fait intervenir son propre jugement de valeur, il n'y a plus compréhension intégrale des faits. Mais cette démonstration déborderait le cadre du thème qui nous occupe ce soir et exigerait de trop longues discussions.

Je voudrais seulement vous poser cette simple question : Comment, dans une leçon qui a pour objet l'étude des diverses formes des États et des Églises on l'histoire des religions, est-il possible d'amener d'un côté un catholique croyant et de l'autre un franc-maçon à soumettre ces phénomènes aux mêmes critères d'évaluation ? Cela est tout bonnement exclu. Et pourtant le professeur doit avoir l'ambition et même se faire un devoir d'être utile à l'un et à l'autre par ses connaissances et sa méthode. Vous pouvez m'objecter à juste titre que le catholique croyant n'acceptera jamais la manière de comprendre l'histoire des origines du christianisme telle que l'expose un professeur qui ne partage pas ses présuppositions dogmatiques. Cela est certain ! La raison de leurs divergences vient de ce que la science « sans présuppositions », en tant qu'elle refuse la soumission à une autorité religieuse, ne connaît en fait ni « miracle » ni « révélation ». Sinon elle serait infidèle à ses propres présuppositions. Mais le croyant connaît les deux positions. Cette science « sans présuppositions » exige de sa part rien de moins - mais également rien de plus - que le souci de reconnaître simplement que, si le cours des choses doit être expliqué sans l'intervention d'aucun de ces éléments surnaturels auxquels l'explication empirique refuse tout caractère causal, il ne peut être expliqué autrement que par la méthode que la science s'efforce d'appliquer. Et le croyant peut admettre cela sans aucune infidélité à sa foi.

Mais alors une nouvelle question se pose le travail accompli par la science n'aurait-il finalement aucun sens aux yeux de celui qui reste indifférent aux faits comme tels et qui n'accorde d'importance qu'aux prises de position pratique ? Je crois que même dans ce cas elle n'est pas dénuée de signification. Premier point à signaler : la tâche primordiale d'un professeur capable est d'apprendre à ses élèves à reconnaître qu'il y a des faits inconfortables, j'entends par là des faits qui sont désagréables à l'opinion personnelle d'un individu; en effet il existe des faits extrêmement désagréables pour chaque opinion, y compris la mienne. Je crois qu'un professeur qui oblige ses élèves à s'habituer à ce genre de choses accomplit plus qu'une oeuvre purement intellectuelle, je n'hésite pas à prononcer le mot d'« oeuvre morale », bien que cette expression puisse peut-être paraître trop pathétique pour, désigner une évidence aussi banale.

Je n'ai parlé jusqu'à présent que des raisons pratiques qui justifient le refus d'imposer ses convictions personnelles. Il y en a encore d'autres. L'impossibilité de se faire le champion de convictions pratiques « au nom de la science » - hormis le seul cas qui porte sur la discussion des moyens nécessaires pour atteindre une fin fixée au préalable - tient à des raisons beaucoup plus profondes. Une telle attitude est en principe absurde parce que divers ordres de valeurs s'affrontent dans le monde en une lutte inexpiable. Sans vouloir faire autrement l'éloge de la philosophie du vieux Mill, il faut néanmoins reconnaître qu'il a raison de dire que lorsqu'on part de l'expérience pure, on aboutit au polythéisme. La formule a un aspect superficiel et même paradoxal, et pourtant elle contient une part de vérité. S'il est une chose que de nos jours nous n'ignorons plus, c'est qu'une chose peut être sainte non seulement bien qu'elle ne soit pas belle mais encore parce que et dans la mesure où elle n'est pas belle - vous en trouverez les références au chapitre LIII du livre d'Isaïe et dans le psaume 21. De même une chose peut être belle non seulement bien qu'elle ne soit pas bonne, mais précisément par ce en quoi elle n'est pas bonne. Nietzsche nous l'a réappris, mais avant lui Baudelaire l'avait déjà dit dans les Fleurs du Mal, c'est là le titre qu'il a choisi pour son oeuvre poétique. Enfin la sagesse populaire nous enseigne qu'une chose peut être vraie bien qu'elle ne soit et alors qu'elle n'est ni belle ni sainte ni bonne. Mais ce ne sont là que les cas les plus élémentaires de la lutte qui oppose les dieux des différents ordres et des différentes valeurs. J'ignore comment on pourrait s'y prendre pour trancher « scientifiquement » la question de la valeur de la

culture française comparée à la culture allemande; car là aussi différents dieux se combattent, et sans doute pour toujours. Les choses ne se passent donc pas autrement que dans le monde antique, encore sous le charme des dieux et des démons, mais prennent un sens différent. »

p. 22 :

« [Le jeune Américain] se fait de son professeur une idée simple : celui-ci lui vend des connaissances et des méthodes pour l'argent de son père, exactement comme la marchande de légumes vend des choux à sa mère. Rien d'autre. Si le professeur est par exemple un champion de football, on n'hésitera pas, il est vrai, à le considérer comme un chef dans ce domaine précis. Mais s'il ne l'est pas (ou s'il n'est pas quelque chose de similaire dans un autre sport), il n'est qu'un professeur et rien de plus. Il ne viendrait jamais à l'idée du jeune Américain que son professeur pourrait lui vendre des « conceptions du monde » ou des règles valables pour la conduite de la vie. Bien sur, nous rejetons une pareille conception, ainsi formulée. Cependant on peut se demander si cette façon de voir, qu'à dessein j'ai grossie quelque peu, ne contient pas un grain de vérité.

Mes chers étudiants! Vous venez à nos cours en exigeant de nous, qui sommes vos professeurs, des qualités de chef sans jamais songer au préalable que sur cent professeurs, quatre-vingtdix-neuf n'ont pas et ne doivent pas avoir la prétention d'être des champions de football de la vie ni non plus des « chefs » dans les affaires qui concernent la conduite de notre vie. Il ne faut tout de même pas oublier que la valeur d'un être humain ne dépend pas fatalement des qualités de chef qu'il peut ou ne peut pas posséder. En tout cas, les dispositions qui font d'un homme un savant éminent et un professeur d'université ne sont certainement pas les mêmes que celles qui pourraient faire de lui un chef dans le domaine de la conduite pratique de la vie, et spécialement dans le domaine pratique. Qu'un homme possède cette dernière qualité, cela relève du pur hasard. Si chaque professeur qui occupe une chaire avait le sentiment d'être placé devant l'impudente exigence de montrer qu'il est un chef, cela deviendrait très inquiétant. Et la chose deviendrait encore plus inquiétante si on laissait chaque professeur d'université juger de la possibilité de jouer ce rôle dans l'amphithéâtre. En effet, les individus qui se prennent volontiers pour des chefs sont le plus souvent les moins aptes à cette fonction : la salle où le professeur est devant son pupitre n'est en tout cas jamais l'endroit où il pourrait faire preuve d'une telle aptitude. Le professeur qui se sent la vocation de conseiller la jeunesse et qui jouit de sa confiance doit s'acquitter de ce rôle dans le contact personnel d'homme à homme. S'il se sent appelé à participer aux luttes entre les conceptions du monde et les opinions des partis, il lui est loisible de le faire hors de la salle de cours, sur la place publique, c'est-à-dire dans la presse, dans les réunions publiques, dans les associations, bref partout où il le voudra. Il est en effet par trop commode de montrer son courage de partisan en un endroit où les assistants, et peut-être les opposants, sont condamnés au silence. »

p. 23 :

« Finalement vous me direz s'il en est ainsi, quel est alors, au fond, l'apport positif de la science à la « vie » pratique et personnelle? Cette question met à nouveau sur le tapis le problème de la « vocation » de la science en elle-même. Premièrement la science met naturellement à notre disposition un certain nombre de connaissances qui nous permettent de dominer techniquement la vie par la prévision, aussi bien dans le domaine des choses extérieures que dans celui de l'activité des hommes. Vous me répliquerez : après tout, cela n'est rien d'autre que la marchande de légumes du jeune Américain. Tout à fait d'accord. En second lieu, elle nous apporte quelque chose que la marchande de légumes ne peut à coup sûr nous donner: des méthodes de pensée, c'est-à-dire des

instruments et une discipline. Vous me rétorquerez peut-être qu'il ne s'agit plus cette fois-ci de légumes, mais de quel, que chose qui n'est qu'un moyen pour se procurer des légumes. Soit! Admettons-le en attendant. Mais nous ne sommes heureusement pas encore arrivés au bout du compte. Nous sommes encore en mesure de vous aider à y trouver un troisième avantage: la science contribue à une œuvre de clarté. À condition évidemment que nous, savants, nous la possédions d'abord. nous-mêmes. S'il en est ainsi, nous pouvons vous indiquer clairement qu'en présence de tel problème de valeur qui est en jeu on peut adopter pratiquement telle position ou telle autre - je vous prie, pour simplifier, de prendre des exemples dans les situations sociales auxquelles nous avons à faire face. Quand on adopte alors telle ou telle position il faudra, suivant la procédure scientifique, appliquer tels ou tels moyens pour pouvoir mener à bonne fin son projet. Il peut arriver qu'à ce moment-là les moyens présentent par eux-mêmes un caractère qui nous oblige à les refuser. Dans ce cas il nous faudra justement choisir entre la fin et les moyens inévitables que celle-ci exige. La fin « justifie-t-elle » les moyens on non? Le professeur peut seulement vous montrer la nécessité de ce choix, mais il ne peut faire davantage s'il se limite à son rôle de professeur et s'il ne veut pas devenir un démagogue. En outre, il peut également vous indiquer que, lorsque vous voulez, telle ou telle fin, il faudra consentir à telles on telles conséquences subsidiaires qui en résulteront suivant les leçons de l'expérience. »

p. 24 :

« La science est de nos jours une « vocation » fondée sur la spécialisation au service de la prise de conscience de nous-mêmes et de la connaissance des rapports objectifs. Elle n'est pas une grâce qu'un visionnaire ou un prophète auraient reçue en vue de dispenser le salut de l'âme, ou des révélations ; elle n'est pas non plus partie intégrante de la méditation des sages et des philosophes qui s'interrogent sur le sens du monde. Telle est la donnée inéluctable de notre situation historique à laquelle nous ne pouvons pas échapper si nous restons fidèles à nous-mêmes. »

**Document 5 a) : analyse critique de la pensée de Weber : L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. de M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1986 [1<sup>ère</sup> éd. en langue anglaise : 1953], pp. 13-20 (« introduction ») pp. 44-82 (chapitre 2 – « Le droit naturel et la distinction entre faits et valeurs »), 281-285 (notes correspondantes)**

**Document 5 b) : analyse critique de la pensée de Weber : Ch. Lasch, *Le seul et vrai paradis – Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, prés. et trad. de F. Joly, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2006 [1<sup>ère</sup> éd. en langue anglaise (américain) : 1991], pp. 165-181 (chapitre 4 – « La tradition sociologique et l'idée de communauté »)**

There were two men in one city : the one rich, and the other poor. The rich man had exceeding many flocks and herds : But the poor man had nothing, save one little ewe lamb, which he had bought and nourished up : and it grew up together with him and with his children : it did eat of his own meat, and drank of his own cup, and lay in his bosom, and was unto him as a daughter. And there came a traveller unto the rich man, and he spared to take of his own flock and of his own herd, to dress for the wayfaring man that was come unto him ; but took the poor man's lamb, and dressed it for the man that was come to him.

Naboth the Jezreelite had a vineyard which was in Jezreel, hard by the palace of Ahab king of Samaria. And Ahab spoke unto Naboth, saying, Give me thy vineyard, that I may have it for a garden of herbs, because it is near unto my house : and I will give thee for it a better vineyard than it ; or, if it seem good to thee, I will give thee the worth of it in money. And Naboth said to Ahab, The Lord forbid it to me, that I should give the inheritance of my fathers unto thee.

## INTRODUCTION

Il me paraît opportun, pour des raisons dont la plus évidente est la moindre, d'ouvrir cette série des *Charles R. Walgreen Lectures* sur une citation tirée de la Déclaration d'Indépendance. Le passage a été fréquemment cité, mais sa force et son élévation l'ont préservé de la dégradation due tant à une excessive familiarité qui engendre le mépris qu'à une utilisation abusive qui fait naître le dégoût. « Nous tenons pour évidentes en elles-mêmes ces vérités, que tous les hommes naissent égaux, qu'ils ont été investis par leur Créateur de certains Droits inaliénables parmi lesquels sont les droits à la Vie, la Liberté et la recherche du Bonheur. » La nation qui s'est dédiée à cette proposition est devenue aujourd'hui — et en partie sans doute à cause de cela — la plus puissante et la plus prospère qui soit au monde. Mais nourrit-elle encore en son âge mûr la foi dans laquelle elle a été conçue et dans laquelle elle a été élevée? Tient-elle toujours ces mêmes « vérités pour évidentes en elles-mêmes »? Il y a une génération environ, un diplomate américain pouvait encore dire « que le fondement naturel et divin des droits de l'homme [...] est évident aux yeux de tous les Américains ». A peu près au même moment, un savant allemand pouvait définir la différence entre la pensée allemande et celle de l'Europe occidentale et des États-Unis en disant que l'Occident attachait encore une importance décisive au droit naturel, alors qu'en Allemagne les termes mêmes de « droit naturel » et d'« humanité » « sont aujourd'hui devenus presque incom-

préhensibles [...] et ont complètement perdu leur vie et leur saveur première ». En abandonnant l'idée de droit naturel, ajoutait-il, et parce qu'elle l'abandonnait, la pensée allemande a « créé le sens historique » et s'est ainsi acheminée vers un relativisme sans réserves (1). Ce qui était une description assez exacte de la pensée allemande il y a vingt-sept ans pourrait à bon droit s'appliquer maintenant, semble-t-il, à la pensée occidentale en général. Ce ne serait pas la première fois qu'une nation, vaincue sur le champ de bataille et pour ainsi dire anéantie en tant que corps politique, déborderait à ses vainqueurs le fruit le plus sublime de la victoire en lui imposant le joug de sa propre pensée. Quelle que soit la mentalité du peuple américain, il est certain que les sciences sociales en Amérique ont adopté à l'égard du droit naturel l'attitude que l'on pouvait encore, voici une génération, définir avec quelque vraisemblance comme caractéristique de la pensée allemande. La plupart des gens instruits qui s'en tiennent encore aux principes de la Déclaration d'Indépendance interprètent ces principes non pas comme une expression du droit naturel, mais comme un idéal, voire une idéologie ou un mythe. Les sciences sociales dans l'Amérique d'aujourd'hui, pour autant qu'elles ne sont pas catholiques, sont dédiées au principe que tous les hommes ont reçu de l'Évolution ou d'un destin mystérieux beaucoup d'aspirations et d'instincts, mais certainement pas de droit naturel.

Néanmoins, le besoin du droit naturel est aussi manifeste aujourd'hui qu'il l'a été durant des siècles et même des millénaires. Rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions injustes.

En passant de tels jugements, nous impliquons qu'il y a un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur : un étalon grâce auquel nous sommes capables de juger le droit positif. Bien des gens aujourd'hui considèrent que l'étalon en question n'est tout au plus que l'idéal adopté par notre société ou notre « civilisation » tel qu'il a pris corps dans ses façons de vivre

ou ses institutions. Mais, d'après cette même opinion, toutes les sociétés ont leur idéal, les sociétés cannibales pas moins que les sociétés policées. Si les principes tirent une justification suffisante du fait qu'ils sont reçus dans une société, les principes du cannibale sont aussi défendables et aussi sains que ceux de l'homme policé. De ce point de vue, les premiers ne peuvent être rejetés comme mauvais purement et simplement. Et puisque tout le monde est d'accord pour reconnaître que l'idéal de notre société est changeant, seule une triste et morne habitude nous empêcherait d'accepter en toute tranquillité une évolution vers l'état cannibale. S'il n'y a pas d'étalon plus élevé que l'idéal de notre société, nous sommes parfaitement incapables de prendre devant lui le recul nécessaire au jugement critique. Mais le simple fait que nous puissions nous demander ce que vaut l'idéal de notre société montre qu'il y a dans l'homme quelque chose qui n'est point totalement asservi à sa société et par conséquent que nous sommes capables, et par là obligés, de rechercher un étalon qui nous permette de juger de l'idéal de notre société comme de toute autre. Cet étalon ne peut être trouvé dans les besoins des différentes sociétés, car elles ont, ainsi que leurs composants, de nombreux besoins qui s'opposent les uns aux autres : la question de priorité se pose aussitôt. Cette question ne peut être tranchée de façon rationnelle si nous ne disposons pas d'un étalon qui nous permette de distinguer entre besoins véritables et besoins imaginaires et de connaître la hiérarchie des différentes sortes de besoins véritables. Le problème soulevé par le conflit des besoins sociaux ne peut être résolu si nous n'avons pas connaissance du droit naturel.

Il semblerait alors que le rejet du droit naturel conduise inévitablement à des conséquences désastreuses. Et il est clair que des conséquences jugées désastreuses par la plupart des hommes et même par quelques-uns des ennemis les plus déclarés du droit naturel résultent effectivement du refus qu'opposent nos contemporains au droit naturel. Nos sciences sociales peuvent nous rendre très sages ou très ingénieux s'il s'agit de trouver les moyens qui nous permettront d'atteindre n'importe lequel des objectifs que nous pouvons nous proposer.

Mais elles reconnaissent qu'elles ne nous sont d'aucun secours dès qu'il s'agit de distinguer entre objectifs légitimes et illégitimes, entre objectifs justes et injustes. Elles sont des instruments et rien que des instruments : elles sont nées pour servir tous les pouvoirs, tous les intérêts, quels qu'ils soient. Ce que Machiavel fit en apparence, nos sciences sociales le feraient réellement si elles ne préféraient pas, Dieu seul sait pourquoi, un généreux libéralisme à la cohérence de leurs attitudes : elles conseilleraient avec une égale compétence et un égal empressement les tyrans aussi bien que les nations libres (2). Pour nos sciences sociales, nous pouvons être ou devenir sages dans toutes les questions secondaires, mais il faut nous résigner à la plus complète ignorance sur le sujet le plus important : nous ne pouvons rien connaître de ce qui concerne les principes ultimes de nos choix, c'est-à-dire que nous ne pouvons rien savoir de leur justesse ou de leur fausseté ; ils n'ont d'autre fondement que notre préférence arbitraire, donc aveugle. Nous apparaissions dès lors comme des hommes qui, réservés et sains d'esprit quand il s'agit de questions superficielles, jouent comme des fous à pile ou face quand l'affaire devient sérieuse : bon sens au détail, folie en gros. Si nos principes n'ont d'autre fondement que notre préférence aveugle, rien n'est défendu de ce que l'audace de l'homme le poussera à faire. L'abandon actuel du droit naturel conduit au nihilisme ; bien plus, il s'identifie au nihilisme.

Cela n'empêche pas nos généreux libéraux de considérer cet abandon non seulement avec placidité mais même avec soulagement. Ils semblent croire que notre incapacité à acquiescer une connaissance authentique de ce qui est en soi bon ou juste nous oblige à tolérer toutes les opinions sur ce qui est bon ou juste, ou à tenir pour également respectables toutes les préférences ou toutes les « civilisations ». Seule une tolérance absolue est conforme à la raison. Mais ceci nous amène à admettre un droit rationnel ou naturel de toute préférence qui tolère les autres ou, si nous nous exprimons par la négative, à admettre le droit rationnel ou naturel de rejeter ou de condamner toutes positions intolérantes ou « absolutistes » : les condamner, car elles s'appuient sur des prémisses dont on

peut démontrer la fausseté, à savoir le fait que les hommes sont capables de connaître ce qui est bon. Derrière le rejet passionné de tous les « absolus », nous discernons la reconnaissance d'un droit naturel ou, plus précisément, la reconnaissance d'une interprétation particulière du droit naturel selon laquelle la seule chose nécessaire est le respect de la diversité ou de l'individualité. Mais il y a un conflit entre un tel respect et la reconnaissance du droit naturel. Lorsque les libéraux vinrent à supporter difficilement la limitation absolue de la diversité ou de l'individualité qu'avaient posée les interprètes même les plus libéraux du droit naturel, ils eurent à choisir entre le droit naturel et l'épanouissement sans frein de l'individu. Ils optèrent pour la seconde solution.

A ce point, la tolérance apparut comme une valeur ou un idéal entre mille, et non comme intrinsèquement supérieure à son contraire. Autrement dit, l'intolérance apparut comme une valeur égale en dignité à la tolérance. Mais il est pratiquement impossible de nous en tenir à l'égalité de toutes les préférences ou de tous les choix. Si l'inégalité des choix ne peut se rattacher à l'inégalité de leurs objectifs, elle doit se rattacher à l'inégalité des actes de choix ; ce qui signifie en fait qu'un choix authentique par opposition à un choix douteux ou méprisable se réduit dès lors à une décision résolue ou infiniment sérieuse. Une telle décision cependant s'apparente davantage à l'intolérance qu'à la tolérance. Le relativisme libéral est enraciné dans la tradition de tolérance du droit naturel, ou dans l'idée que n'importe qui a le droit naturel de rechercher le bonheur tel qu'il l'entend ; mais pris en lui-même, il est un séminaire d'intolérance.

Une fois compris que les principes de nos actions n'ont d'autre fondement que nos préférences aveugles, nous ne croyons plus réellement en eux. Nous ne pouvons plus agir d'un cœur tranquille. Nous ne pouvons plus vivre comme des êtres responsables. Pour vivre il nous faut réduire au silence — et c'est facile — la voix de la raison qui nous dit que nos principes sont tout aussi bons, ou tout aussi mauvais, que les autres. Plus nous exerçons notre raison, plus nous encourageons le nihilisme, moins nous sommes capables de rester des membres loyaux de la société. L'inévitable consé-

quence pratique du nihilisme est l'obscurantisme fanatique.

L'accablante conclusion de cette expérience a fait renaître l'intérêt général pour le droit naturel. Mais ce fait lui-même doit nous rendre particulièrement prudents. L'indignation est mauvaise conseillère. Elle témoigne au mieux de nos bonnes intentions, mais elle ne prouve pas que nous ayons raison. Notre aversion pour l'obscurantisme fanatique ne doit pas davantage nous pousser à embrasser la cause du droit naturel par obscurantisme fanatique. Restons avertis qu'il y a quelque danger à poursuivre le but de Socrate avec les moyens et l'humeur de Thrasymaque. Que nous ayons sérieusement besoin du droit naturel ne prouve pas que ce besoin puisse être satisfait. Un désir n'est pas un fait. Même si l'on prouve qu'une certaine attitude est indispensable à qui veut bien vivre, on ne fait que prouver que l'attitude en question est un mythe salutaire : on ne prouve pas qu'elle soit vraie. Utilité et vérité sont deux choses entièrement différentes. Le fait que la raison nous oblige à dépasser l'idéal de notre société ne nous garantit pas pour autant qu'une fois ce pas fait nous n'ayons à affronter un vide, ou une multiplicité de principes incompatibles et également justifiables de « droit naturel ». Devant une question aussi grave, nous sommes tenus de mener la discussion avec le détachement et l'impartialité de la *theoria*.

Le problème du droit naturel est aujourd'hui matière à évocations plutôt qu'à connaissance réelle. Besoin est donc d'études historiques si nous voulons nous familiariser avec la question dans son ensemble et sa complexité. Il faut nous mettre pour quelque temps à l'école de ce qu'on appelle l'histoire des idées. Contrairement à une opinion populaire, bien loin de les résoudre, ces recherches ne feront qu'augmenter les difficultés d'une discussion impartiale. Citons ici lord Acton : « Il est peu de découvertes plus irritantes que celles qui révèlent le pedigree des idées. Les exactes définitions et les infatigables analyses déplacent le voile derrière lequel la société dissimule ses divisions, rendent les discussions politiques trop violentes pour admettre le compromis, les alliances politiques trop précaires pour être utilisées, et empoisonnent la politique de toute la passion des luttes

sociales et religieuses ». Ce danger ne peut être conjuré que si l'on abandonne la perspective dans laquelle la réserve politique est la seule protection efficace contre le zèle aveugle et passionné des partisans.

Le droit naturel est devenu aujourd'hui une affaire d'inféodation partisane. Nous voyons autour de nous deux camps hostiles, lourdement fortifiés et sévèrement gardés. L'un est tenu par les libéraux de divers acabits, l'autre par les disciples catholiques et non-catholiques de saint Thomas. Mais les deux armées, auxquelles s'ajoutent ceux qui préfèrent ménager la chèvre et le chou et ceux qui pratiquent la politique de l'autruche, ces deux armées, s'il est permis d'accuser les métaphores, sont embarquées sur le même bateau. Tous sont des Modernes. Nous sommes tous aux prises avec la même difficulté. Le droit naturel dans sa forme classique est lié à une perspective téléologique de l'univers. Tous les êtres naturels ont une fin naturelle, une destinée naturelle qui détermine quelles sont les opérations qui sont bonnes pour eux. Dans le cas de l'homme, la raison est requise pour discerner les opérations qui sont justes par nature, en considération de la fin naturelle de l'homme. La conception téléologique de l'univers, dont fait partie la conception téléologique de l'homme, pourrait paraître ruinée par le développement des sciences modernes de la nature. Du point de vue aristotélicien — et qui prétendrait trouver meilleur juge en la matière qu'Aristote? — le choix entre une conception mécanique et une conception téléologique de l'univers dépend de la manière dont est résolu le problème du ciel, des corps célestes et de leur mouvement (3). A cet égard, décisif aux yeux d'Aristote, la question paraît avoir été tranchée au profit de la conception mécanique. Deux conclusions opposées peuvent être tirées de cette décision capitale. Selon la première, la conception non-téléologique de l'univers doit donner lieu à une conception non-téléologique de la vie humaine. Mais cette conception « naturaliste » prête le flanc à de graves difficultés : il est impossible, semble-t-il, de rendre convenablement raison des fins humaines en les considérant comme de simples conséquences des désirs ou des instincts. C'est pourquoi l'autre conclusion a prévalu. Il a bien fallu se ré-

soudre à admettre un dualisme fondamental, typiquement moderne, où s'opposent science de la nature non-téléologique et science de l'homme téléologique. C'est là la position que les disciples modernes de saint Thomas entre autres sont amenés à prendre, position qui suppose une rupture aussi bien avec la vision d'ensemble d'Aristote qu'avec celle de saint Thomas lui-même. Le dilemme fondamental dans lequel nous nous débattons est dû à la victoire des sciences modernes de la nature. Il est impossible de trouver une réponse adéquate au problème du droit naturel avant que cette question fondamentale soit résolue.

Inutile de dire que ces conférences ne peuvent traiter de cette question. Elles se borneront à l'aspect du problème du droit naturel susceptible d'être éclairé dans les limites des sciences de l'homme. Car les sciences sociales d'aujourd'hui rejettent le droit naturel sur deux chefs d'accusation différents mais le plus souvent liés entre eux : elles rejettent le droit naturel au nom de l'Histoire et elles le rejettent au nom de la différence entre Faits et Valeurs.

Il faut que les sciences  
nouvelles arrivent elles  
avoir à cette conclusion.  
en plutôt à cette conception.

## CHAPITRE PREMIER

## LE DROIT NATUREL EN FACE DE L'HISTOIRE

Ceux qui s'en prennent au droit naturel au nom de l'histoire avancent dans la plupart des cas l'argument suivant : le droit naturel prétend être accessible à la raison humaine et universellement reconnu. Or l'histoire et l'ethnologie nous apprennent qu'il n'en est rien ; au lieu d'une prétendue uniformité, nous rencontrons une infinie diversité de notions du droit et de la justice. En d'autres termes, il ne peut y avoir de droit naturel s'il n'existe pas de principes immuables de justice — et l'histoire nous montre qu'ils sont tous variables. Il est impossible de comprendre le sens de cette attaque si l'on ne se rend pas compte que l'argument avancé n'a absolument rien à faire ici. Et tout d'abord, « l'assentiment général » n'est en aucune façon une condition nécessaire à l'existence du droit naturel. Les maîtres les plus éminents ont affirmé que, précisément parce que le droit naturel est rationnel, sa découverte présuppose l'exercice de la raison et qu'il ne peut, pour ce motif, être connu universellement : il ne faudrait même pas espérer le rencontrer chez les sauvages (1). Autrement dit, en prouvant qu'il n'y a pas un seul principe de justice qui n'ait été désavoué en un temps ou en un lieu donné, on n'a pas encore démontré que tel ou tel désaveu ait été justifié et raisonnable. Bien plus, on a toujours su que diverses notions de la justice ont prévalu à différentes époques et en différents endroits. Il est absurde de prétendre que la découverte aujourd'hui d'une profusion de conceptions de ce genre affecte en quoi que ce soit l'aspect

à Hegel et, en tout cas, tous les partisans du droit naturel ont considéré comme acquis que le problème politique fondamental peut être résolu de façon définitive. Ce postulat reposait en dernière analyse sur la réponse socratique à la question : comment l'homme doit-il vivre? En prenant conscience de notre ignorance des choses les plus importantes nous reconnaissons du même coup que la chose la plus importante pour nous, autrement dit la seule chose nécessaire, est de chercher à connaître les choses les plus importantes, c'est-à-dire de chercher la sagesse. Une telle conclusion n'est pas dépourvue de conséquences politiques, tout lecteur de la *République* de Platon et de la *Politique* d'Aristote le sait bien. Au vrai, la quête de la sagesse, si elle aboutit, pourrait nous conduire à la conclusion que la sagesse n'est pas la seule chose indispensable. Mais cette affirmation elle-même n'aurait de portée que dans la mesure où elle serait la conclusion de la recherche de la sagesse : le désaveu de la raison, tout le premier, doit être désaveu raisonnable. Que cette possibilité change ou non quelque chose à la validité de la réponse socratique, le conflit permanent entre Socrate et l'anti-Socrate nous donne l'impression que les solutions proposées sont aussi arbitraires l'une que l'autre, ou que leur conflit est insoluble. C'est pourquoi bien des spécialistes des sciences sociales, qui ne sont pas historicistes et qui admettent la possibilité d'alternatives fondamentales et invariables, nient que la raison humaine soit en mesure de résoudre le conflit entre les termes de ces alternatives. Si la notion de droit naturel est rejetée, ce n'est donc pas seulement que l'on considère toute pensée humaine comme historique ; c'est aussi parce que l'on estime qu'il y a une pluralité de principes invariables du droit et du bien qui s'opposent entre eux sans que l'on puisse prouver la supériorité d'aucun. Telle est en substance la position adoptée par Max Weber.

Notre discussion se bornera à une analyse critique de la pensée de Max Weber. Personne après lui n'a consacré une telle somme d'intelligence, de persévérance et de dévouement à un problème essentiel des sciences sociales. Quelles qu'aient pu être ses erreurs, il est le plus grand sociologue de notre siècle.

*Carne P. L. R. R. F. C. 8. 1*  
*celui l'objectif des sciences sociales*

## CHAPITRE II

### LE DROIT NATUREL ET LA DISTINCTION ENTRE FAITS ET VALEURS

On peut réduire la thèse historiciste à l'affirmation que le droit naturel est impossible parce que la philosophie, au sens plein du terme, est impossible. La philosophie n'est possible que s'il existe un horizon absolu ou naturel, par opposition aux horizons historiques et changeants comme celui de la caverne de Platon. En d'autres termes, l'homme ne peut philosopher que si, incapable de parvenir à la sagesse ou à une pleine compréhension de la totalité, il peut néanmoins savoir ce qu'il ne sait pas, c'est-à-dire saisir les problèmes fondamentaux et, partant, les alternatives fondamentales qui sont en principe inhérents à la pensée humaine. Mais ce n'est là que la condition nécessaire et non la condition suffisante du droit naturel. Pour pouvoir philosopher il suffit que les problèmes fondamentaux restent toujours les mêmes ; par contre, il ne peut y avoir de droit naturel que si le problème fondamental de la philosophie politique est susceptible de recevoir une solution définitive.

Si la philosophie est possible, la philosophie politique en particulier l'est aussi. La philosophie politique est possible si l'homme est en mesure de comprendre les termes de l'alternative politique essentielle qui est à la racine des alternatives éphémères et accidentelles. Mais si la philosophie politique se limite à cette démarche, elle n'a aucune valeur pratique. Elle ne pourrait dire quel est le but ultime d'une action sage et devrait s'en remettre pour cette décision capitale à un choix aveugle. Tous les philosophes politiques de Platon

marqué par l'idée de science pour accepter l'historicisme sans faire de réserves. Il est tentant de suggérer que la raison essentielle de son opposition à l'historicisme en général fut sa dévotion à l'idéal des sciences empiriques qui prévalait parmi les hommes de sa génération. L'idée de science lui fit insister sur le fait que toute science est comme telle indépendante d'une *Weltanschauung* - sciences naturelles ou sciences sociales, elles revendiquent la même validité auprès des occidentaux et des Chinois, c'est-à-dire auprès de gens dont les « visions du monde » diffèrent de tout au tout. La validité de la science moderne n'a rien à voir avec son origine historique, avec sa naissance en Occident. Weber ne doute pas un instant de la supériorité absolue de la science moderne sur toute compréhension antérieure du monde de la nature et de la société. Cette supériorité peut être établie objectivement, par référence aux règles de la logique (4). Mais ici une difficulté naissait dans son esprit à l'endroit des sciences sociales. Weber soulignait leur validité objective et universelle dans la mesure où elles sont un corpus de propositions vraies. Mais les sciences sociales ne se réduisent pas à ces seules propositions. Celles-ci sont le résultat de l'investigation scientifique, elles sont des réponses à des questions. Or ces questions dépendent de l'orientation de notre intérêt, de nos points de vue, qui sont eux-mêmes fonctions de nos jugements de valeur. Ces jugements de valeur sont historiques et relatifs ; par conséquent, la science sociale est essentiellement historique, car ce sont nos valeurs et l'orientation de notre intérêt qui déterminent tout le cadre conceptuel des sciences sociales. Par suite, parler d'un cadre naturel de référence, rechercher un système définitif de concepts fondamentaux ne signifie rien. Tous les cadres de référence sont éphémères. Chaque schéma conceptuel utilisé par les sciences sociales articule les problèmes essentiels, et chacun-ci varie avec le contexte social et culturel. La science sociale est par nécessité compréhension de la société du point de vue du présent. Ne transcende l'histoire que le bilan des faits ou de leurs causes ou, plus précisément, la validité de ce bilan ; mais l'importance, la signification des faits dépend des valeurs, donc de principes historiques variables. De telles

Weber, qui se considérait lui-même comme un disciple de l'école historique (1) fut très près d'accepter l'historicisme et on ne manquerait pas d'arguments pour soutenir mal avec réserves ont été faites à contre-cœur et s'accordent mal avec les lignes générales de sa pensée. S'il faussa compagnie à l'école, ce n'est pas tant parce qu'elle avait rejeté les normes naturelles, à la fois universelles et objectives, que parce qu'elle avait voulu établir des étalons qui en dépit de leur caractère particulier et historique n'en seraient pas moins objectifs. Il lui reprochait non pas d'avoir obscurci l'idée de droit naturel, mais de l'avoir maintenue sous un travesti historique au lieu de la rejeter complètement. L'école historique avait donné au droit naturel un caractère historique en insistant sur l'incarnation ethnique de tout droit véritable, en faisant procéder tout droit véritable de quelque âme populaire, ou encore en affirmant que l'histoire de l'humanité a un sens, qu'elle est régie par une nécessité intelligible. Weber rejeta ces deux propositions sous prétexte qu'elles étaient métaphysiques, c'est-à-dire appuyées sur un postulat dogmatique, sur l'idée que le réel est rationnel. Par ailleurs, puisqu'il estimait que le réel est toujours individuel, Weber pouvait aussi expliciter les prémisses de l'école historique en ces termes : l'individuel émane du général, de la totalité. Or, pour lui, les phénomènes individuels ou parcellaires ne peuvent être compris que comme les effets d'autres phénomènes individuels et parcellaires, et jamais comme l'émanation d'une totalité telle que l'âme populaire. Tenter d'expliquer les phénomènes historiques, uniques, en les ramenant à des lois générales et à des totalités uniques, revient à admettre gratuitement que les acteurs de l'histoire sont mus par des forces mystérieuses qui défient l'analyse (2). Il n'y a pas de « sens » de l'histoire en dehors du sens « subjectif », en dehors des intentions qui inspirent les acteurs. Mais ces dernières sont elles-mêmes si peu efficaces que le résultat positif est dans la plupart des cas tout à fait imprévu. Et pourtant ce résultat qui est le destin historique, étranger au plan de Dieu comme à celui de l'homme, imprègne notre façon de vivre et encore plus nos pensées ; en vérité, il détermine nos idéaux (3). Mais, ici encore, Weber était bien trop

considérations s'appliquent à n'importe quelle science. Toute science présuppose que la science a du prix, mais ce postulat est le fruit d'une certaine civilisation, donc est historique et relatif (5). Pourtant les valeurs concrètes et historiques, dont la variété est innombrable, sont en partie constituées d'éléments trans-historiques : les valeurs essentielles sont aussi intemporelles que les principes de logique. C'est parce qu'il reconnaît l'existence de valeurs intemporelles que Weber se sépare surtout de l'historicisme. Son refus du droit naturel est fondé non pas tant sur l'historicisme que sur une conception particulière des valeurs intemporelles (6). <sup>l'histoire</sup> Weber n'a jamais expliqué ce qu'il entendait par valeur ; ce qui l'intéressait en premier lieu, ce sont les relations qui unissent valeurs et faits. Faits et valeurs sont absolument irréductibles, comme le montre l'absolue irréductibilité des questions de fait et des questions de valeur. D'un fait quelconque il est impossible de tirer aucune conclusion sur sa valeur et inversement il est impossible d'inférer le caractère factuel d'une chose de la valeur qu'elle a ou du désir qu'elle peut inspirer. Ni suivre son temps, ni nourrir des « pensées chargées de désirs » ne sont fondés en raison. En prouvant qu'un ordre social donné est le but de l'évolution historique, on ne dit rien sur la valeur ou la désirabilité de cet ordre. En montrant que certaines idées religieuses ou éthiques ont eu une très grande influence, ou au contraire qu'elles n'en ont eu aucune, on ne se prononce pas pour autant sur leur valeur. Comprendre une évaluation et l'approuver ou l'excuser sont deux choses entièrement différentes. Weber assurait que l'absolue irréductibilité des faits aux valeurs implique nécessairement que les sciences sociales soient éthiquement neutres : les sciences sociales peuvent donner la réponse à des problèmes de fait et de causalité, elles sont incompétentes devant un problème de valeur. Mais Weber insistait vivement sur le rôle joué par les valeurs dans les sciences sociales : l'objet des sciences sociales est déterminé par un « rapport aux valeurs » [Wertbeziehung]. Sans cette démarche il n'y aurait ni centre d'intérêt, ni sélection raisonnable des thèmes, ni principe de discrimination entre faits pertinents ou non. Par ce « rapport aux valeurs », l'objet des sciences sociales émerge de l'océan

ou du maréage des faits. Weber n'insistait pas moins sur la différence fondamentale entre « rapports aux valeurs » et « jugements de valeur » : en disant que quelque chose est important au regard de la liberté politique, par exemple, on ne prend pas position pour ou contre la liberté politique. Le sociologue n'évalue pas les objets déterminés par un « rapport aux valeurs » ; il les explique simplement en les rattachant à leurs causes. Les valeurs auxquelles se rattachent les sciences sociales et parmi lesquelles choisit l'homme qui agit ont besoin d'être clarifiées. C'est là la tâche de la philosophie sociale. Mais la philosophie sociale elle-même est incapable de résoudre les problèmes cruciaux que soulèvent les valeurs ; il n'est pas de son ressort de critiquer les jugements de valeur qui ne portent pas de contradiction interne (7).

Weber soutenait que sa conception de la science sociale comme « libre de toute valeur » et éthiquement neutre est entièrement justifiée par ce qu'il estimait être l'opposition la plus essentielle de toutes, l'opposition entre l'être et le devoir-être, entre réalité et norme ou valeur (8). Mais la conclusion de l'irréductibilité absolue de l'être et du devoir-être à l'impossibilité d'une science sociale qui laisse place à l'évaluation est de toute évidence insoutenable. Supposons que nous ayons une connaissance authentique du bien et du mal, du devoir-être, du vrai système de valeurs. Cette connaissance, bien que non dérivée des sciences expérimentelles, aspirerait à bon droit à gouverner toutes les sciences sociales : elle en constituerait le fondement. Car la science sociale a l'ambition d'être utilisable dans la pratique. Elle s'efforce de découvrir des moyens appropriés à des fins données.

Pour ce faire, elle se doit de comprendre les fins. Qu'importe de savoir si elles sont « données » d'une tout autre façon que les moyens : la fin et les moyens participent du même ordre ; c'est pourquoi « la fin relève de la même science que les moyens » (9). S'il y avait une connaissance authentique des fins, cette connaissance éclairerait naturellement toute recherche de moyens. Il n'y aurait aucune raison de remettre la connaissance des fins à la philosophie sociale et la recherche des moyens à une science sociale autonome. Appuyées sur

Weber sentait que l'une ou l'autre option poserait un jugement de valeur et de foi et par conséquent outrepasserait la compétence de la raison (10). C'était reconnaître que la façon de vivre des « spécialistes sans âme ni vision et des voluptueux sans cœur » est aussi défendable que celle que préconisent Amos ou Socrate.

Pour préciser ce point et voir en même temps pourquoi Weber pouvait se dérober aux conséquences nihilistes de sa théorie des valeurs, il nous faut suivre sa pensée pas à pas jusque dans ses derniers développements. Ce faisant, nous aurons à atteindre le seuil au-delà duquel l'ombre d'Hitler commence à obscurcir la scène. Et il n'est malheureusement pas inutile d'ajouter qu'au cours de notre examen nous devons éviter l'erreur, si souvent commise ces dernières années, de substituer à la *reductio ad absurdum* la *reductio ad Hitlerum*. Qu'Hitler ait partagé une opinion ne suffit pas à la réputer. *Il faut chercher la vérité pas la victoire*

Weber chercha d'abord à concilier les thèses de Kant, telles qu'elles furent comprises par certains néo-kantiens, et celles de l'école historique. Au néo-kantisme, il emprunta sa conception de la science et de la morale « individuelle ». Aussi rejetait-il l'utilitarisme et l'eudémonisme sous toutes ses formes. De l'école historique, il garda l'idée qu'aucun ordre social ou culturel ne peut être considéré comme l'ordre juste ou rationnel par excellence. Il combina ces deux points de vue au moyen de la distinction entre obligations morales (ou impératifs éthiques) et valeurs culturelles. Les obligations morales relèvent de notre conscience, tandis que les valeurs culturelles s'adressent à nos sentiments : l'individu a l'obligation de remplir ses devoirs moraux, mais son libre arbitre est seul à décider de son désir ou de son indifférence devant les idéaux culturels. Idéaux et valeurs culturelles sont définis par le caractère spécifique et contraignant des impératifs moraux, dont Weber semblait très soucieux de reconnaître la dignité propre. Mais c'est précisément en vertu de la différence fondamentale entre obligations morales et valeurs culturelles que l'éthique proprement dite est muette sur toute question culturelle et sociale. Tandis que les gentilshommes, les honnêtes gens, sont d'accord sur des points de

la connaissance authentique des fins véritables, les sciences sociales se mettraient à la recherche des moyens appropriés à ces fins ; elles entraîneraient à émettre des jugements de valeur objectifs et spécifiques en matière de politique. Elle serait à proprement parler une science politique [a *truly policy-making science*] pour ne pas dire architectonique, au lieu de fournir simplement des données à ceux qui font une politique [the *real policy-makers*]. Aussi bien, la vraie raison pour laquelle Weber insista sur le caractère éthiquement neutre des sciences sociales comme de la philosophie sociale fut non pas sa croyance dans l'opposition fondamentale de l'être et du devoir-être, mais sa conviction qu'il ne peut y avoir de connaissance authentique du devoir-être. Il refusait à l'homme toute science empirique ou rationnelle, toute connaissance scientifique ou philosophique du vrai système de valeurs : car il n'y a pas de vrai système de valeurs. Il y a une multiplicité de valeurs qui sont de même rang, dont les exigences s'opposent les unes aux autres et dont le conflit ne peut être résolu par la raison humaine. Les sciences sociales ou la philosophie sociale peuvent tout au plus tirer au clair ce conflit et toutes ses implications ; la solution doit en être laissée à la décision (libre, non rationnelle) de chaque individu.

A notre sens, la thèse de Weber conduit nécessairement au nihilisme ou à l'idée que toute préférence, qu'elle soit mauvaise, vile ou folle, doit être regardée par le tribunal de la raison comme tout aussi légitime que n'importe quelle autre. C'est là une solution inévitable, comme le montre clairement l'opinion de Weber sur l'avenir de la civilisation occidentale. Weber voyait deux possibilités : soit un renouveau spirituel (« des prophètes entièrement nouveaux ou une puissante renaissance des penseurs et des idéaux anciens » [genz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt aller Gedanken und Ideale]), soit une « pétrification mécanique agrémentée d'une sorte de vanité convulsive » [mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von kramphafnem Sich-wichtig-nehmen verbunden], autrement dit l'impossibilité de tout accomplissement humain, sinon ceux des « spécialistes sans âme ni vision et des voluptueux sans cœur » [Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz]. Placé devant cette alternative,

morale, ils sont à bon droit divisés dès qu'il s'agit d'architecture gothique, de propriété privée, de monogamie ou de démocratie (11).

On serait ainsi conduit à penser que Weber admettait l'existence de normes rationnelles absolument contraignantes, autrement dit d'impératifs moraux. Et cependant on voit aussitôt que ce qu'il en dit n'est guère plus que l'empreinte de la tradition dans laquelle il fut élevé et qui n'a somme toute jamais cessé de déterminer sa conduite personnelle. En vérité, Weber estimait que les impératifs éthiques sont aussi subjectifs que les valeurs culturelles, qu'il est aussi légitime de rejeter l'éthique au nom des valeurs culturelles que de rejeter les valeurs culturelles au nom de l'éthique ou d'adopter n'importe quelle combinaison non contradictoire de ces deux types de norme (12). Cette attitude est la conséquence inévitable de sa conception de l'éthique : ce n'est qu'en proclamant un relativisme moral qu'il pouvait concilier sa conception d'une éthique indifférente à la justice de l'ordre social et le fait que la question sociale, indiscutablement, est aussi un problème moral. C'est en partant de là que Weber développa son concept de la « personnalité » ou de la dignité de l'homme. La vraie signification de la « personnalité » dépend de la vraie signification de la liberté. On peut déjà dire à ce point de la discussion que l'action humaine est libre dans la mesure où elle n'est pas affectée par la contrainte extérieure ou par des impulsions irrésistibles, mais est guidée par un examen rationnel des moyens et des fins. La vraie liberté, toutefois, requiert l'existence de certaines fins, et ces fins doivent être choisies d'une certaine manière. Les fins doivent trouver racine dans les valeurs essentielles. La dignité de l'homme, ce qui l'élève au-dessus de la simple nature, au-dessus de la brute, réside dans son autonomie : l'homme établit en toute indépendance ses valeurs essentielles, il fait de ces valeurs ses fins constantes et choisit rationnellement les moyens adaptés à ces fins. La dignité de l'homme est de déterminer librement ses propres valeurs, ses propres idéaux ou d'obéir à la maxime : « Deviens ce que tu es » (13).

A ce point, nous conservons quelque chose qui ressemble à une norme objective, un impératif catégorique : « Tu auras

des idéaux. » Cet impératif est « formel » ; s'il ne détermine en aucune façon le contenu de ces idéaux, on pourrait croire qu'il institue un critère intelligible, non arbitraire, qui nous permette de distinguer en connaissance de cause entre la noblesse de l'homme et sa bassesse, et susceptible en outre de fonder une confrérie universelle des âmes nobles, de tous ceux qui ne sont esclaves ni de leurs appétits, ni de leurs passions, ni de leur égoïsme, de ceux qui peuvent en toute confiance s'estimer et se respecter mutuellement : en un mot, des « idéalistes ». Or tout cela, il faut le dire, n'est qu'illusion. Ce qui paraît être au premier abord une église invisible s'avère en réalité la guerre de tous contre tous, ou mieux un *perpetuum mobile*. Weber énonçait ainsi son impératif catégorique : « Écoute ton démon », ou bien « écoute ton dieu-ou-démon ». Il serait injuste de lui reprocher de négliger l'existence des mauvais démons, bien qu'il se fût sans doute rendu coupable de les sous-estimer. S'il n'avait pensé qu'aux bons démons, il eût été forcé d'introduire un critère objectif pour distinguer entre bons et mauvais démons. Son impératif catégorique veut dire : « Écoute ton démon, sans te soucier de savoir s'il est bon ou mauvais ». Car le confit est insoluble et mortel entre les différentes valeurs qui s'offrent au choix de l'homme. Ce Dieu que l'un croira suivre, l'autre, avec autant de raison, le prendra pour le Diable. L'impératif catégorique doit alors être énoncé comme suit : « Écoute Dieu ou Diable, comme tu veux ; mais, quel que soit ton choix, que ce soit de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces » (14). La seule véritable bassesse, c'est d'obéir à ses appétits, à ses passions ou à son égoïsme, de rester tiède ou indifférent à tout idéal, à toute valeur, aux dieux comme aux démons.

L'idéalisme de Weber, c'est-à-dire sa tolérance envers tous les « idéaux », toutes les « causes » semble donc autoriser une distinction raisonnable entre noblesse et bassesse de l'homme, mais en même temps il aboutit à l'impératif : « Écoute Dieu ou Diable », ce qui signifie en langage profane : « Cette résolution pour une cause, noble ou vile ». Car enfin si Weber voulait dire que le choix d'un système de valeur A est préférable à un système de valeur B est compatible avec un respect authentique de B, ou n'implique pas le rejet de

confort personnel et de son prestige. Mais qu'est-ce qui nous autorise, sinon notre caprice, à rejeter la façon de vivre du philistin au nom des valeurs « vitales », si l'on rejette les obligations morales au nom de ces mêmes valeurs? C'est parce qu'il reconnaissait l'impossibilité de s'arrêter sur cette pente dangereuse que Weber a loyalement admis que c'est seulement par un acte de foi ou un jugement de valeur qu'on tient « les spécialistes sans âme ni vision et les voluptueux sans cœur » pour des êtres humains dégradés. L'énoncé définitif de sa règle morale serait alors : « Tu auras des préférences », un devoir-être dont l'être assure le parfait accomplissement (15).

Il ne reste plus, semble-t-il, qu'un seul obstacle au chaos. Quelles que soient mes préférences, je dois agir rationnellement. Il me faut être honnête vis-à-vis de moi-même, cohérent dans mon adhésion aux buts fondamentaux que je me suis assignés et choisir rationnellement les moyens requis par mes fins. Mais pourquoi? En quoi cela importe-t-il encore, maintenant que nous sommes réduits à considérer les maximes du voluptueux cynique et celles du philistin sentimental comme aussi défendables que celles de l'homme de bien, l'idéaliste ou le saint? Il nous est impossible de prendre au sérieux cette exigence tardive de responsabilité ou de santé, et attachement incohérent à la cohérence, cet éloge irrationnel de la raison. Ne serait-il pas plus facile de plaider de façon convaincante la cause de l'incohérence que de défendre, comme Weber, le choix des valeurs culturelles de préférence aux impératifs moraux? N'est-on pas nécessairement conduit à déprécier la rationalité sous toutes ses formes lorsqu'on déclare légitime d'adopter ces valeurs « vitales » pour valeurs suprêmes? Weber eût sans doute protesté que chacun, quelles que soient ses préférences, se doit d'être honnête, au moins vis-à-vis de soi-même, et en particulier que l'on ne doit pas commettre la malhonnêteté de faire passer pour objectif le fondement que l'on donne à ses préférences. Mais l'eût-il fait, il n'en eût été que plus incohérent. Car, à ses yeux, il est également légitime de vouloir ou de ne pas vouloir le vrai, de le rejeter, par exemple, en faveur du beau ou du sacré (16). Alors pourquoi courir après la vérité et non après une plai-

B comme méprisable, quel sens aurait bien pu avoir pour lui le choix entre Dieu et Diable? Il devait penser à une simple différence de goûts quand il parlait d'une lutte à mort. Il semble alors qu'à ses yeux de philosophe social noblesse et bassesse aient complètement perdu leur signification première, noblesse signifiant maintenant dévouement à une cause, bonne ou mauvaise, et bassesse signifiant abstention. Noblesse et bassesse ainsi comprises appartiennent à un ordre supérieur; elles se placent sur un plan qui dépasse de beaucoup celui de l'action. Nous ne pouvons les percevoir qu'après avoir complètement brisé avec le monde dans lequel il nous faut agir, bien qu'elles se présentent comme antérieures à toute décision. Elles sont les corollaires d'une attitude purement théorique devant le monde de l'action, d'une attitude qui exige un égal respect pour toute cause. Mais ce respect n'est possible qu'à celui qui ne s'engage pas. Or si la noblesse est engagement et la bassesse indifférence, l'attitude théorique devrait être qualifiée de vile. Qu'on ne s'étonne pas alors de voir Weber remettre en question la valeur de la théorie, de la science, de la raison, des choses de l'esprit et par suite des impératifs moraux ainsi que des valeurs culturelles. Il était contraint d'accorder à ce qu'il appelait les « valeurs purement vitales » la même dignité qu'aux obligations morales et aux valeurs culturelles. Ces valeurs-là appartiennent entièrement au « domaine de l'individualité de chacun », c'est dire qu'elles sont purement personnelles et ne suffisent absolument pas à justifier une cause. Ce ne sont donc pas des valeurs à proprement parler. Weber affirmait explicitement qu'il est parfaitement légitime d'adopter une attitude hostile envers toutes les valeurs et tous les idéaux, impersonnels et supra-personnels et par suite devant tout souci de la « personnalité » et de la dignité de l'homme telle que nous l'avons antérieurement définie; car, selon lui, il n'y a qu'une façon de devenir une « personnalité », c'est de se consacrer complètement à une cause. Du moment où l'on confère aux valeurs « vitales » une importance égale aux valeurs culturelles, l'impératif catégorique « tu auras un idéal » devient « tu vivras passionnément ». La bassesse n'est plus tant l'indifférence aux grandes fins incompatibles de l'humanité que le souci exclusif de son

sante illusion ou quelque mythe édifiant? Que Weber ait eu le souci de la « décision rationnelle » et de « l'honnêteté intellectuelle » n'est qu'un trait de son caractère, sans autre fondement que sa préférence irrationnelle pour ces deux qualités.

On pourrait ainsi qualifier de noble le nihilisme auquel aboutit la thèse de Weber. Car il dérive non d'une indifférence fondamentale à toute noble cause, mais de l'intuition réelle ou prétendue que tout ce qu'on croyait noble n'a aucune base dans la réalité. Toutefois on ne peut introduire une distinction entre nihilisme, noble ou vil, si l'on n'est pas capable de discerner ce qui est noble et ce qui est vil. Or une telle connaissance transcende le nihilisme. Nous ne pouvons qualifier de noble le nihilisme de Weber sans avoir au préalable abandonné sa position.

On pourrait faire à notre précédente critique l'objection suivante : le sens véritable des conceptions de Weber ne se peut exprimer en termes de « valeur » ou d'« idéal » ; la citation « deviens ce que tu es », autrement dit « choisis ton destin », en rendrait compte beaucoup plus exactement. Selon cette interprétation, Weber rejetait les normes objectives parce que les normes objectives sont incompatibles avec la liberté humaine ou avec l'action pratique. Quant à savoir si cette dernière raison est valable ou si cette interprétation de la position webérienne en élude les conséquences nihilistes, la question reste pendante. Qu'il suffise de dire que reconnaître le bien-fondé de cette raison-là impliquerait l'abandon des notions de « valeur » et d'« idéal » sur lesquelles est édiflée la doctrine de Weber ; or c'est cette doctrine et non point l'interprétation possible que nous venons de mentionner qui domine les sciences sociales d'aujourd'hui.

Bien des sociologues à notre époque ont l'air de considérer le nihilisme comme un inconvénient mineur que les sages ont à supporter avec sérénité puisque tel est le prix qu'il faut payer pour conquérir le bien suprême : une science sociale véritablement scientifique. Ils se contentent de n'imposer que la découverte scientifique, bien qu'elle ne puisse être au mieux qu'« une vérité stérile, impuissante à engendrer des conclusions », celles-ci étant l'apanage de jugements de valeur purement subjectifs ou de préférences arbitraires. Il

nous faut donc examiner si une science sociale, recherche purement théorique mais n'en conduisant pas moins à la compréhension des phénomènes sociaux, peut se constituer sur la base de la distinction des faits et des valeurs.

Rappelons une fois de plus les conclusions de Weber sur l'avenir de la civilisation occidentale. Comme nous l'avons dit plus haut, il entrevoyait soit un renouveau spirituel, soit une « pétrification mécanique », c'est-à-dire l'étouffement de toute action humaine à l'exception de celles des « spécialistes sans âme ni vision et des voluptueux sans cœur ». Il concluait ainsi : « Mais en adoptant cette attitude, nous abordons le domaine des jugements de foi et de valeur qui ne doivent point alourdir cet exposé purement historique ». Il ne convient pas, il n'est donc pas permis à l'historien et au sociologue de dépendre consciencieusement un certain type de vie comme un vide spirituel ou de décrire des spécialistes et des voluptueux pour ce qu'ils sont. N'est-ce pas là pure absurdité? Le devoir le plus strict du sociologue n'est-il pas de rendre compte honnêtement et fidèlement des phénomènes sociaux? Comment pouvons-nous donner une explication causale d'un phénomène social, si nous ne le voyons pas tout d'abord tel qu'il est? Ne reconnaissons-nous pas la pétrification ou le vide spirituel quand nous les voyons? Quant à celui qui en est incapable, il n'est pas plus qualifié pour être sociologue qu'un aveugle pour devenir critique.

Weber s'est tout particulièrement intéressé à la sociologie de la morale et de la religion. Ces recherches présupposent une distinction fondamentale entre « ethos » et « techniques de vie » (ou « règles prudentielles »). Le sociologue doit pouvoir reconnaître un « ethos » à ses caractéristiques, il doit le deviner, l'apprécier ; cela, Weber l'admettait. Mais une telle appréciation n'implique-t-elle pas nécessairement un jugement de valeur? Ne faut-il pas avoir saisi au préalable un phénomène donné comme un « ethos authentique » et non une simple technique de vie? Ne se moquerait-on pas d'un individu qui, prétendant écrire une sociologie de l'art, aurait attaché d'une sociologie de la camelote? Le sociologue doit distinguer entre phénomènes religieux et phénomènes

leur!  
ou des comportements qui sont

non religieux. Pour ce faire, il lui faut savoir, comprendre ce qu'est la religion. Or, contrairement à ce que pensait Weber, une telle compréhension l'habilité et l'oblige à distinguer entre l'authentique et la contrefaçon, entre religions supérieures et inférieures, les premières devant leur supériorité au fait que les motivations spécifiquement religieuses y sont plus efficaces. Disons-nous que le sociologue a le droit de constater la présence ou l'absence de religion ou d'« ethos » — pure observation de fait —, mais que par suite il lui est interdit de se prononcer sur le degré d'intensité, sur le rang de cette religion ou de cet « ethos » ? Comment ne remarquerait-il pas la différence entre ceux qui essayent de se concilier leurs dieux par des flatteries ou des pots-de-vin et ceux qui s'y efforcent par un changement du cœur ? Et ne saisit-il pas du même coup la différence de qualité entre une attitude mercenaire et une attitude désintéressée ? N'est-il pas forcé de comprendre qu'acheter les dieux c'est les « utiliser » et qu'il y a une incompatibilité foncière entre ces manigances et ce que pressentent les hommes lorsqu'ils parlent des dieux ? De fait, toute la sociologie religieuse de Weber joue son existence sur des distinctions comme celles-ci : « morale de la conviction » contre « formalisme ecclésiastique » (ou « commandements pétrifiés »), « pensée religieuse sublime » contre « pur charlatanisme », « la source pure d'une intuition profonde réellement, et non pas seulement en apparence » contre « le labyrinthe d'images dépourvues d'intuition et purement symboliques », « l'imagination plastique » contre « la pensée livresque ». L'œuvre de Weber aurait été non seulement ennuyeuse mais absurde s'il n'eût parlé à tout bout de champ des vertus et des vices intellectuels et moraux dans le registre approprié, celui de la louange ou du blâme.

Des expressions comme celles-ci viennent à l'esprit : « grands caractères — incomparable grandeur — perfection jamais dépassée — pseudo-systématique — ce relâchement était sans nul doute un fruit de décadence — complètement dépourvu de qualités artistiques — d'ingénieuses explications — produit d'une haute culture — un exposé d'une envergure inégale — puissance, plasticité et précision de la formule — sublime caractère des obligations morales — parfaite

cohérence interne — notions grossières et abstruses — beauté virile — conviction sincère et profonde — réussites impressionnantes — œuvres d'art de premier ordre ». Weber s'est attaché à déceler l'influence du puritanisme sur la poésie, la musique. Il constatait un certain effet destructeur en matière d'art. Ce fait — si c'en est un — n'est intéressant que parce qu'un élan authentiquement religieux et d'une très haute envolée a été à l'origine du déclin de l'art, c'est-à-dire du « tarissement » de la source primitive d'un art authentique et vraiment grand. Car supposez au lieu de cela qu'une substitution languissante ait donné naissance à une quelconque camelote : il est évident qu'aucun homme sensé n'y accorderait la moindre attention. Dans le cas étudié par Weber la cause était une religion authentique et supérieure, l'effet une décadence de l'art : tous deux ne se laissent appréhender qu'à la suite d'un jugement de valeur ; un simple rapport aux valeurs ne suffit pas. Weber avait à choisir entre le refus des phénomènes et le jugement de valeur. En sociologie de métier, il sut trancher sagement (17).

L'interdit prononcé contre les jugements de valeur en science sociale conduirait aux conséquences suivantes. Nous aurions le droit de faire une description purement factuelle des actes accomplis au su et au vu de tous dans un camp de concentration, et aussi sans doute une analyse, également factuelle, des motifs et mobiles qui ont mû les acteurs en question, mais il nous serait défendu de prononcer le mot de cruauté. Or chacun de nos lecteurs, à moins d'être complètement stupide, ne pourrait manquer de voir que les actes en question sont cruels. Une description factuelle serait en réalité une satire féroce, et notre compte rendu, qui se vouerait direct-et-objetif, s'avérerait un tissu de circonlocutions. L'auteur traiterait délibérément abstraction de son savoir le plus abr ou, pour employer l'expression favorite de Weber, il commettrait un acte de malhonnêteté intellectuelle. Disons simplement, pour ne pas gaspiller nos munitions sur des choses qui n'en valent pas la peine, que le procédé rappelle le jeu d'enfants dans lequel vous perdez si vous prononcez certains mots que vos compagnons s'efforcent de vous arracher. Weber, comme tous ceux qui ont un jour réfléchi sur la condition

humaine, ne pouvait s'empêcher de parler d'avarice, de cupidité, de manque de scrupule, de vanité, de dévouement, de mensonge et d'autres choses semblables, bref de prononcer des jugements de valeur. Il s'indignait contre les gens qui ne voyaient pas de différence entre Gretchen et une prostituée, ceux qui restaient insensibles à la noblesse du cœur présente chez la première, absente chez l'autre. Les implications de la thèse de Weber peuvent se résumer comme suit : il est admis que la prostitution est un sujet pour sociologues ; mais ce sujet disparaît si son caractère avilissant n'est pas perçu simultanément ; et en dégageant le fait « prostitution » par opposition à quelque abstraction arbitraire, on a déjà émis un jugement de valeur. Que deviendrait la science politique s'il n'était pas permis de s'intéresser à des phénomènes comme l'esprit de clique, le patronage électoral, les coalitions d'intérêt, l'art de l'homme d'État, la corruption et même la corruption morale, autant de phénomènes qui sont faits, comme toute, de jugements de valeur ? Mettre entre guillemets les termes qui désignent ces réalités est un truc enfantin qui rend n'importe qui capable de dire son mot sur des questions importantes tout en refusant de voir les principes sans lesquels elles ne peuvent exister : subterfuge qui n'a d'autre but que de permettre de combiner les avantages du sens commun avec le refus du sens commun. Peut-on par exemple dire quelque chose de pertinent sur les sondages d'opinion, sans avoir compris d'abord que bien des réponses aux questionnaires sont fournies par des gens bornés, mal informés, fourbes, irrationnels, et ensuite qu'un bon nombre des questions elles-mêmes sont posées par des gens du même acabit ? Peut-on avancer là-dessus une seule proposition intelligente sans commettre jugement de valeur sur jugement de valeur (18) ?

Choisissons plutôt un exemple que Weber lui-même a développé longuement. Le sociologue ou l'historien a pour fonction d'expliquer la conduite des hommes d'État et des généraux, c'est-à-dire qu'il doit remonter de leurs actions à ce qui les cause. A cette fin, il ne peut manquer de se demander si telle ou telle action a été causée par un examen rationnel des fins et des moyens, ou par des facteurs affectifs. Dans ce

but, il doit construire le modèle d'une action parfaitement rationnelle dans des circonstances données. C'est alors seulement qu'il pourra voir quels sont, s'il y en a, les facteurs non-rationnels qui ont infléchi l'action hors de son cours rationnel. Weber reconnaissait que cette démarche implique une évaluation, puisque nous sommes obligés de dire que l'acteur en question a fait telle ou telle erreur. Mais, poursuivait-il, l'élaboration du modèle et le jugement de valeur consécutif qui apprécie la déviation ne sont qu'une étape dans le processus de l'explication causale (19). Comme les enfants bien élevés, oublions aussitôt que possible ce que nos yeux ont aperçu au passage et que nous n'aurions pas dû voir. Mais tout d'abord si l'historien, en comparant objectivement l'action d'un homme d'État au modèle de la « conduite rationnelle dans une conjoncture donnée », montre qu'il fait bêtise sur bêtise, il émet un jugement de valeur objectif aux termes duquel il apparaît que l'homme d'État est particulièrement stupide. Inversement, l'historien peut aussi bien arriver par une démarche analogue à un jugement de valeur également objectif impliquant que tel ou tel général a déployé une ingéniosité, une prudence et un esprit de décision exceptionnels. Il est impossible de comprendre semblables phénomènes sans connaître le critère de jugement inhérent à la situation et admis par les acteurs eux-mêmes ; il est également impossible de passer à l'évaluation sans utiliser ce critère. En second lieu, on pourrait se demander si ce que Weber considérait comme une étape transitoire — c'est-à-dire ses intuitions sur la folie et la sagesse, sur la couardise et la bravoure, sur la barbare et l'humanité — ne mérite pas davantage l'intérêt de l'historien qu'une quelconque explication à la manière de Weber. Quant à savoir s'il faut exprimer ou supprimer les indévotables jugements de valeur, la question est mal posée. Il s'agit en réalité de savoir comment ils doivent être exprimés et s'ils ont une réalité de valeur ; c'est là une question qui ne relève pas de la méthodologie des sciences sociales mais d'une autre juridiction.

Les sciences sociales ne pourraient se garder des jugements de valeur qu'en se cantonnant dans les limites d'une interprétation strictement historique. Le sociologue aurait ainsi

à s'incliner sans murmurer devant les interprétations qui ont cours chez les sujets qu'il étudie. Il lui serait défendu de parler de « moralité », de « religion », d'« art », de « civilisation », lorsqu'il interpréterait la pensée de peuples ou de tribus auxquelles ces notions sont inconnues. Et de même il lui faudrait accepter d'office pour moralité, art, religion, naissance, État... tout ce qui se prétend tel. De fait, il existe une sociologie de la connaissance pour laquelle tout ce qui se flatte d'être connaissance — serait-ce une éclatante absurdité — doit être tenu pour tel par le sociologue. Weber lui-même assimilait les types d'autorité légitime aux définitions qu'on en donnait. Mais avec cette limitation, nous risquons qu'on victimes de n'importe quelle imposture de la part des hommes que nous étudions ; toute attitude critique est pénalisée et la science sociale perd toute sa valeur. L'interprétation et donne de sa conduite un stratège malheureux ne peut pas plus être admise par l'historien politique que celle d'un sot rimailleur par l'historien de la littérature. Devant un phénomène donné, le sociologue ne peut pas davantage se contenter de l'interprétation qui a cours au sein du groupe qui en est témoin. Les groupes sont-ils moins susceptibles d'erreur que les individus ? Weber pouvait bien formuler l'exigence suivante : « La seule chose qui compte [pour qualifier une qualité de charismatique], c'est la façon dont l'individu est réellement considéré par ceux qui sont sous le coup du charisme, par ses 'sectateurs' ou 'disciples' ». Huit lignes plus bas, nous lisons ceci : « Un autre type de chef charismatique est celui de Joseph Smith, fondateur de la secte des Mormons. Il est toutefois difficile de le classer ainsi avec une entière certitude, car il se peut qu'il n'ait été qu'un imposteur particulièrement subtil » ; en d'autres mots, ce Smith prétendait simplement avoir un charisme. Et qu'on n'aille pas alléguer que le texte original allemand est, pour ne pas dire autre chose, infiniment moins précis que la traduction anglaise, car le problème implicitement soulevé par le traducteur — la différence entre charisme authentique et imposture, entre prophètes véritables et pseudo-prophètes, entre chefs authentiques et charlatans à succès —, ce problème ne peut être escamoté (20). On ne peut pas forcer le sociologue à

avaliser les fictions légales qu'un groupe donné n'a jamais osé considérer comme telles ; il lui faut distinguer entre l'idée précise que se fait ce groupe de l'autorité qui la gouverne et le caractère véritable de l'autorité qui la gouverne et une perspective strictement historique. Et pourtant, prendre les gens comme ils se comprennent eux-mêmes, peut être très féconde si elle n'outrepasse pas ses limites. Quand nous comprenons cela, nous saisissons une raison légitime pour exiger que les sciences sociales ne prononcent pas de jugements de valeur.

Il est banal aujourd'hui de dire que le sociologue ne devrait pas juger les autres sociétés d'après les critères en vigueur dans la sienne propre. C'est son orgueil de ne porter ni louange ni blâme, mais d'essayer simplement de comprendre. Or il ne peut le faire sans un schéma conceptuel, un cadre de référence. Celui-ci sera très vraisemblablement un simple reflet de la façon dont se comprend sa propre société à son époque. En conséquence, le sociologue interprétera des sociétés différentes de la sienne en des termes qui leur sont tout à fait étrangers. Il les obligera à entrer dans le lit de Procuste de son schéma conceptuel, il ne les comprendra pas telles qu'elles se comprennent. Puisque la vision qu'une société a d'elle-même est un élément essentiel de son existence, il ne la comprendra donc pas telle qu'elle est en réalité. Mieux : comme on ne peut bien comprendre sa propre société sans en comprendre d'autres, le sociologue ne pourra même pas faire ce premier pas. Il ne lui reste plus alors qu'à comprendre diverses sociétés du passé et du présent, ou des « aspects » significatifs de ces sociétés, exactement comme elles se comprennent ou se sont comprises. Dans les limites de ce travail purement historique, dans une préparatoire et accessoire, l'objectivité qui requiert qu'on abandonne toute évaluation est non seulement légitime mais indispensable à tous les points de vue. Plus particulièrement, lorsqu'il s'agit d'une doctrine, il est clair qu'on ne peut juger de sa validité ni l'expliquer en termes sociologiques ou autres, sans avoir compris exactement de la même façon que son auteur.

Il est curieux que Weber, si friand de cette sorte d'objectivité qui proscribit les jugements de valeur, fit preuve d'aveu-

que Thucydide lui-même pensait de ce dialogue. Il écrivait sans vergogne : « Si les sages de l'Égypte prônaient l'obéissance, le silence, l'humilité comme des vertus divines, il faut en voir la cause dans la hiérarchisation bureaucratique ; tandis qu'en Israël, c'est le caractère plébéien de la clientèle qui est à l'origine ». De même, son explication sociologique de la pensée hindoue est fondée sur le postulat que le droit naturel « quel qu'il soit » présuppose l'égalité naturelle de tous les hommes, voire même un âge d'or au commencement et à la fin des temps. Ou bien, pour prendre l'exemple le plus éloquent, lorsqu'il discute de l'essence d'un phénomène historique comme le calvinisme, Weber dit : par essence d'un phénomène historique, on entend soit l'aspect du phénomène que l'on considère comme éternellement valable, soit celui par lequel il a exercé l'influence historique la plus grande. Weber ne faisait pas même allusion à une troisième possibilité, en vérité la première et la plus évidente : que l'essence du calvinisme devrait être recherchée dans ce que Calvin lui-même revendiquait comme l'essence ou comme la principale caractéristique de son œuvre (21).

Les principes méthodologiques de Weber devaient nécessairement peser défavorablement sur ses recherches. Nous en trouverons une preuve dans son essai historique le plus célèbre, son étude sur la morale protestante et l'esprit du capitalisme. Sa thèse est que la théologie calviniste a été une cause essentielle du capitalisme. Weber insistait sur le fait que ce résultat n'a été en aucune façon voulu par Calvin, que Calvin en aurait été choqué et, ce qui est plus important, que le maillon essentiel dans la chaîne causale (une interprétation particulière du dogme de la prédestination), quoique rejeté par Calvin, apparut « tout à fait naturellement » parmi ses épigones et surtout parmi les masses calvinistes. Or, si l'on parle d'un enseignement de l'importance de celui de Calvin, la simple référence aux « épigones » ou au « commun des mortels » implique un jugement de valeur sur l'interprétation du dogme de la prédestination qu'ils ont adoptée : autrement dit, il y a de fortes chances pour que les uns comme les autres soient tombés dans l'erreur. Ce jugement de valeur implicite de Weber est pleinement justifié aux yeux de quiconque a

l'habitude de penser en termes de causalité.

gement dans le seul domaine où elle peut, où elle doit régner. Il réalisait clairement que le schéma conceptuel qu'il utilisait avait ses racines dans la situation sociale de son époque. Il est aisé de voir, par exemple, que sa distinction des trois types idéaux de la légitimité (traditionnel, rationnel et charismatique) reflète la situation de l'Europe continentale après la Révolution française, lorsque l'antagonisme entre survivants de l'Ancien Régime et partisans de la Révolution fut regardé comme un conflit entre tradition et raison. L'insuffisance manifeste de ce schéma, qui convenait peut-être à la situation du XIX<sup>e</sup> siècle mais presque à aucune autre, obligea Weber à ajouter la légitimité charismatique aux deux premiers types hérités de son époque. Mais cette adjonction ne changea rien : à peine dissimula-t-elle les limites originelles de son schéma, en donnant l'impression qu'il était devenu exhaustif. En fait, aucune addition n'aurait pu le rendre tel, à cause de son origine provinciale : ce n'est pas une réflexion exhaustive sur la nature de la société politique, mais simplement l'expérience de deux ou trois générations qui lui avait donné son orientation générale. Comme Weber estimait que tous les schémas conceptuels utilisés dans les sciences sociales ne peuvent jouir que d'une validité éphémère, cet état de choses ne le dérangeait pas autrement. En particulier, il ne s'inquiétait pas outre mesure de l'obstacle que pouvait constituer un schéma qui « datait », pour la compréhension exacte de situations politiques antérieures. Il ne se demanda pas si son interprétation rejoignait celle que les protagonistes des principaux conflits politiques de l'histoire ont donnée de leurs causes, autrement dit la conception qu'ils avaient des sources de légitimité. Et c'est au fond pour la même raison qu'il n'hésitait pas à décrire Platon comme un « intellectuel », sans réfléchir un seul instant que toute l'œuvre de Platon peut être analysée comme une critique de la notion d'« intellectuel ». Il n'a pas hésité à se prévaloir du dialogue entre les Athéniens et les Méliens dans l'histoire de Thucydide pour affirmer que « dans la cité grecque de l'époque classique, le machiavélisme le plus éhonté allait parfaitement de soi et ne soulevait absolument aucune objection morale ». Sans parler d'autres considérations, il n'allait même pas jusqu'à se demander ce

Il s'agit d'un schéma conceptuel qui a ses racines dans la situation sociale de son époque. Il est aisé de voir, par exemple, que sa distinction des trois types idéaux de la légitimité (traditionnel, rationnel et charismatique) reflète la situation de l'Europe continentale après la Révolution française, lorsque l'antagonisme entre survivants de l'Ancien Régime et partisans de la Révolution fut regardé comme un conflit entre tradition et raison. L'insuffisance manifeste de ce schéma, qui convenait peut-être à la situation du XIX<sup>e</sup> siècle mais presque à aucune autre, obligea Weber à ajouter la légitimité charismatique aux deux premiers types hérités de son époque. Mais cette adjonction ne changea rien : à peine dissimula-t-elle les limites originelles de son schéma, en donnant l'impression qu'il était devenu exhaustif. En fait, aucune addition n'aurait pu le rendre tel, à cause de son origine provinciale : ce n'est pas une réflexion exhaustive sur la nature de la société politique, mais simplement l'expérience de deux ou trois générations qui lui avait donné son orientation générale. Comme Weber estimait que tous les schémas conceptuels utilisés dans les sciences sociales ne peuvent jouir que d'une validité éphémère, cet état de choses ne le dérangeait pas autrement. En particulier, il ne s'inquiétait pas outre mesure de l'obstacle que pouvait constituer un schéma qui « datait », pour la compréhension exacte de situations politiques antérieures. Il ne se demanda pas si son interprétation rejoignait celle que les protagonistes des principaux conflits politiques de l'histoire ont donnée de leurs causes, autrement dit la conception qu'ils avaient des sources de légitimité. Et c'est au fond pour la même raison qu'il n'hésitait pas à décrire Platon comme un « intellectuel », sans réfléchir un seul instant que toute l'œuvre de Platon peut être analysée comme une critique de la notion d'« intellectuel ». Il n'a pas hésité à se prévaloir du dialogue entre les Athéniens et les Méliens dans l'histoire de Thucydide pour affirmer que « dans la cité grecque de l'époque classique, le machiavélisme le plus éhonté allait parfaitement de soi et ne soulevait absolument aucune objection morale ». Sans parler d'autres considérations, il n'allait même pas jusqu'à se demander ce

à une dimension (le concept de légitimité) qui a ses racines dans la situation sociale de son époque.

compris la doctrine théologique de Calvin, c'est un fait que l'interprétation particulière du dogme de la prédestination qui a soi-disant donné naissance à l'esprit capitaliste est fondée sur une méconnaissance radicale du calvinisme. C'est une corruption de cette doctrine ou, pour user du langage de Calvin lui-même, c'est une interprétation charnelle d'un enseignement spirituel. Au mieux, Weber aurait pu se flatter d'avoir montré qu'une corruption ou une dégradation de la théologie de Calvin entraînera l'apparition de l'esprit capitaliste. C'est seulement en précisant ce point capital que sa thèse pouvait s'accorder, fût-ce approximativement, avec les faits auxquels elle se réfère. Le tabou qu'il avait mis sur les jugements de valeur l'a empêché d'introduire cette précision essentielle. En se privant d'un jugement de valeur indispensable, il a dû donner une description des événements inexacte quant aux faits. Car sa phobie des jugements de valeur l'entraîna à identifier l'essence du calvinisme et ses conséquences historiques les plus marquantes. D'instinct il a évité d'assimiler l'essence du calvinisme à ce que Calvin lui-même considérait comme essentiel, parce que la propre interprétation de Calvin aurait naturellement eu la valeur d'un critère pour juger en toute objectivité ceux qui se disaient ses disciples (22).

*malin*  
Le refus des jugements de valeur met en danger l'objectivité historique. En premier lieu, parce qu'il empêche d'apprécier les choses par leur nom. En deuxième lieu, parce qu'il compromet cette espèce d'objectivité qui exige à juste titre de suspendre le jugement, savoir l'objectivité d'interprétation. L'historien qui admet l'impossibilité de jugements de valeur objectifs ne peut prendre très au sérieux la pensée des siècles précédents qui se fonde sur l'hypothèse contraire, c'est-à-dire pratiquement la pensée de toutes les générations antérieures. Sachant par avance qu'elle reposait sur une illusion fondamentale, l'historien se voit privé du stimulant qui pourrait l'inciter à comprendre le passé comme il s'est lui-même compris.

Presque tout ce que nous avons dit jusqu'à présent était indispensable pour éliminer les plus gros obstacles à la compréhension de la thèse centrale de Weber. C'est seulement

maintenant que nous sommes en mesure d'en saisir la signification précise. Reprenons notre dernier exemple. Ce que Weber aurait dû dire, c'est que la corruption de la théologie calviniste fut à l'origine de l'esprit capitaliste. Mais voilà qui aurait impliqué un jugement de valeur objectif sur le calvinisme populaire : les épigones causèrent sans s'en rendre compte la perte de ce qu'ils voulaient préserver. Cependant ce jugement de valeur n'a qu'une portée très limitée. Il ne préjuge pas le fond de la question. Car si la théologie calviniste était chose mauvaise, sa corruption ne serait-elle pas un bienfait? Ce que Calvin aurait pris pour une interprétation « charnelle » pourrait, d'un autre point de vue, être approuvée comme « humaine » et comme la source d'heureuses conséquences telles que l'individualisme et la démocratie laïques. Mais, même sous cet angle, le calvinisme populaire apparaîtrait comme une position impossible, un compromis, préférable cependant au calvinisme proprement dit pour les raisons qui font préférer Sancho Pança à Don Quichotte. Le rejet du calvinisme populaire devient donc inévitable à tous égards. Et c'est seulement maintenant que nous touchons le fond de la question : à savoir le procès de la religion contre l'irrégion, ou encore de la religion authentique contre la noble irrégion, pour laisser de côté le pur charlatanisme, celui du ritualisme mécanique contre l'irrégion des spécialistes sans âme ni vision et des voluptueux sans cœur. Tel est, aux yeux de Weber, le nœud du problème que la raison est impuissante à trancher, comme elle est impuissante à résoudre le conflit entre les différentes religions supérieures (par exemple entre le second Isate, Jésus et Bouddha). C'est pourquoi, en dépit du fait que la science sociale joue son existence sur les jugements de valeur, elle est impuissante, comme d'ailleurs la philosophie sociale, à résoudre les conflits de valeur décisifs. Sans doute est-il vrai que c'est déjà émettre un jugement de valeur que de comparer Gretchen et une prostituée, mais il suffit de le confronter à une attitude radicalement ascétique qui condamne toute espèce de sexualité pour montrer combien il est provisoire. Sous ce jour, la dégradation publique de la sexualité en prostitution peut sembler plus saine que le rétablissement de sa véritable essence sous les voiles du senti-

ment ou de la poésie. Sans doute est-il vrai qu'on ne peut parler des affaires humaines sans louer les vertus et blâmer les vices, intellectuels et moraux. Mais ceci n'empêche personne de penser qu'en dernière analyse les vertus humaines ne sont que des vices splendides. Il serait absurde de nier qu'il y a une différence objective entre un général malheureux et un stratège génial. Mais si la guerre est le mal absolu, cette différence sera du même ordre que celle qui sépare un cambrioleur maladroit d'un virtuose de la pince monseigneur.

Il apparaît alors qu'en rejetant les jugements de valeur, Weber voulait simplement donner à entendre ceci : l'objet des sciences sociales est constitué par un rapport aux valeurs, lequel présuppose une appréciation des valeurs. Une telle appréciation habilitée et oblige le sociologue à évaluer un phénomène social, c'est-à-dire à distinguer entre l'authentique et la contrefaçon, entre le supérieur et l'inférieur, entre religion authentique et faux-semblant, entre chefs charismatiques et charlatans, entre connaissance véritable et faibles érudites ou spéculatives, entre vertu et vice, entre sensibilité et endurcissement du cœur, entre art et camelote, entre vitalité et dégénérescence... Le rapport aux valeurs est incompatible avec la neutralité, il ne peut jamais être « purement théorique ». Mais la non-neutralité n'est pas obligatoirement approbation ; elle peut être aussi refus. En fait, comme les différentes valeurs sont incompatibles entre elles, l'approbation d'une seule implique aussitôt le refus de quelque autre. C'est seulement par cette approbation ou ce refus des « valeurs essentielles » que se constitue l'objet des sciences sociales. Après quoi, au cours du travail ultérieur, telle l'analyse causale, peu importe que le chercheur ait accepté ou rejeté la valeur en question (23).

En tout cas l'idée que se faisait Weber du domaine et de la fonction des sciences sociales s'appuie sur l'argument, facile à prouver, disait-il, selon lequel la raison humaine est impuissante à résoudre le conflit entre les valeurs essentielles. Cet argument a-t-il été réellement prouvé ou n'est-il qu'un simple postulat avancé sous l'influence de quelque préférence morale? *La morale a-t-elle sur la nature...*

Avant d'aborder la démonstration que nous propose Weber,

*des sciences sociales*

nous sommes frappés par deux faits. Le premier est que Weber qui a noirci des milliers de pages en a consacré à peine plus de trente à la discussion de ses positions fondamentales. Pourquoi ces positions n'appelaient-elles pas une justification, pourquoi lui paraissaient-elles si évidentes? Une seconde observation nous fournit une réponse provisoire. Comme Weber l'indique au début de sa discussion, sa thèse ne faisait que généraliser un point de vue plus ancien et plus répandu, savoir que le conflit entre éthique et politique est insoluble : il est des cas où l'action politique est impossible sans que s'y mêle la culpabilité morale. La position de Weber serait-elle fille de la « politique de puissance »? Rien n'est plus révélateur que ce petit fait : lorsque, dans un contexte semblable, Weber parlait de conflit et de paix, il mettait le mot « paix » entre guillemets, sans prendre pour autant la même précaution à l'égard du mot conflit. Le conflit pour lui ne présentait rien d'équivoque, la paix, si. La paix est une illusion ; la guerre, elle, est réelle (24).

Le refus weberien de toute possibilité de solution au conflit des valeurs était un aspect, ou une conséquence, de la vision selon laquelle la vie humaine est avant tout un conflit auquel on ne peut échapper. Aussi bien « la paix et le bonheur universel » lui semblaient-ils un but illégitime et indécent. Même s'il était possible de l'atteindre, pensait-il, ce ne serait pas souhaitable, car ce serait l'avènement « des derniers humains qui ont inventé le bonheur », ceux-là mêmes contre lesquels Nietzsche exerça sa « critique destructrice ». Si la paix est incompatible avec la vie humaine ou avec la vie authentiquement humaine, le problème moral doit recevoir, semble-t-il, une solution claire : la nature des choses requiert une éthique belliciste pour justifier une « politique de puissance » exclusivement guidée par des considérations d'intérêt national ; ou bien « le machiavélisme le plus éhonté [devrait être] considéré comme tout naturel et ne soulevant absolument aucune objection morale ». Mais nous nous trouverions alors devant la situation paradoxale d'un individu qui est en paix avec lui-même, tandis que le monde entier est régi par la guerre. Un monde déchiré implique des individus déchirés. Or la lutte n'atteindrait pas au cœur de l'individu, s'il n'était pas

*sub*  
*the*  
*CS*  
*W*

*Some*

amené de quelque façon à nier le principe même de la guerre. L'homme doit donc condamner comme un mal ou un péché la guerre inéluctable à laquelle il lui faut se livrer. La paix ne peut être purement et simplement repoussée sous prétexte qu'il n'est nulle part pour elle de possibilité d'existence. Il n'est pas même suffisant de la considérer comme un temps de respiration nécessaire entre deux guerres. C'est en vertu d'un devoir absolu que nous devons lutter pour la paix ou la fraternité universelle, et ce devoir s'oppose à un devoir contraire, également absolu, qui commande notre participation à la « lutte éternelle » pour « l'espace vital » de notre nation. Ce ne serait pas là le suprême conflit si l'on pouvait échapper à sa culpabilité. Weber ne se demandait guère si l'on peut encore parler de culpabilité lorsqu'on est forcé de devenir coupable. Il lui fallait que la culpabilité soit nécessaire. Il lui fallait combiner l'angoisse entretenue par l'athéisme (l'absence de toute rédemption, de toute consolation) et l'angoisse nourrie par la religion révélée (l'accablement du péché). Sans cela, la vie cesserait d'être tragique et perdrait toute sa profondeur (25).

Pour Weber, il allait de soi qu'il n'y a aucune hiérarchie des valeurs : toutes sont au même rang. Or, s'il en est ainsi, un schéma social qui satisfait aux exigences de deux valeurs est préférable à celui qui n'en admet qu'une. Dans le premier cas, on peut à bon droit demander à chacune des deux valeurs de sacrifier certaines de ses prétentions. Mais alors, les schémas extrêmes ou unilatéraux ne sont-ils pas aussi bons, sinon meilleurs, que les schémas apparemment plus ouverts? Pour répondre, il faudrait savoir si l'on peut adopter l'une des deux valeurs en rejetant l'autre sans réserve. Si c'est impossible, certaines concessions mutuelles seraient imposées par la raison. Il se peut que le schéma optimum ne soit réalisable que dans des conditions très favorables, et les conditions actuelles, ici ou là, peuvent être très défavorables. Cela n'enlèverait rien à l'importance du schéma optimum car il resterait le fondement indispensable pour juger rationnellement les divers schémas imparfaits. En particulier, il ne serait pas affecté par le fait que, dans certaines situations, on n'a le choix qu'entre deux schémas

également imparfaits. En fin de compte, dans ce débat, il ne faut pas oublier un seul instant les conséquences générales qu'ont ordinairement l'extrémisme et la modération dans la vie sociale. Weber se débarrassa de toutes considérations de ce genre en déclarant que « le juste milieu n'a rien de plus exact scientifiquement que les idéologies d'extrême droite ou d'extrême gauche » et que le juste milieu vaut même moins que les solutions extrêmes, puisqu'il est plus équivoque (26). La question, bien entendu, est de savoir si les sciences sociales ne doivent pas se soucier de rechercher des solutions sansées aux problèmes sociaux, et si la modération n'est pas plus raisonnable que l'extrémisme. Quelle que soit la sagesse dont Weber a fait preuve en politique, quelle qu'ait été son horreur pour le fanatisme partisan, en tant que sociologue il approchait les problèmes sociaux avec une mentalité entièrement différente de celle de l'homme d'État et qui ne peut manquer en pratique d'encourager un entêtement aveugle, non inébranlable foi en la primauté du conflit, l'obligeait pour le moins à placer sur le même plan l'extrémisme et la mesure.

Mais ne remettons pas plus le soin d'examiner les tentatives qu'il fit pour prouver l'antagonisme brutal des valeurs essentielles. Limitons-nous à la discussion de deux ou trois exemples (27). Le premier est celui qu'il utilisait pour donner une idée de ce que sont la plupart des questions de politique sociale [social policy]. La politique sociale est affaire de justice, mais les exigences sociales de la justice ne peuvent être, selon Weber, déterminées par l'éthique quelle qu'elle soit. Deux manières de voir opposées sont également légitimes, également défendables. Dans la première, on doit davantage à celui qui accomplit ou contribue davantage ; dans la seconde, on lui demande davantage. Si l'on adopte la première façon de voir, il faut donner de grandes facilités à l'individu dans ; si l'on adopte la seconde, il faut l'empêcher de tirer profit de ses aptitudes supérieures. Nous ne reprocherons pas à Weber le manque de rigueur avec lequel il énonçait ce qu'il estimait assez étrangement être une difficulté insurmontable. Nous estimons simplement qu'il ne jugea pas nécessaire de justifier le premier point de vue. Le second demandait par contre, contrairement à être discuté ouvertement ; on pouvait, disait-il,

avancer comme Babeuf l'argument suivant : l'injustice d'une répartition inégale des dons intellectuels et le prestige flatteur qui s'attache à la simple possession de dons supérieurs doivent être compensés par des mesures sociales destinées à empêcher que le talent individuel exploite ses grandes facilités. Avant de décider du bien-fondé de cet argument, il faudrait savoir s'il n'est pas absurde de dire que la nature a commis une injustice en distribuant inégalement ses dons, si c'est un devoir de la société de porter remède à cette injustice et si l'envie a droit à se faire entendre. Mais accorderait-on que la conception de Babeuf, telle que Weber la présente, est aussi défendable que la conception opposée, que s'ensuivrait-il? Que nous devons nous décider à l'aveuglette? Qu'il nous faut inviter les partisans des deux thèses à batailler avec toute l'obstination dont ils sont capables? Si, comme le soutient Weber, aucune solution n'est moralement supérieure à l'autre, la raison voudrait qu'en voie de conséquence la décision soit déléguée au tribunal de l'éthique à celui de l'opportunité ou de la convenance. Or Weber rejetait catégoriquement de la discussion toute considération d'opportunité : si une revendication est formulée au nom de la justice, déclarait-il, la recherche de la solution qui fournirait les meilleurs « stimulants » est hors de propos. Mais enfin n'y a-t-il pas de rapport entre la justice et le bien de la société, et entre le bien de la société et les stimulants d'une activité qui lui est avantageuse? En vérité, si Weber avait raison de soutenir que les deux thèses sont également défendables, le sociologue éprouverait d'objectivité devrait tenir pour cinglé celui qui prétendrait le contraire (28).

Notre second exemple est la prétendue preuve de Weber qu'il y a entre ce qu'il appelle la morale de la responsabilité et la morale de la conviction [*Verantwortungsethik* et *Gesinnungsethik*] un conflit insoluble. Aux termes de la première, la responsabilité de l'homme s'étend aux conséquences prévisibles de ses actes, alors que selon la seconde elle se limite à la rectitude intrinsèque de sa conduite. Pour illustrer la morale de la conviction, Weber choisissait l'exemple du syndicalisme révolutionnaire : le syndicaliste révolutionnaire attache de l'importance non pas tant aux conséquences ou

au succès de son activité révolutionnaire qu'à sa propre intégrité, à la préservation en lui et à l'éveil chez les autres d'une certaine attitude morale. La certitude que, dans une situation donnée, une activité révolutionnaire met en danger pour autant que l'on puisse prévoir l'existence même des militants, ne serait pas un argument susceptible de le convaincre. Le syndicaliste convaincu de Weber est une construction *ad hoc*, ainsi que l'atteste une de ses observations où il note que si le syndicaliste est cohérent son royaume n'est pas de ce monde. En d'autres mots, s'il était cohérent il serait d'être un militant, c'est-à-dire un homme qui attache de l'importance à la libération des travailleurs ici-bas, par des moyens qui relèvent de l'ici-bas. La morale de la conviction, que Weber imputait au syndicalisme, est en réalité une morale étrangère à tous les mouvements sociaux ou politiques de ce monde. Comme il l'a dit à une autre occasion, dans le cadre de l'action sociale proprement dite, « la morale de la conviction et la morale de la responsabilité ne sont pas contradictoires, mais se complètent l'une l'autre : toutes deux ensemble constituent l'être humain authentique ». La morale de la conviction qui est compatible avec ce que Weber a un jour appelé la morale de l'authenticité humaine est une certaine interprétation de la morale chrétienne, ou plus généralement une morale strictement transcendantale. Lorsque Weber parlait du conflit insoluble entre la morale de la conviction et la morale de la responsabilité, il donnait donc à entendre que la raison humaine est impuissante à résoudre l'opposition entre morale d'ici-bas et morale de l'au-delà (29).

Il était convaincu que si l'on se borne à une optique exclusivement d'ici-bas, il est impossible d'avoir des normes objectives : des normes « valables absolument » et en même temps spécifiques ne peuvent exister que si l'on s'appuie sur la révélation. Weber pourtant n'a jamais prouvé que l'esprit humain, laissé à lui-même, est incapable d'arriver à des normes objectives, ou que la raison humaine est impuissante à résoudre le conflit entre différentes morales d'ici-bas. Il prouvait simplement qu'une morale transcendantale, ou plutôt un certain type de morale transcendantale, est incompatible avec les critères d'excellence et de dignité humaine que l'esprit

humain discerne avec ses seules ressources. On pourrait dire, sans craindre le moins du monde de se montrer irrévérencieux, que le conflit entre morale d'ici-bas et morale de l'au-delà n'a pas besoin de tracter la sociologie. Comme l'a remarqué Weber lui-même, la science sociale cherche à comprendre la vie sociale d'un point de vue d'ici-bas. La science sociale représente la connaissance humaine de la vie humaine. Ses lumières sont les lumières naturelles. Elle tâche de trouver des solutions rationnelles ou raisonnables aux problèmes sociaux. Les intuitions et les solutions auxquelles elle parvient pourraient être remises en question par une connaissance suprahumaine ou une révélation divine. Mais, comme Weber l'a souligné, la science sociale en tant que telle ne peut prendre à son compte ces mises en question fondées sur des présupposés qui ne seront jamais évidents aux yeux de la seule raison humaine. En les acceptant, elle se transformerait en une science sociale juive, chrétienne, islamique ou bouddhique ; elle deviendrait une science confessionnelle. En outre, si les aperçus valables des sciences sociales peuvent être remis en question par la révélation, celle-ci n'est pas simplement au-delà de la raison, elle est contre la raison. Weber affirmait sans vergogne que toute croyance à la révélation est en dernière analyse croyance à l'absurde. Que cette opinion de Weber, qui après tout n'était pas un théologien, soit ou non compatible avec une croyance intelligente à la révélation, c'est une question que nous n'avons pas à examiner ici (30).

Si l'on accorde que la science sociale, en tant que compréhension terrestre de la vie humaine, est de toute évidence légitime, la difficulté entrevue par Weber apparaît sans fondement. Mais cela, il s'y refusait. Il maintenait que la science ou la philosophie repose en dernière analyse non point sur des prémisses évidentes, accessibles à la raison de l'homme en tant que tel, mais sur la foi. Admettant que seules la science ou la philosophie peuvent conduire à la vérité accessible à l'homme, il se demandait si cette recherche d'une vérité connaissable est bonne : or la science et la philosophie, décidait-il, ne peuvent plus répondre à cette question, n'étant même pas capables de justifier de manière claire et précise

leur existence. L'excellence de la science ou de la philosophie ne fut jamais discutée tant qu'on put y voir « la voie vers l'être vrai », le chemin de la « vraie nature » ou du « vrai bonheur ». Mais cette attente a été déçue. Désormais, leur seul but est de déterminer la part très restreinte de vérité qui est accessible à l'homme. Pourtant, en dépit de cette extraordinaire transformation de la science ou de la philosophie, la recherche de la vérité continue à être valorisée pour elle-même, et non seulement pour ses résultats pratiques. Ceux-là ne sont-ils pas contestables ? Accroître le pouvoir de l'homme signifie accroître sa puissance pour le meilleur comme pour le pire ; à ce stade, valoriser la recherche de la vérité pour elle-même, c'est faire intervenir une préférence dépourvue d'arguments de bonnes ou suffisantes raisons. On admet donc le principe qu'une préférence peut se passer de bonnes et suffisantes raisons. Dès lors, quiconque valorise la recherche de la vérité pour elle-même peut aussi bien considérer comme des fins en soi la compréhension de la genèse d'une doctrine, l'édification d'un texte, voire l'élaboration de conjectures savantes sur une leçon erronée d'un manuscrit : rechercher la vérité revêt la même dignité que collectionner les timbres-poste. Toute poursuite, tout caprice deviennent également défendables et légitimes. Mais Weber n'allait pas toujours aussi loin. Il ajoutait alors que le but de la science est précisément de faire la lumière sur les grands problèmes, non pas tant d'ailleurs de faire la lumière sur la totalité que sur la situation de l'homme en tant que tel. La science ou la philosophie apparaît alors comme le moyen d'échapper à l'illusion, comme le fondement d'une vie libre, d'une vie qui refuse de sacrifier l'intellect et ose regarder en face la sévère réalité. Elle s'attache à la vérité connaissable, qui est valable que nous l'admettons ou non. Jusque là Weber n'hésitait pas. Mais il a refusé de dire que science et philosophie recherchent une vérité qui est valable pour tous les hommes, qu'ils désirent ou non la connaître. Qu'est-ce qui l'a empêché d'aller plus loin ? Pourquoi déniait-il à la vérité connaissable son pouvoir incontestable (31) ?

Il fallait à croire que l'homme du xxe siècle avait mangé le fruit de l'arbre de science et peut se libérer des illusions

qui ont obscurci toute la pensée du passé : nous voyons la situation de l'homme sans illusions ; nous sommes « désenchantés ». Mais sous l'influence de l'historicisme, Weber commença à se demander si l'on peut parler de la situation de l'homme en tant qu'homme, si cette situation n'est pas saisie de façon différente au cours des âges, de telle sorte que, théoriquement du moins, la conception qu'en a une époque donnée n'est ni plus ni moins légitime que celle d'une autre. Il voulait donc savoir si la condition humaine se réduit ou non à la condition de l'homme d'aujourd'hui, à « l'indélectable donné de notre situation historique ». Par suite, ce qui se présentait au premier abord comme un moyen d'échapper à l'illusion n'était en définitive que le postulat contestable de notre époque, une attitude qu'une autre attitude chassera le moment venu. La pensée contemporaine est désenchantée, irréligieuse, elle « est de ce monde ». Or ce qui prétend nous libérer de l'illusion n'est ni plus ni moins illusoire que les croyances qui ont prévalu dans le passé et qui peuvent prévaloir dans l'avenir. Nous sommes irréligieux parce que c'est notre sort, voilà tout. Weber refusait de sacrifier l'intelligence, il n'a pas attendu de prophètes ou de sauveurs et il n'était pas du tout sûr qu'une renaissance religieuse surviendrait un jour. Mais il était convaincu que tout dévouement à une cause ou à un idéal plonge ses racines dans une foi religieuse et donc que le déclin de la foi devait finalement conduire à la disparition de toute cause, de tout idéal. Il ne pouvait se défendre de garder devant les yeux l'alternative entre un vide spirituel absolu et une renaissance religieuse. Il désespérait de notre irréligion contemporaine et pourtant y demeurerait attaché, parce qu'il était condamné à croire à l'image qu'il se faisait de la science. Son impuissance à trancher ce débat eut pour conséquence qu'il crut que le conflit entre valeurs ne peut être résolu par la raison humaine (32).

Pourtant la crise de la science et des temps modernes ne met pas nécessairement en doute l'idée de science. Il nous faut donc tâcher d'énoncer en termes plus précis ce que Weber avait dans l'esprit lorsqu'il disait que la science paraît incapable de donner d'elle-même une justification claire et certaine.

L'homme ne peut vivre sans lumière, sans guide, sans connaissance : ce n'est que parce qu'il le connaît qu'il trouve le bien dont il a besoin. La question fondamentale est donc de savoir si les hommes peuvent acquérir cette connaissance de bien, sans laquelle ils ne peuvent guider leur vie individuelle ou leur vie sociale, par les seuls efforts de leurs facultés naturelles, ou s'ils doivent s'en remettre pour cela à la révélation divine. Il n'y a pas d'alternative plus essentielle que celle-ci : direction humaine ou direction divine. La première possibilité apparaît dans la philosophie ou la science au sens premier de ce terme, la seconde se trouve dans les Écritures. On ne peut esquisser le dilemme par un essai de conciliation ou de synthèse. Car toutes deux, la philosophie et les Écritures, proclament qu'une seule chose est nécessaire : une vie de recherche pour l'une, une vie d'obéissance et d'amour pour l'autre ; or l'une est à l'opposé de l'autre. Dans tout essai de conciliation, dans toute synthèse, si remarquable soit-elle, mais à coup sûr : la philosophie, qui entend être souveraine, doit devenir la servante de la révélation ou vice versa.

Si nous regardons de haut la lutte séculaire entre philosophie et théologie, nous ne pouvons guère manquer de penser qu'aucune n'a jamais totalement réussi à réfuter l'autre. Tous les arguments en faveur de la révélation n'ont de poids, semble-t-il, que si l'on présuppose la croyance en la révélation ; tous les arguments contre que si l'on admet l'incroyance au départ. Cet état de choses n'est que tout naturel. La révélation est si incertaine aux yeux de la seule raison qu'elle est toujours incapable de forcer son adhésion, et d'ailleurs l'homme est construit de telle façon qu'il peut trouver son bonheur, son accomplissement dans la libre investigation et dans la discussion de l'énigme de l'existence. Mais, d'un autre côté, il s'évertue si vivement à en chercher la clé et la connaissance humaine est toujours si limitée qu'il ne peut s'empêcher de ressentir le besoin d'une illumination divine, ni réfuter la possibilité de la révélation. C'est bien cet état de choses qui semble devoir décider irrévocablement en faveur de la révélation contre la philosophie. La philosophie doit accorder que la révélation est possible. Mais c'est présumer par là même

réflexion sur les limites de l'humanité, sur la situation de l'homme en tant qu'homme. La méthodologie de Weber est tout près de répondre à ces exigences.

Mais que pensait Weber lui-même de sa méthodologie? Sa conception des sciences, science de la nature et science de la société, repose sur une certaine vision de la réalité : d'après lui, la connaissance scientifique consiste en une transformation particulière de la réalité. Il est donc impossible d'éclaircir la signification de la science sans faire une analyse préalable de la réalité en soi, c'est-à-dire de la réalité avant qu'elle ait été transformée par la science. Weber n'a pas dit grand'chose là-dessus, moins intéressé par le caractère de la réalité que par les différentes façons dont les sciences la transforment. Son premier souci était de préserver l'intégrité des sciences historiques ou « culturelles » contre deux dangers apparents : la tentation de les modeler sur les sciences de la nature, et celle de transposer le dualisme entre *Naturwissenschaften* et *Kulturwissenschaften* en termes métaphysiques (« corps-esprit ou « nécessité-liberté »). Mais ses thèses méthodologiques restent inintelligibles ou du moins hors de propos, si on ne les transpose pas en thèses sur la nature du réel. Lorsque Weber demandait par exemple que l'interprétation soit subordonnée à l'application causale, c'était dans l'idée que l'intelligible est fréquemment dominé par ce qui ne l'est plus, ou que l'intelligible a, la plupart du temps, plus de poids que le supéteur. En outre, il eut le loisir de préciser quelle réalité était à ses yeux antérieure à sa transformation par la science. D'après lui, la réalité est un devenir infini et sans signification, ou un chaos d'événements uniques et infiniment divisibles qui sont par eux-mêmes absurdes ; toute signification, toute articulation est apportée par l'activité du sujet pensant et évaluant. Cette conception du réel que Weber a reprise au néo-kantisme et légèrement modifiée en y ajoutant deux ou trois accents personnels satisfait très peu de gens aujourd'hui. Quant à lui, nous sommes simplement qu'il était incapable de se plier constamment à cette manière de voir. Sans doute ne pouvait-il nier qu'une certaine articulation du réel précède toute élaboration méthodique : c'est cette articulation, cette richesse de significations que nous avons à l'esprit lorsque nous parlons du

*Handwritten notes at the top of page 79, including 'Kulturwissenschaften' and 'Naturwissenschaften'.*

que la philosophie n'est peut-être pas la seule chose nécessaire, qu'elle est peut-être même tout à fait secondaire. Poser que la révélation est possible revient à dire que la vie-en-philosophie n'est pas nécessairement et de toute évidence la vraie vie. Ainsi la philosophie, la vie consacrée à la recherche d'une connaissance évidente qui soit accessible à l'homme en tant qu'homme, reposerait elle-même sur une décision qui ne serait ni évidente, ni raisonnée, ni lucide. Voilà qui confirmerait si généralement la thèse selon laquelle il y a impossibilité d'une vie cohérente et absolument sincère en dehors de la croyance en la révélation. Le simple fait que la philosophie et la révélation ne peuvent se réfuter l'une par l'autre constituerait en somme la réfutation de la philosophie par la révélation. *La vraie vie est la croyance.*

C'est le conflit entre révélation et philosophie ou science au sens plein du mot, et les implications de ce conflit qui conduisirent Weber à affirmer que l'idée de science ou de philosophie souffre d'une faiblesse mortelle. Il essaya de rester fidèle à la cause de l'autonomie de l'esprit, mais il perdit confiance lorsqu'il sentit que le sacrifice de l'intellect, repoussé avec horreur par la science et la philosophie, n'en est pas moins leur racine profonde. *Alors, dans l'âme, une douleur.*

Hâtons-nous d'émerger de ces profondeurs vers un air qui, s'il n'est pas précisément vif, nous promet au moins un soleil tranquille. Sitôt revenus à la surface, nous sommes assaillis par près de six cents grandes pages couvertes du plus petit nombre de phrases et du plus grand de notes possible consacrées à la méthodologie des sciences sociales. Hélas, nous apercevons très vite que nous n'avons pas esquivé la difficulté ! Car la méthodologie de Weber est différente de tout ce que ce mot recouvre habituellement. Tous ses exégètes intelligents ont senti qu'il s'agit là d'une philosophie. Il est possible de dire pourquoi. La méthodologie, en tant que réflexion sur la démarche concrète de la science, est forcément réflexion sur les limites de la science. Si la science est en vérité la forme la plus haute de la connaissance humaine, la méthodologie est réflexion sur les limites de la connaissance humaine. Et si c'est la connaissance qui caractérise l'homme entre toutes les créatures terrestres, la méthodologie est

*Handwritten notes at the bottom of page 78, including 'la plus grande connaissance' and 'la philosophie'.*

monde de l'expérience commune ou de la compréhension naturelle du monde (33). Mais il n'essaya même pas d'analyser d'une façon cohérente le monde social tel qu'il apparaît au « sens commun », ou la réalité sociale de la vie de tous les jours. En lieu et place de cette analyse, nous trouvons dans son œuvre des définitions de types idéaux, de constructions artificielles qui ne prétendent même pas correspondre à l'articulation concrète de la réalité sociale et qui, de plus, se veulent strictement éphémères. Seule une analyse globale de la réalité sociale telle que nous l'éprouvons dans la vie quotidienne, telle que les hommes l'ont toujours connue depuis qu'il y a des sociétés civiles, autoriserait une discussion avertie de la possibilité d'une science sociale évaluative. Elle seule éclaircirait les options fondamentales qui sont celles de la vie sociale et fournirait dès lors une base solide pour juger si le conflit entre ces options est théoriquement susceptible de solution.

Dans l'esprit d'une tradition qui date de trois siècles, Weber aurait rejeté la proposition selon laquelle les sciences sociales doivent être fondées sur une analyse de la réalité sociale vécue, telle que « le sens commun » la connaît. Aux yeux de cette tradition, le « sens commun » est un hybride engendré par l'univers subjectif des sensations individuelles et le monde objectif progressivement découvert par la science. Cette opinion nous vient directement du XVIII<sup>e</sup> siècle, de l'ère qui vit naître la pensée moderne à la faveur de la rupture avec la philosophie classique. Mais les créateurs de la pensée moderne restaient encore d'accord avec les classiques lorsqu'ils concevaient la philosophie ou la science comme la connaissance naturelle du monde naturel poussée à sa perfection. Ils s'écartaient d'eux dans la mesure où ils opposaient la nouvelle philosophie ou science, en tant que véritable connaissance naturelle, à la connaissance pervertie du monde qu'avaient la philosophie ou la science classique et médiévale (34). La victoire de la nouvelle science et de la nouvelle philosophie fut due à la victoire de la discipline la plus imposante, la nouvelle physique. Cette victoire eut, entre autres résultats, de rendre la nouvelle physique et plus généralement la nouvelle science

de la nature indépendante de cette philosophie tronquée que l'on nomma dorénavant « philosophie », par opposition à la « science » ; et de fait ce fut la « science » qui fit autorité sur la « philosophie ». La « science », pouvons-nous dire, est l'élément de la philosophie ou de la science moderne qui a « réussi », alors que la « philosophie » est celui qui a échoué. C'est ainsi que la science moderne de la nature, et non la philosophie moderne, en vint à être considérée comme la connaissance naturelle du monde portée à sa perfection. Mais au XIX<sup>e</sup> siècle il devint de plus en plus clair qu'une distinction catégorique devait être faite entre ce qu'on appelait alors la connaissance scientifique (ou « le monde de la science ») et la connaissance naturelle (ou « le monde dans lequel nous vivons »). Il apparut que la connaissance scientifique du monde n'est possible que si l'on modifie radicalement, et non si l'on parfait la connaissance naturelle. Puisque la connaissance naturelle est supposée par la connaissance scientifique, l'analyse de la science et du monde de la science suppose l'analyse de la connaissance naturelle, l'analyse du monde dans lequel nous vivons, celui du sens commun. Ce monde dans lequel nous vivons et agissons n'est pas l'objet ou le produit d'une attitude théorique ; ce n'est pas un monde de purs objets auxquels nous jetons un regard détaché, mais un monde de « choses » ou d'« affaires » que nous manipulons. Mais là encore attention : tant que nous identifions le monde naturel ou pré-scientifique au monde dans lequel nous vivons, nous sommes encore en face d'une abstraction. Car le monde dans lequel nous vivons est déjà un produit de la science, ou en tout cas il est profondément affecté par l'existence de la science. Sans parler de la technologie, il est libéré des fantômes et esprits dont il foisonnerait si la science n'existait pas. Pour trouver un monde naturel qui soit radicalement pré-scientifique ou pré-philosophique, il faut remonter avant la naissance de la science ou de la philosophie. Il n'est pas nécessaire pour cela d'entreprendre des études d'ethnologie poussées et traitées hypothétiquement. Les données de la philosophie classique sur son origine, surtout si elles sont complétées par les propositions les plus élémentaires de la Bible, suffisent à

qui veut reconstituer les caractères essentiels du « monde naturel ». En utilisant ces données ainsi complétées, on serait donc en mesure de comprendre l'origine de la notion du droit naturel.

## CHAPITRE III

## L'ORIGINE DE LA NOTION DE DROIT NATUREL

Pour comprendre le problème du droit naturel, il faut partir d'une intelligence non pas « scientifique » mais « naturelle » des choses politiques, c'est-à-dire de la façon dont elles se présentent dans la vie politique et dans les actes de la vie quotidienne, chaque fois qu'il nous faut prendre une décision. Cela ne veut pas dire que la vie politique ait nécessairement conscience du droit naturel. Il a fallu que le droit naturel soit découvert et la vie politique existait bien avant cette découverte. Cela veut simplement dire que la vie politique sans toutes ses formes nous confronte inmanquablement au problème du droit naturel. La prise de conscience de ce problème n'est pas plus ancienne que la science politique, elle est contemporaine. Aussi la vie politique à laquelle l'idée de droit naturel est étrangère ignore-t-elle nécessairement la science politique et, peut-on dire, la science en tant que telle ; en revanche, une vie politique consciente de la possibilité de la science rencontre nécessairement le problème du droit naturel.

La notion du droit naturel est nécessairement absente tant que l'idée de nature reste ignorée. Découvrir la nature est l'affaire du philosophe. Là où il n'y a pas de philosophie, le droit naturel est inconnu : l'Ancien Testament, dont on peut dire que le postulat fondamental est la négation implicite de la philosophie, ignore la « nature » ; le mot hébreu qui la désigne n'existe même pas dans la Bible hébraïque. Et ce sans dire en effet que les mots « le ciel et la terre » ne

## NOTES

### INTRODUCTION

(1) Ernst Troeltsch on *Natural Law and Humanity*, apud Otto GIERKE, *Natural Law and the Theory of Society*, traduit avec une introduction par Ernest Barker (Cambridge University Press, 1934), I, pp. 201-222.

(2) « Vollends sinnlos ist die Behauptung, dass in der Despotie keine Rechtsordnung bestehe, sondern Willkür des Despoten herrsche [...] stellt doch auch der despotisch regierte Staat irgendeine Ordnung menschlichen Verhaltens dar [...] Diese Ordnung ist eben die Rechtsordnung. Ihr den Charakter des Rechts abzusprechen, ist nur eine naturrechtliche Naivität oder Ueberhebung [...] Was als Willkür gedeutet wird, ist nur die rechtliche Möglichkeit des Autokraten, jede Entscheidung an sich zu ziehen, die Tätigkeit der untergeordnete-

ten Organe bedingungslos zu bestimmen und einmal gesetzte Normen jederzeit mit allgemeiner oder nur besonderer Geltung aufzuheben oder abzuändern. Ein solcher Zustand ist ein Rechtszustand, auch wenn er als nachteilig empfunden wird. Doch hat er auch seine guten Seiten. Der im modernen Rechtsstaat gar nicht seltene Ruf nach Diktatur zeigt dies ganz deutlich. » HAUS KELSEN, *Allgemeine Staatslehre* (Berlin, 1925), pp. 335-336. Puisque Kelsen n'a pas changé son attitude en matière de droit naturel, j'ai du mal à imaginer pourquoi il a omis ce passage instructif dans la traduction anglaise, *General Theory of Law and State* (Cambridge, Harvard University Press, 1949), p. 300.

(3) *Physique*, 196 a 25 sqq., 199 a 3-5.

### CHAPITRE I

(1) Voir PLATON, *République*, 456 b 22 à c 2, 452 a 7-8 et c 6 à d 1; LACÈS, I, 184 d 1 à 185 a 3; HOBBS, *De cive*, II, 1; LOCKE, *Treatises of Government II*, § 12, en relation avec *An Essay Concerning Human Understanding*, I, III. Comparer avec ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, préface; MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, I, 1-11; et aussi MARSILE DE PADOUA, *Defensor pacis*, II, XII, sect. 8.

(2) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1134 b 24-27.

(3) Le positivisme juridique du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle ne peut être identifié purement et simplement ni au conventionalisme, ni à l'historicisme. Il semble pourtant qu'il tire finalement sa force des prémisses généralement acceptées de l'historicisme. Voir à ce sujet tout particulièrement Karl BERGSTRÖM, *Juris-*

*Prudens und Rechtsphilosophie*, I (Leipzig 1892), p. 409 sqq. L'argument central de Bergbohm contre la possibilité du droit naturel (distinct de celui qui n'a d'autre propos que de montrer ses conséquences désastreuses pour l'ordre des lois positives) s'appuie sur l'indéniable vérité contenue dans le fait que rien d'éternel et d'absolu n'existe en dehors de Celui que l'homme ne peut saisir mais seulement pressentir dans un esprit de foi (416 n.), c'est-à-dire sur la supposition que « les critères auxquels nous nous référons pour porter un jugement sur la loi positive, historique [...] sont eux-mêmes le fruit de leur temps, jours historiques et relatifs » (450 n.).

(4) PLATON, *Ménos*, 314 b 20 à 315 b 2.

(5) « Pour leurs imperfections [des États], s'ils en ont, comme la seule diversité qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont [...] ». DES-CARTES, *Discours de la méthode*, seconde partie.

(6) En ce qui concerne la tension entre deux ordres de préoccupation, l'histoire de l'espèce humaine et la vie après la mort, voir KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, neuerer Satz. Se reporter aussi à la thèse de Herder, dont l'in-

fluence sur la pensée historique du XIX<sup>e</sup> siècle est bien connue, selon laquelle « les cinq actes se jouent tous dans cette vie ». (Cf. M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, Jubiläum-Ausgabe, t. III, I, pp. xxx-xxxii).

(7) *Dictionnaire philosophique*, éd. par Julien Benda, v<sup>e</sup> série, I, 19.

(8) Cf. la lettre de Lessing à Mendelssohn en date du 9 janvier 1771.

(9) Pour comprendre son choix, il faut considérer ses rapports avec la sympathie de Nietzsche pour « Callicles » d'une part et de l'autre sa préférence de la « vie tragique » à la vie théorique. Cf. PLATON, *Gorgias*, 481 d et 502 b sqq. et les *Lois*, 658 d 2-5. Comparer Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Insel-Bücherei), p. 73. Ce passage met clairement en lumière le fait que Nietzsche a adopté ce que l'on peut appeler les prémisses fondamentales de l'école historique.

(10) La distinction entre « condition » et « source » correspond à la différence entre l'« histoire » de la philosophie dans le premier livre de la *Méthaphysique* d'Aristote et l'histoire historique-sainte.

## CHAPITRE II

(1) Max WEBER, *Gesammelte politische Schriften*, p. 22 ; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 208\*.

(2) *Wissenschaftslehre*, I, 15, 18, 19, 28, 35-37, 134, 137, 174, 195, 230 ; *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 517.

(3) *Wissenschaftslehre*, I, 15, 18, 19, 28, 35-37, 134, 137, 174, 195, 230 ; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 82, 524.

(4) *Wissenschaftslehre*, 58-60, 97, 105, III, 155, 160, 184.

\* Pour les ouvrages de Max Weber, les chiffres arabes renvoient aux pages. La *Wissenschaftslehre* est citée dans la première édition (Tübingen, Mohr, 1922).

(9) ARISTOTE, *Physique*, 104 a 26-27.

(10) Comparer *Religionssoziologie*, I, 204 et *Wissenschaftslehre*, 469-470 et 130-131.

(11) *Politische Schriften*, 22 ; *Religionssoziologie*, I, 33-35 ; *Wissenschaftslehre*, 30, 148, 154, 155, 232, 403, 466, 471 ; *Soziologie und Sozialpolitik*, 418.

(12) *Wissenschaftslehre*, 38, n. 2, 40-41, 155, 463, 466-469 ; *Soziologie und Sozialpolitik*, 423.

(13) *Wissenschaftslehre*, 38, 40, 132-133, 469-470, 533-534, 555.

(14) *Wissenschaftslehre*, 455, 466-469, 546 ; *Politische Schriften*, 435-436.

(15) *Wissenschaftslehre*, 61, 152, 456, 468-469, 531. *Politische Schriften*, 443-444.

(16) *Wissenschaftslehre*, 60-61, 184, 546, 554.

(17) *Wissenschaftslehre*, 380, 462, 481-483, 486, 493, 554 ; *Religionssoziologie*, I, 33, 82, 112 n., 185 sqq., 429, 513 ; I, 165, 167, 173, 242 n., 285, 316, 370 ; III, 2 n., 118, 139, 207, 209-210, 221, 241, 257, 268, 274, 323, 382, 385 n. ; *Soziologie und Sozialpolitik*, 469 ; *Wirtschaft und Gesellschaft*, 240, 246, 249, 266.

(18) *Wissenschaftslehre*, 158 ; *Religionssoziologie*, I, 41, 170 n. ; *Politische Schriften*, 331, 435-436.

(19) *Wissenschaftslehre*, 125, 129-130, 337-338 ; *Soziologie und Sozialpolitik*, 483.

(20) *The Theory of Social and Economic Organization* (Oxford University Press, 1947), 359, 361. Comparer avec *Wirtschaft und Gesellschaft*, 140-141, 753.

(21) *Religionssoziologie*, I, 89 ; I, 136 n., 143-145 ; III, 232-233 ; *Wissenschaftslehre*, 93-95, 170-173, 184, 199, 206-209, 214, 249-250.

(22) *Religionssoziologie*, I, 81-82, 103-104, 112.

On ne peut guère dire que le problème posé par Weber dans son étude sur l'esprit du capitalisme ait été résolu. Pour en avancer la solution, il faudrait affranchir sa formulation des limitations particulières dues à son « kantisme ». Certes, il a très justement repéré l'esprit du capitalisme dans la conception que l'accumulation indéfinie du capital et l'investissement de ce capital en vue du profit est un devoir moral, peut-être le plus haut qui soit ; il a soutenu à bon droit que cet esprit est caractéristique du monde occidental moderne. Mais il a également dit que l'esprit du capitalisme consiste à considérer l'accumulation indéfinie du capital comme une fin en soi. Il ne pouvait justifier cette dernière affirmation qu'en se reportant à des impressions suspectes ou équivoques. En vérité, il était contraint d'aller jusqu'à cette affirmation puisqu'il prétendait que « devoir moral » et « fin en soi » sont identiques. Son « kantisme » l'amena aussi à séparer complètement « devoir moral » et « bien commun ». Il introduisit par là dans son analyse de la pensée morale de jadis une distinction, dont les textes ne faisaient pas état, entre la justification « éthique » de l'accumulation indéfinie du capital et sa justification « utilitaire ». Etant donné sa notion particulière de l'« éthique », toute référence au bien commun dans l'ancienne littérature lui paraissait une chute dans le plus bas utilitarisme. On peut s'aventurer à dire qu'aucun auteur, hormis ceux des écoles psychiatriques, n'a jamais trouvé d'autre justification au devoir ou au droit d'acquiescer indénimement que la contribution au bien commun. Le problème de la genèse de l'esprit capitaliste se réduit dès lors au problème de l'apparition de l'idée qu'annonce la mineure : « mais l'accumulation illimitée de capital sert le bien commun ». Quant à la majeure : « il est bien commun ou à l'amour de nos semblables », elle ne fut pas affectée par l'apparition de l'esprit capitaliste ; elle était acceptée à la fois par la tradition philosophique et la tradition théologique. La question devient alors : quelle transformation de la tradition philosophique ou théologique a causé l'apparition de la mineure précitée ? Weber admettait au départ que la cause doit être recher-

chée dans la transformation de la tradition théologique, autrement dit dans la Réforme. Mais il ne réussit à rattacher l'esprit capitaliste à la Réforme ou plus particulièrement au calvinisme qu'en faisant appel à la « dialectique historique » ou à des constructions psychologiques contestables. Le maximum que l'on puisse dire, c'est qu'il a rattaché l'esprit capitaliste à la dégradation du calvinisme. Tawney a très justement remarqué que le puritanisme capitaliste étudié par Weber était le puritanisme tardif, celui qui avait déjà fait la paix avec « le monde ». Cela veut dire que le puritanisme en question avait fait sa paix avec le monde capitaliste déjà existant. Il n'était donc pas la cause du monde capitaliste ou de l'esprit capitaliste. S'il est impossible de rattacher l'esprit capitaliste à la Réforme, on est amené à se demander si notre mineure n'apparut pas dans une transformation de la tradition philosophique, distincte des transformations de la tradition théologique. Weber estimait possible qu'il fallait rechercher l'origine de l'esprit capitaliste dans la Renaissance, mais, comme il le faisait justement remarquer, la Renaissance comme telle était un effort pour restaurer l'esprit de l'antiquité classique, c'est-à-dire un esprit complètement différent de la mentalité capitaliste. Ce qu'il oubliait, c'est qu'au cours du xvi<sup>e</sup> siècle eut lieu une rupture-conscience avec toute la tradition philosophique antérieure, rupture qui se fit au niveau de la pensée purement philosophique, rationnelle ou profane. Cette rupture fut, à l'origine, le fait de Machiavel et conduisit à l'enseignement éthique de Bacon et de Hobbes, penseurs dont les écrits précédèrent de plusieurs dizaines d'années ceux de leurs confrères puritains sur lesquels s'appuie la thèse de Weber. On peut difficilement dire plus que ceci : les puritains, ayant rompu avec la tradition philosophique « paternelle » (en gros, avec l'aristotélisme) plus radicalement que le catholicisme romain et le luthéranisme furent de ce fait plus ouverts à la philosophie nouvelle que ces derniers. Le puritanisme pouvait ainsi devenir le « véhicule », peut-être le plus important, de la nouvelle philosophie à la fois naturelle et morale, d'une philosophie créée par des hommes

qui n'avaient absolument rien de commun avec les puritains. En bref, Weber surestimait l'importance de la révolution qui avait pris place au niveau de la théologie et sous-estimait l'importance de celle qui avait pris place sur le plan de la pensée rationnelle. En accordant plus d'attention qu'il ne le fit aux développements purement profanes, on serait également en mesure de retrouver le lien, arbitrairement écarté par Weber, entre l'apparition de l'esprit capitaliste et celle de la science économique. Comp. aussi Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (1949), pp. 624 et 894.

(23) *Wissenschaftslehre*, 90, 124-125, 175, 180-182, 199.

(24) *Ibid.*, 466, 479 ; *Politische Schriften*, 17-18, 310.

(25) *Politische Schriften*, 18, 20 ; *Wissenschaftslehre*, 540, 550. *Religionssoziologie*, I, 568-569.

(26) *Wissenschaftslehre*, 154, 461.

(27) Alors que Weber se reportait assez fréquemment en termes généraux à un nombre considérable de conflits insolubles entre valeurs, pour prouver son postulat fondamental il se limite, autant que nous puissions voir, à la discussion de trois ou quatre exemples. Celui qui ne se a pas discuté au texte concerne le conflit entre l'érotisme et toutes les valeurs impersonnelles et supra-personnelles : une relation érotique authentique entre un homme et une femme peut être considérée, « d'un certain point de vue », « comme la seule voie ou du moins la voie royale » vers une vie authentique ; si l'on refuse au nom d'une passion authentique toute sainteté, toute bonté, toutes normes éthiques ou esthétiques, tout ce qui est valable du point de vue de la culture ou de la personnalité, la raison ne peut que garder un silence absolu. Le point de vue particulier qui autorise ou entretient cette attitude n'est pas, comme on aurait pu s'y attendre, celui de Carman, mais celui d'intellectuels qui souffrent de la spécialisation ou de la « professionnalisation » de la vie. Pour eux seuls,

« une vie sexuelle libérée du mariage peut apparaître comme le seul lien qui rattache l'homme (complètement coupé de la vie paysanne, de celle qui avait pris place sur le plan simple et organique) à la source naturelle de toute vie ». Il suffit sans doute de dire que les apparences peuvent être trompeuses. Mais nous sommes obligés d'ajouter que, selon Weber, ce dernier retour à l'élément le plus naturel de l'homme est lié à ce qu'il a choisi d'appeler dieu systématiquement Herausparierung der Sexualsphäre ». (*Wissenschaftslehre*, 468-469 ; *Religionssoziologie*, I, 560-562). Il prouvait ainsi en somme que l'érotisme tel qu'il le comprenait entre en conflit avec toute norme esthétique, mais au même moment il montrait que la tentative des intellectuels pour échapper à la spécialisation par l'érotisme ne fait que mener à la spécialisation érotique. (Comparer *Wissenschaftslehre*, 540). Autrement dit, il prouvait que son érotique *Weltanschauung* n'est pas justifiable devant le tribunal de la raison.

(28) *Wissenschaftslehre*, 60-61, 184, 213, 251, 469, 531, 540, 547, 549 ; *Politische Schriften*, 128, 213 ; *Religionssoziologie*, I, 569-570.

(29) *Wissenschaftslehre*, 546-547, 551-555 ; *Religionssoziologie*, I, 204, 523.

(30) *Wissenschaftslehre*, 5, 35, 50-51, 61, 67, 71, 126, 127 n., 132-134, 161-162, 166, 171, 173, 175, 177-178, 180, 208, 389, 503.

(31) Comparer avec Jacob Klein, *Die griechische Logik und die Entstehung der modernen Algebra, in Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, III (1936), p. 125.

CHAPITRE III

(1) ARISTOTE, *Métaphysique*, 981 b 27-29, 982 b 18 (cf. *Éthique à Nicomaque*, 1117 b 33-35), 983 b 7 sq., 1071 b 26-27. PLATON, *Lois*, 891 c, 892 c a-7, 896 a 5 à b 3.

(2) BURKE, *Letters on a Regicide Peace*, I et IV. Cf. HÉRODOTE, III, 38 et I, 8.

(3) La « bonne manière » (*les règles*) constituerait le lien, semble-t-il, entre la « manière » (ou la « coutume ») en général et « les choses premières », c'est-à-dire entre les sources des deux acceptations les plus fondamentales du mot « nature » : « nature » signifiant tantôt le caractère essentiel d'une chose ou d'un groupe de choses, tantôt « les choses premières ». Sur la seconde acceptation, cf. PLATON, *Lois*, 891 c 1-4, et

(4) PLATON, *Lois*, 624 a 1-6, 634 e 1. Il y a là un faux sens, dû au traducteur français de Maimonide. Il faut entendre *Guide des hésités*, comme le montre Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge* (Paris, Alcan, 1944), p. 373 ; Louis-Germain Lévy, *Maimonide* (Paris, Alcan, 1931), pp. 24 et 273.

(5) Pour une discussion plus précise du problème de la « responsabilité » et de la « conviction », cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 20, a. 5 ; BURKE, *Present Discontents*, apud BURKE, *The Works of Edmund Burke* (1936), p. 125.

(6) ARISTOTE, *Métaphysique*, 981 b 27-29, 982 b 18 (cf. *Éthique à Nicomaque*, 1117 b 33-35), 983 b 7 sq., 1071 b 26-27. PLATON, *Lois*, 891 c, 892 c a-7, 896 a 5 à b 3.

(7) BURKE, *Letters on a Regicide Peace*, I et IV. Cf. HÉRODOTE, III, 38 et I, 8.

(8) La « bonne manière » (*les règles*) constituerait le lien, semble-t-il, entre la « manière » (ou la « coutume ») en général et « les choses premières », c'est-à-dire entre les sources des deux acceptations les plus fondamentales du mot « nature » : « nature » signifiant tantôt le caractère essentiel d'une chose ou d'un groupe de choses, tantôt « les choses premières ». Sur la seconde acceptation, cf. PLATON, *Lois*, 891 c 1-4, et

Même Marx et Engels, dont les sympathies allaient au camp du progrès, parlaient, dans un célèbre passage du *Manifeste du parti communiste*, de la destruction des « relations féodales, patriarcales et idylliques » par « l'intérêt égoïste nu » et « le brutal "paiement cash" ». Dans son étude consacrée à Manchester, Engels écrivait que les effets destructeurs du capitalisme sur la famille ouvrière offensaient chaque sentiment humain. Marx avait recouru au même langage lorsqu'il décrivait l'extinction des communautés villageoises indiennes sous l'impact du colonialisme britannique. Il pensait comme Engels que l'éradication des structures « patriarcales » était un stade nécessaire de l'évolution conduisant vers une civilisation plus élevée, mais il ne tenait en rien de minimiser la souffrance générée par cette mutation. Il était « révoltant (...) pour le sentiment humain d'observer ces myriades d'organisations sociales industrielles, patriarcales et inoffensives, désorganisées et dissoutes dans leur unité même, plongées dans un océan de malheurs, et d'observer leurs membres perdre à ce moment leur ancienne forme de civilisation, et leurs moyens héréditaires de subsistance. » Le spectacle douloureux de la dislocation restait plus essentiel au souvenir, ajoutait Marx, que le fait que « ces communautés villageoises idylliques, inoffensives telles qu'elles apparaissaient, avaient toujours (...) maintenu l'âme humaine à l'intérieur des plus étroites limites possibles, l'avaient transformée en jouet dépourvu de résistance face à la superposition, asservie aux lois traditionnelles, privée de toute noblesse et d'énergie historique, (...) [et] avait assujéti l'homme aux circonstances extérieures au lieu de l'élever au statut de maître des circonstances. »

Les conservateurs ne partageaient pas la confiance de Marx dans les effets bénéfiques, sur le long terme, du progrès, mais ils approuvaient la direction du changement historique. Les concepts de culture et de civilisation, ou leurs équivalents, sans cesse élaborés en séries de contrastes supplémentaires, fournissaient un vocabulaire commun à toutes les nuances de l'opinion politique. Les Français eux-mêmes, qui, à l'origine, étaient les cibles de ce type de spéculations, adoptaient la trame générale de la réaction conservatrice à la Révolution, si non toujours

les termes identiques de comparaison. La distinction établie par Bonald, entre la famille agrarienne et la famille industrielle, était reprise, avec des modifications, à la fois par des conservateurs américains comme Ferdinand LePlay, et par des progressistes, comme Saint-Simon et Comte, qui reconnaissaient leur dette à l'égard de celle que Comte nommait l'« école rétrograde ». Partout, la transformation de la famille paraissait fournir la clé indispensable d'une compréhension du changement social. La famille avait, au départ, servi de modèle à l'ensemble des autres relations sociales ; désormais, même le mariage était fondé sur l'accord mutuel, et soumis à annulation si les parties contractantes ne répondaient pas à leurs obligations légales. « Le statut », à lire Maine, dérivait « des pouvoirs et privilèges qui résidaient anciennement dans la famille », et « l'évolution conduisant du statut au contrat » démontrait, en conséquence, l'influence déclinante du principe familial. « Ayant débuté, comme s'il s'était agi d'un terme de l'histoire, avec une société où l'ensemble des relations interpersonnelles se résumait aux rapports purement familiaux, nous semblons avoir régulièrement évolué vers une phase de l'organisation sociale où toutes ces relations découlent de l'accord librement consenti des individus. »

#### *Les dichotomies de Ferdinand Tönnies*

Dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, le mouvement historique qui conduisait du village à la métropole, de la solidarité organique propre à la communauté préindustrielle à l'individualisme moderne et à l'anomie, s'était imposé comme la préoccupation centrale de la théorie et de la critique sociales. Les contrastes qui évoquaient cette transition servaient maintenant de socle commun aux sciences sociales, fournissaient aux nouvelles disciplines une barrière significative et infime de catégories, et définissaient la question qui, d'une manière ou d'une autre, absorberait pratiquement chaque théoricien social de l'époque : l'ancienne solidarité pouvait-elle être ranimée sur de nouvelles bases, ou la société moderne deviendrait-elle si

profondément fragmentées, que seul un État unitaire, armé d'effrayants pouvoirs de coercition et de surveillance, pourrait imposer l'ordre ?

La conception de l'histoire qui sous-tendait l'ensemble de ces questions était si largement partagée, et apparemment si incontournable, mais aussi si indéfinissable et vague, qu'il était difficile de la critiquer efficacement. Il est difficile, encore aujourd'hui, de reconstruire son itinéraire particulier — de retracer son émergence, ou d'expliquer comment elle en arriva à être considérée comme un fait acquis. Il est préférable de commencer par sa formulation classique, *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, publiée en 1887 par le sociologue allemand Ferdinand Tönnies. Puisque Tönnies, chercheur modeste et sans prétention, a proposé, dans divers écrits, un exposé complet de ses engagements intellectuels (constamment révisés, à l'instar de ses catégories centrales), son travail nous fournit une généalogie de catégories, dans un contexte par rapport auquel ce peut être simple, peut-être, malgré sa superficialité, être considéré à la fois comme la charte fondatrice de la sociologie moderne, et un condensé d'idées déjà familières. L'attrait immédiat de l'ouvrage, et sa renommée, s'expliquaient probablement, en effet, par le sentiment que tout ce qu'il disait l'avait déjà été de nombreuses fois auparavant, mais jamais sans un tel plaisant mélange de conviction et d'imprécision. *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* (généralement traduit par Communauté et Société), qui était moins une démonstration argumentée qu'un appel à la connaissance commune, était continuellement abstrait et schématique, dans le style de l'école allemande. Mais il était, précisément pour cette raison, suggestif et évocateur, puisqu'il permettrait à l'imagination du lecteur de jouer avec la surface éclatante et miroitante de ses typologies changeantes, qui se défilèrent, phrase après phrase, de tout ce qui pourrait être solide ou substantiel. Le livre reflétait, comme la mer, l'état d'esprit de ceux qui s'y absorbaient. Envisagé sous une lumière particulière, il évoquait l'innocence perdue ; sous une autre, un avenir radieux, illuminé par une compréhension adulte. Il ne renfermait pas tant une théorie qu'une mythologie du changement social.

La liste établie par Tönnies de ses prédécesseurs incluait pratiquement tous les plus grands théoriciens de la société du XIX<sup>e</sup> siècle. *Ancient Law* de Maine, disait-il, avait directement inspiré sa propre étude. D'autres historiens du droit, notamment Otto von Gierke, l'avaient aidé à saisir la différence entre une « philosophie du droit rationaliste et individualiste », et une philosophie historique, plus intéressée par les coutumes et les institutions que par les droits individuels. Les « rivières et cours d'eau de l'histoire économique et de l'histoire du droit » rejoignaient les travaux d'anthropologues comme Johan Bachofen et Lewis Henry Morgan, pour mettre à jour les « relations indissociables de la loi et de la culture ». Hegel et ses successeurs, Lorenz von Stein et Rudolf von Gneist, clarifiaient la distinction entre la société et l'État, la première fondée sur la coutume et les intérêts communs, le second sur ce que Tönnies appelait « l'association »\*. Nous devons à Jacob Burckhardt le concept d'État comme œuvre d'art (par opposition à l'excroissance spontanée qu'est la communauté) ; à Tocqueville, celui d'individualisme. Comte et Saint-Simon montraient comment prendre en considération « l'ordre positif et organique » du Moyen Âge, « sans que la science, l'éducation et la liberté soient pour autant répudiées ». Par-dessus tout, Tönnies reconnaissait l'influence de Marx, le « plus remarquable et le plus profond des philosophes sociaux ». Injustement attaqué en tant qu'utopiste, Marx lui fournissait, affirmait Tönnies,

\* Cette distinction fut solidement établie dans la sociologie allemande durant les années 1860, bien avant que Tönnies ne commence à écrire. Elle apporterait, il est vrai, une caution intellectuelle à une science autonome de la sociologie. Lorenz von Stein notait que l'État considérait les hommes et les femmes comme des individus, alors que la « société » se fondait sur la « sujétion d'individus à d'autres individus », sur leur dépendance mutuelle. Robert von Mohl avançait que la science politique était l'étude des individus et de l'État ; la sociologie, l'étude des groupes. La société se développerait à partir d'« une sphère de vie commune, d'intérêts communs, de coutumes identiques, de critères moraux et de sentiments communs ». En tant que telle, elle devait être clairement distinguée de l'État. À lire Mack Walker, « séparer la "société" de la politique étatique, comme de la

l'une de ses idées clé, selon laquelle « l'état naturel de la constitution de l'ancienne culture était jadis communiste, alors que le futur état de la société sera le socialisme ». Sous le socialisme, que Marx ne présentait pas comme le produit d'un rêve utopique clinquant, mais comme la conséquence inévitable du capitalisme lui-même, le communisme primitif aboutirait à la forme plus élevée d'une interdépendance fonctionnelle — la dépendance de tout à l'égard de tout ce qui était inhérent au processus particulier de spécialisation et de différenciation, qui brisait les liens patriarcaux de parenté, mais créerait, en fin de compte, de nouveaux modes d'intégration, en venant à bout de la « limitation temporaire » que représenterait le nationalisme.

La question de savoir si Tönnies considérait le cours de l'histoire comme bienveillant ou malveillant reste curieusement incertaine et, aurait-il avancé, hors de propos, dans la mesure où le cours de l'histoire était devenu, à ses yeux, irréversible. Il interdisait tout jugement : telle était sa revendication constante. Sa contribution à la compréhension sociale, disait-il en 1925, était d'avoir donné « pour la première fois » une « base théorique » à « un contraste (...) jusqu'à présent (...) utilisé épisodiquement en (...) poésie, dans les biographies et en histoire », et de l'avoir dépouillé de « nuances normatives », en ne tenant aucun compte des « implications éthiques ». Dans la préface de la première édition de *Gesellschaft et Gemeinschaft*, Tönnies insistait sur le fait que « les sentiments moraux et les inclinations subjectives (...) ne doivent pas être tolérés, sous peine de perturber l'évaluation objective des faits tels qu'ils sont ». Celui qui analyse la société doit se tenir « en dehors du phénomène et, comme s'il utilisait un télescope et un microscope, observer la structure et les processus », « tout comme »

vie individuelle, avait pour conséquence, pratiquement inévitable, de concevoir la « société » à l'image de la ville natale », si étroitement identifiée (maintenant que les villes allemandes étaient en train de perdre rapidement leurs structures corporatistes) à l'« omniprésent désir d'intégrité organique ». La séparation de la sociologie d'avec la science politique avait pour conséquence, en d'autres termes, une conception de la « société » à l'image de la *gemeinschaft*.

les scientifiques observaient « la course des corps célestes, et les processus vitaux des organismes élémentaires ».

Ayant adopté cette posture, Tönnies pensait pouvoir entrevoir un futur où le monde deviendrait « une immense cité », une « seule république mondiale, se développant au même rythme que le marché mondial, qui serait organisée par des penseurs, des chercheurs et des écrivains, et qui pourrait ne faire appel qu'à des méthodes de coercition uniquement psychologiques ». Cette vision constituait-elle une réaffirmation de la spéculation utopique que Tönnies désavouait par ailleurs, ou était-elle une sinistre anticipation de l'État totalitaire ? La remarque, explicitement rassurante (dans l'essai de 1925 intitulé « A Prelude to Sociology »), suivant laquelle son « pessimisme » portait sur le « futur de la civilisation présente, pas sur le futur de la civilisation elle-même », n'éclairait pas beaucoup plus le problème. Savoir si le progrès était bon ou mauvais se révélait, une nouvelle fois, inutile, à lire Tönnies, qui voyait « dans tout cela une interconnexion de faits, aussi naturelle que la vie et la mort ». La question restait néanmoins toujours aussi incontournable, puisque ses catégories, malgré ses protestations, étaient inévitablement recouvertes par toutes sortes de « nuances normatives », et d'« implications éthiques » qui pouvaient difficilement être résorbées, alors que Tönnies insistait sur le fait qu'elles devaient l'être, dans la « contemplation du sort divin ».

Considérons quelques-unes des nombreuses typologies opposées, que Tönnies superposait au contraste fondamental entre communauté et « société », ou « association » contractuelle. La communauté se fondait sur le sentiment, l'association sur l'intellect. La communauté faisait appel à l'imaginaire et aux émotions, l'association à l'intérêt égoïste bien compris. La communauté encourageait la croyance ; l'association, le scepticisme. La communauté était une extension de la famille, alors que « la vie de famille était en train de décliner » face au principe d'association. Les hommes et les femmes se voyaient maintenant, les uns les autres, comme des « étrangers ». « La coutume, l'habitude et la foi » gouvernaient la vie en communauté, le « raisonnement froid » la vie de la métropole

moderne. La communauté était féminine, la métropole masculine. Ce contraste correspondait, également, à celui qui séparait jeunes et vieux, ou encore à celui entre gens de peu et classes privilégiées. La vie dans une grande ville engendrait un type de pensée et d'action qui se caractérisait par la séparation des moyens et des fins, et qui se voyait exemplairement symbolisé par l'échange commercial. Sous le règne de la communauté, au contraire, moyens et fins demeuraient inséparables.

Les « dichotomies opposées », telles que les appelait Tönnies, volontiers oubliées de leur vacuité, aussi bien comme instruments de l'analyse sociologique qu'en tant que catégories du jugement moral, pouvaient être étendues à l'infini, toujours en vue de la même conséquence ambiguë sur le plan éthique. Le commerçant était, de cette façon, « le premier être humain pensant et libre », mais était aussi le premier à traîner, pour faire carrière, les autres personnes comme des moyens destinés à atteindre ses objectifs. La *gesellschafft* transformait la « culture » en « civilisation », et remplaçait les « très hautes et nobles formes de relations humaines », propres à la *gemeinschaft*, en relations d'exploitation typiques du capitalisme. Elle encourageait toutefois la science dans son « combat (...) contre l'ignorance, la superstition, et l'irrationalité ». La *gemeinschaft* signifiait intimité et chaleur humaine, la *gesellschafft* isolement et aliénation ; mais quiconque décrirait « la première, comme une période de jeunesse, (...) « bonne », [et] la deuxième, comme une période de sénescence, « mauvaise » », « n'avait certainement jamais été mon élève », déclarait sèchement Tönnies, « pour la simple raison que je considère une telle affirmation parfaitement fautive ». Quoi qu'il en soit, les contrastes qu'il élaborait semblaient, souvent, ne pas se démarquer du même type de raisonnements. Le principe communautaire, notait-il, était fait de coopération, alors que le « commerce » — l'élément central du changement social — encourageait la compétition acharnée, une « guerre dissimulée de tous contre tous ». La communauté ayant conduit à la « société », succéda à la production destinée à l'usage la production destinée à l'échange, avec pour résultat le fait que les marchandises étaient désormais évaluées uniquement en

fonction des profits qu'elles étaient susceptibles d'engendrer, sans rapport aucun avec leurs qualités intrinsèques. Une société commerciale rendait même les femmes « éduquées, impropres », et conscientes de l'être ». Elle les libérait, ce faisant, de la domination masculine. En général, le commerce contribuait à l'égalité, dans la mesure au moins où les individus étaient « capables de s'investir dans l'échange ou d'entrer en contact ». Mais il contribuait également à l'égoïsme et à une totale indifférence à la souffrance humaine. Il anéantissait tout sentiment de pitié ; à la charité succédaient des programmes d'assistance sociale, gérés de manière bureaucratique.

#### *L'ambivalence morale de la tradition sociologique*

Rien ne pouvait être plus éloquent, je crois, que l'impuissance de la « méthode comparative » de Tönnies à produire une série cohérente de jugements éthiques, exceptée l'insistance avec laquelle ses catégories invitaient néanmoins à de tels jugements. Il ne sert de rien de revendiquer un principe de neutralité pour son propre compte, ou de prétendre que les faits historiques auxquels ses catégories semblent faire allusion partagent avec le mouvement des autres le même statut. L'histoire n'est pas le « destin », tout au moins pas dans l'acception de Tönnies. Elle limite, à coup sûr, la liberté humaine, mais elle est aussi le fruit de la liberté humaine. Tönnies lui-même ne se lassait jamais de faire remarquer que, même la communauté, en dépit de son apparence substantiellement organique, trouvait son origine dans des actes de volonté — une « volonté essentielle », ajoutait-il, incapable de résister à une autre dichotomie, par opposition à la « volonté rationnelle » qui gouverne la civilisation urbaine. Pour cette raison précise, pourtant, l'histoire propose des jugements de type moral ; et l'analyse de Tönnies en regorge. Mais ces derniers, et c'est un problème, ne cessent de circonscrire leur objet, sans jamais parvenir à l'éclaircir.

Conscient, avec inquiétude, que ses lecteurs puissent s'interroger sur la morale de l'histoire, ou chercher à en tirer quelque application politique, Tönnies se contentait de nier toute res-

pensabilité pour des « explications erronées et des applications vraisemblablement ingénieuses ». Quoi qu'il en soit, y compris sur ce sujet, il laissait transparaître son indécision. La préface de *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* avertissait sans grande aménité le lecteur que le livre avait été conçu comme une pure contribution à la science, et que « les personnes peu familiarisées à la pensée conceptuelle feraient mieux de s'abstenir de formuler tout jugement ». Mais la même préface admettait, de manière sibylline, qu'« on ne pouvait s'attendre, à ce moment et à notre époque » à « une telle abstention ». Tönnies semblait lui-même largement indifférent à la politique. Il « s'était, avec ferveur, dévoué au socialisme durant des années », écrivit-il plus tard ; et semblait ne jamais avoir perdu l'espoir que le socialisme rétablisse, d'une manière ou d'une autre, la *gemeinschaft* sur de nouvelles bases. Il n'avait, pourrions-nous dire, pas plus de choses à dire que Marx sur la manière par laquelle cet heureux résultat en viendrait à triompher. La principale impression laissée par son travail était une sensation de douloureuse ambivalence, comme s'il cherchait à confronter les apports et les inconvénients du progrès, l'émancipation de l'intelligence contre la perte de la sécurité émotionnelle, l'égalité contre l'intimité inhérente au groupe fondateur – pour ne tourner, encore et toujours, qu'autour de l'irréversibilité de processus sociaux qui se poursuivaient au mépris de la préférence humaine.

La même ambivalence imprégnait le travail des héritiers et successeurs de Tönnies. Émile Durkheim formulait le classique diagnostic du déracinement moderne, complété par une terminologie clinique (*anomie*), et des corrélations statistiques qui mettaient en rapport le suicide avec la désorganisation sociale ; mais Durkheim observait également qu'un homme était « bien plus libre noyé dans la foule qu'au milieu d'un microcosme », et que la société moderne encourageait les « diversités individuelles », et mettrait fin à la « tyrannie collective » censée prévaloir au sein des groupes restreints et très soudés. Max Weber comparait la rationalité moderne à une « cage d'acier », mais célébrait les effets émancipateurs de la science, et ne faisait pas mystère de son mépris pour les intellectuels qui abandonnaient la vocation scientifique pour la religion, cherchant à « remplir

leurs cœurs d'antiquités garanties d'origine ». Sigmund Freud adoptait à peu de choses près la posture similaire : la civilisation exigeait un niveau supérieur de répression, mais récompensait l'âme humaine par une meilleure compréhension d'elle-même. L'affirmation progressive de la raison sur l'appétit pouvait être reliée au développement de l'individu, de l'enfance à la maturité. Les individus et la société payaient tous un prix émotionnel pour la maturité, mais se languaient de l'innocence perdue de l'enfance était dépourvu de sens. Si le « désenchantement du monde » (pour reprendre l'expression de Weber) avait privé les hommes et les femmes de la naïve sécurité inhérente à l'état de dépendance, il leur avait donné la science, qui avait « enseigné aux hommes plus de choses depuis son apparition que ce qu'ils avaient appris depuis le Déluge, et (...) qui augmentera toujours plus leurs pouvoirs ». La religion, après tout, était « comparable à une névrose d'enfance », et la société pouvait espérer « surmonter cette phase névrotique ». Le ton de Freud, comme celui de Weber, était mélancolique, mais ferme : remettons à leur place les choses de l'enfance. « L'être humain ne peut rester éternellement un enfant (...) C'est déjà quelque chose, en tout cas, de savoir qu'on en est réduit à sa propre force. »

Le très admiré essai de Georg Simmel « The Metropolis and Mental Life » – « peut-être l'étude la plus évocatrice et stimulante jamais écrite sur la culture urbaine », selon Thomas Bender – fournit une illustration particulièrement frappante de l'ambivalence qui semble, inévitablement, entourer la question de la « communauté ». Une lecture de cet ouvrage célèbre confirme l'impression qu'une telle spéculation était le fait d'intellectuels récemment attachés à leurs environnements provinciaux, et par voie de conséquence exposés, dans leur quotidien immédiat, au contraste ville-campagne. Le « profond contraste » qui séparait la ville de « la petite ville, et de la vie rurale », pour Simmel, pouvait être plus précisément évalué dans les conséquences de l'environnement urbain sur la « vie psychique ». La vie s'appuyait, au fin fond des provinces, sur « des relations émotionnelles profondément ressenties » qui se développaient « au rythme régulier d'habitudes ininterrompues », alors que la ville suscitait une « intensification de

la tension nerveuse ». Le citadin vivait « avec sa tête à la place de son cœur ». Une économie monétaire encourageait une « attitude prosaïque dans l'appréhension des hommes et des choses ». Elle modifiait les attitudes à l'égard du temps, faisant de la ponctualité une vertu et, par extension, de l'exactitude une vertu en toutes choses. « La haine passionnée d'hommes comme Ruskin et Nietzsche pour la ville », pensait Simmel, « n'est compréhensible qu'à la condition de l'envisager sous cet angle. » L'argent devenait la mesure de toutes choses, le « dénominateur commun de toutes les valeurs », et détruisait par conséquent le sentiment de la particularité, du « caractère unique » de lieux tenus à l'écart, d'hommes et de femmes ou d'événements. Il « évitait le cœur des choses ». Une économie monétaire contribuait à une « justice formelle », dans la mesure où elle sapait les distinctions de classe et rendait chacun égal devant la loi ; mais une égalité abstraite était « souvent associée à une dureté inconsidérée ».

La cité écrasait l'individu tout en le libérant des voisins indiscrets, cancaniers, ainsi que des préjugés qui s'élevaient contre le différent et le neuf. L'homme de la ville cultivait une individualité exacerbée, voire une certaine excentricité, comme un moyen de se préserver de l'anonymat. Confronté à des conditions qui faisaient de lui un « simple rouage d'une énorme machinerie de choses et de pouvoirs », il trouvait nécessaire de mettre en avant l'« élément personnel » afin de « rester audible, ne serait-ce qu'à lui-même ». Par l'intermédiaire du « manérisse, du caprice et de la préciosité », il recherchait des moyens, de plus en plus extravagants, d'attirer l'attention. Il se plongeait dans les plaisirs qui l'entouraient, pour s'en fatiguer aussitôt. « Une vie qui se résume à la poursuite illimitée du plaisir rend blasé », observait Simmel ; « elle stimule les nerfs à leur plus forte réactivité sur une durée si longue, qu'ils cessent finalement de réagir à quoi que ce soit. » Une « posture désenchante » donnait le ton de la vie urbaine.

Dans les moments d'ennui ou de solitude, le citadin se ressouvient avec ardeur de la chaleur de sa maison natale. L'ayant quitté, pourtant, il ne pourrait jamais trouver le chemin qui y reconduisait, pas plus que le monde moderne

ne pourrait retrouver celui de « l'antique polis ». Dans tous les cas, ce qu'il y trouverait lui déplairait : « mesquinerie et préjugés », « ressentiment de la meute face à l'individualité », « obstacles à l'indépendance individuelle et à la différenciation » sans lesquels « l'homme moderne n'aurait pu s'épanouir ». Athènes même n'était qu'un village glorifié, « indépendant et autarcique ». « Le tout premier modèle de formations sociales repéré dans l'histoire, aussi bien que dans la structure sociale contemporaine, est celui-ci : un cercle relativement restreint, solidement fermé aux voisins, aux étrangers ou, de quelque autre façon, aux autres cercles hostiles », « étroitement cohérent », mais réticent à allouer aux individus plus qu'une « parcelle limitée réservée au développement de qualités personnelles ». La vigueur de la culture athénienne, avançait Simmel, ne découlait pas de son tribalisme étroit, mais de sa lutte contre l'individualisme. « Les individus vraiment faibles étaient éliminés », alors que les plus solides tentaient de « s'éprouver le plus passionnément possible ».

La métropole moderne, et non la cité-État, encore moins la ville rurale moyenne, était donc le « lieu de la liberté ». Les hommes modernes préservaient, sans doute, leur liberté à l'aide d'une « réserve (étudiée), et d'un soupçon d'aversion latente ». Cette réserve rendait les citadins en apparence « froids et dépourvus de cœur » aux yeux des habitants des petites villes. La ville ne pouvait égaler l'intimité du « cercle restreint », où « la connaissance inévitable de l'individualité produit forcément une tonalité plus chaleureuse dans la conduite ». Une sociabilité urbaine était fondée sur une « mise en rapport purement objective des services rendus ». Tout à la fois, cependant, la métropole offrait « une conscience aiguisée, une prédominance de l'intelligence ».

### *Le Marxisme, le parti du futur*

Simmel concluait son essai par la dénégation habituelle : « Notre propos n'est ni d'accuser ni de pardonner, mais seulement de comprendre ». Là encore, le simulacre d'objectivité

ne pouvait suffisamment dissimuler l'ambivalence émotionnelle et l'indécision morale. L'ambivalence était cependant une réponse plus appropriée au progrès qu'une opposition ferme, ou une approbation sans réserve. Elle était, à vrai dire, la seule réponse appropriée, à un moment où le progrès était identifié au destin ; et la détermination des sociologues classiques à faire résolument face à des faits qui ne pouvaient être à leurs yeux contrecarrés, à « supporter le sort des temps présents en homme », comme Weber l'affirmait, dénote un certain hétéroïsme. La conception de la vocation scientifique de Weber a peut-être trop concédé à la vision d'une science exigeant le refus absolu du jugement moral, mais sa mise en garde contre la « prophétie académique » demeure incontournable. « Dans les salles de lecture de l'Université », insistait Weber, « aucune autre vertu n'importe plus que la pure intégrité intellectuelle ». Il est impossible de ne pas reconnaître la force de cette affirmation, y compris pour ceux qui ont vu l'idéal de détachement héroïque prôné par Weber dégénérer en l'habituelle commission académique avec un pouvoir politique qui prenait, dans les faits, le parti du *status quo*, tout en affirmant ne vouloir prendre parti pour qui que ce soit. « La science comme vocation » et son corollaire, « la politique comme vocation », étaient mises au service de desseins que Weber lui-même aurait désavoué, servant à justifier l'autosatisfaction morale et politique, à délivrer le savoir des « jugements de valeur », à renforcer l'idée suivant laquelle les jugements éthiques ne peuvent être que totalement subjectifs et arbitraires, et finalement à les bannir de la politique même, abandonnant cette dernière aux gestionnaires et aux technocrates. Loin d'encourager « l'intégrité intellectuelle », ou de préserver l'université des interférences politiques, un idéal faussé d'objectivité scientifique entraînait un rapprochement entre l'Université et l'État, dans le cadre duquel l'expertise académique ne peut servir que de lubrifiant à la machinerie bureaucratique ; et il est essentiel de nous rappeler que Weber, souvent invoqué par ceux qui souhaitent à la fois limiter le savoir et la politique, à des fins purement techniques, ne souscrivit jamais à une conception, de l'une comme de l'autre, aussi grossière.

Il condamnerait, en politique, la poursuite des absolus éthiques, pas la poursuite de fins éthiques en tant que telles. Les absolus éthiques n'avaient aucune place en politique, pour Weber, parce qu'ils ne tenaient compte ni des « carences habituelles des individus », ni des conséquences auxquelles une ligne de conduite donnée était censée aboutir. Une obéissance à l'imjonction absolue contre l'usage de la violence — « Ne résistez pas à celui qui est malveillant et violent » — pouvait avoir comme conséquence politique le fait que les gens de bien devienent « responsables des victoires du Mal ». La politique exigeait une « éthique de la responsabilité », avançait Weber. Puisque « la violence est une carte maîtresse en politique », ceux qui acceptaient la charge de la décision politique avaient l'obligation de mesurer les atouts de chaque ligne de conduite adoptée contre les « forces diaboliques qui se dissimulent dans tout acte de violence ». Ils avaient à évaluer la possibilité que des moyens de coercition, bien qu'inévitables, puissent néanmoins corrompre même les fins les plus irréprochables.

Une critique de l'irresponsabilité politique débutait alors par le salulaire rappel du fait qu'un échec à résister au mal, quitte à ce que la résistance à celui-ci doive faire appel à des méthodes moralement ambiguës, puisse conduire à un mal plus grand encore ; mais cette résistance se muait de son propre chef en une pure et simple irresponsabilité, selon Weber — et non seulement une irresponsabilité, mais aussi une intolérance et un fanatisme —, dès qu'elle se mettrait à prétendre que des fins absolues sur le plan éthique pouvaient racheter des méthodes contestables. Écrivant immédiatement après la Première Guerre mondiale, Weber se montrait déconcerté par la facilité avec laquelle les premiers pacifistes et objecteurs de conscience s'étaient soudainement transformés en « prophètes apocalyptiques », appelant à une brutale abolition de l'injustice, à des guerres destinées à éradiquer la guerre, ou à une violence révolutionnaire qui mettrait fin, une fois pour toutes, à la nécessité d'une violence révolutionnaire. Il pensait que le refus des pacifistes de résister au mal par la force, bien qu'il conduise logiquement au triomphe du mal, était moins nuisible, en pratique (dans la mesure où le sens commun avait généralement

l'avantage sur le pacifisme), que l'affirmation des anciens pacifistes portant que la force, mise au service d'une cause juste, devenait forcément éthique. Weber réserverait son plus grand mépris pour ceux qui prêchaient la révolution au nom de l'amour. « Celui qui souhaite suivre l'éthique de l'Évangile (...) devrait éviter de parler de « révolution » »

Les critiques formulées par Weber contre la « prophétie académique » visaient en priorité les socialistes chrétiens, dont beaucoup avaient renoncé à la non-violence au cours des années vingt (aux États-Unis aussi bien qu'en Allemagne), et commentaient à soutenir l'idée d'un renversement par la force du capitalisme. Mais la teneur générale de ce réquisitoire concernait tous ceux qui refusaient de reconnaître la nature contingente, provisoire, et moralement ambiguë de l'action politique. Elle concernait tout aussi bien les socialistes chrétiens que les marxistes, à la différence près que ces derniers ne justifiaient pas la révolution au nom de l'amour, mais au nom de la nécessité historique. Les marxistes, dans la controverse sur le progrès, se rangeaient du côté du futur. Ils approuvaient la tradition sociologique qui postulait que la disparition de l'ancienne organisation agrarienne était prédéterminée, et par conséquent inévitable, mais ne perdaient pas de temps à pleurer le passé. Ils ne cherchaient pas plus à mettre en balance les apports et les inconvénients du progrès, à la manière des sociologues critiques de la vie moderne. Ils ne minimisaient pas l'extrême pauvreté provoquée dans le monde par le capitalisme et la production industrielle. Ils avaient, dans tous les cas, intérêt à l'exagérer. Dans la mesure où le capitalisme posait les bases matérielles du socialisme, cette souffrance ne pouvait, toutéfois, être évitée. « Nous disons aux travailleurs et aux petits bourgeois », écrivait Marx en 1849 : « Il est préférable de souffrir dans la société bourgeoise moderne, qui par son industrie crée les conditions matérielles nécessaires à la fondation d'une société nouvelle, qui vous libérera, que de retourner vers une forme périmée de société qui, au prétexte de sauver vos classes sociales, tire la nation entière en arrière, vers la barbarie médiévale. »

Tout au long de sa carrière de révolutionnaire, Marx eut à affronter les socialistes rétrogrades, tels qu'il les considérait, qui

envisageaient plus le socialisme comme le rétablissement d'une solidarité pré-capitaliste, que comme la réalisation de la révolution bourgeoise. Son dédain pour cette façon de penser ne souffrait aucune limite. Le socialisme chrétien, avec sa « religion de l'amour », encourageait une « servile humiliation de soi », le « voluptueux plaisir de la crainte et du mépris de sa personne ». Ceux qui en appelaient aux « préceptes sociaux du Christianisme » se fourvoyaient. « Les préceptes sociaux du Christianisme préchent la nécessité d'une classe dominante et d'une classe dominée, et tout ce qu'ils ont à offrir est le vœu pieux que la première soit charitable (...) Les préceptes sociaux du Christianisme préchent la couardise, le mépris de soi, l'humiliation, la soumission et l'humilité, en somme, toutes les qualités de la populace. »

Le radicalisme que soutenaient les artisans, les paysans et les petits commerçants, y compris lorsqu'il était libéré des influences religieuses, était, quant à lui, aux yeux de Marx, tout aussi malavisé. Un régime de « petite industrie » et de « production de biens de première nécessité » n'était « compatible qu'avec (...) une société qui évoluait à l'intérieur de limites étroites et plus ou moins primitives ». Un système de production dans lequel « le laboureur est le propriétaire de ses propres forces de travail, (...) le paysan celui de la terre qu'il cultive, et l'artisan celui de l'outillage qu'il manie avec compétence », faisait obstacle à la « concentration des forces de production », à une « division collective du travail », au « contrôle exercé par (...) la société sur les forces de la Nature », et au « libre développement des forces sociales de production ». La société de marché élémentaire, à laquelle les artisans et les fermiers voulaient retourner, aurait assuré le règne de « l'universelle médiocrité ».

Marx n'avancait pas simplement que la production capitaliste créait des conditions préalables favorables au développement du socialisme. Sa théorie de l'histoire, Jon Elster le relève, lui faisait voir « les tout premiers stades comme tendant irrésistiblement » vers les derniers. L'histoire avait un dessein caché. Par conséquent, le « stade capitaliste ne peut être évité », selon Marx, « pas plus qu'il ne fût possible à l'homme d'éviter

le stade (original), au cours duquel ses ressources spirituelles se vident donner une définition religieuse, comme des pouvoirs à lui extérieurs. » Les socialistes chrétiens ne pouvaient comprendre que l'histoire s'était éloignée du stade au cours duquel était appropriée une vision du monde religieuse, et les artisans ne voyaient pas davantage que la production à petite échelle était condamnée à l'extinction. « À un certain stade de développement, il incorpore les éléments matériels qui concourent à sa propre destruction (...) Il doit être détruit ; il est détruit. »

Les considérations qui contribuaient à une appréciation ambivalente du progrès chez d'autres écrivains — le déclin de la connaissance du métier, la fragmentation de la communauté, la solitude inhérente à la métropole moderne, la subordination de la vie spirituelle aux exigences du marché — étaient ainsi congédiées par Marx et ses disciples comme, dans l'ensemble, le fruit d'une pure sensiblerie. Les sociologues critiques du progrès s'accordaient avec Marx sur l'inévitabilité de la transformation de la société, mais ne cachaient pas leurs profondes réserves à son sujet. Ils idéalisaient peut-être l'ordre ancien, mais au moins n'idéalisaient pas le nouveau. Marx, quoi qu'il en soit, louait les capitalistes convaincus — leur énergie, la soumission stricte des moyens aux fins qu'ils se proposaient, leur nature particulièrement impitoyable. Il ne critiquait ni la technologie moderne ni l'individualisme moderne, pourvu que « soit écartée la configuration bourgeoise limitée ». La destruction de la vie de la communauté était peut-être « révoltante », mais il s'agissait du prix à payer pour bénéficier du progrès.

Que Marx n'ait pas été particulièrement troublé par l'individualisme sexuel, qui perturbait tant de critiques sociaux du XIX<sup>e</sup> siècle, est significatif. La conception marxiste du mariage était radicalement éloignée de celle que défendaient les tenants du communautarisme, qui déploraient la dégradation du mariage en pure relation contractuelle. Marx et Engels n'avaient aucun reproche à formuler au sujet d'un tel arrangement. Ils souhaitaient le faire évoluer vers ce qu'ils pensaient être sa conclusion logique. Sous le socialisme, le mariage donnerait lieu à des unions libres, uniquement basées sur la préférence personnelle. L'intérêt social de la vie familiale, pen-

saient-ils, se limiterait à la reproduction et à l'éducation des enfants, et ne s'étendrait pas aux « arrangements de la vie », que peuvent choisir d'adopter des adultes consentants. L'objectif du socialisme était l'épanouissement maximal de l'individu. Le capitalisme, bien qu'il tende dans ses effets à l'individualisation, encourageait encore la « plus forte déperdition d'épanouissement individuel », sacrifiant les intérêts de l'individu au processus de renforcement des capacités productives du genre humain entier. Le socialisme réconcilierait l'individu et la société. Il représenterait une « synthèse plus aboutie » entre individualisme et « unité organique ».

Elster, un critique bien disposé, trouve la « solidarité non discriminante » envisagée par Marx et Engels, à la fois peu convaincante et d'assez mauvais augure. Les hommes et les femmes ont, pour Elster, plus besoin « d'un centre, précisément délimité, de loyauté et de solidarité, qu'une communauté internationale de travailleurs ». L'altruisme se développe au sein de « groupes restreints et stables », et « décline au fur et à mesure que s'élargit le cercle ». « Une bonté librement fluctuante » est incompatible avec « l'intégrité personnelle et la force de caractère ». L'élément le plus estimable et convaincant du Marxisme, aux yeux de Elster, est la façon dont il met en avant la « réalisation de soi » en la présentant comme la « valeur centrale de la société ». Mais il s'agit d'une autre manière de dire que le Marxisme doit une grande partie de son attrait, au moins à l'Ouest, à son identification aux valeurs centrales du capitalisme lui-même — considérées comme ne pouvant être mises en pratique, dans leur forme pleinement développée, qu'à la suite de la révolution socialiste.

### *La structure de la nécessité historique*

Confians dans la capacité de l'histoire à indiquer le droit chemin conduisant vers la raison, l'égalité, et la liberté intellectuelle, Marx et Engels n'avaient pas à s'arrêter plus longuement sur la question de la moralité des moyens et des fins, qui précéderait tous ceux qui pensaient, avec Weber, que le

## Partie II : le discours de Duncan Kennedy : dénoncer l'idéologie...pour faire reculer le pouvoir ?

**Document 6 : D. Kennedy, *L'enseignement du droit et la reproduction des hiérarchies – Une polémique autour du système*, Paris, Lux, coll. *Lettres libres*, 2010 [1<sup>ère</sup> éd. en langue anglaise : 1982], 150 p. (les italiques sont d'origine)**

p. 8 :

« Dire que la faculté de droit est engagée dans une idéologie revient à dire que ce que les professeurs enseignent, parallèlement aux techniques élémentaires, n'est pas ce qu'il faut enseigner, que c'est une blague compte tenu de la véritable nature du droit et de son mode de fonctionnement. Cela revient à dire que l'idée que l'on se fait de la nature de la compétence juridique et de son partage entre les étudiants est trompeuse, que c'est une blague. (...) Ce que l'on nous dit c'est qu'il est normal, pratique et juste pour les cabinets d'avocats, pour le barreau dans son ensemble et la société à laquelle il appartient d'être organisés selon leur structure actuelle de hiérarchie et de domination.

Puis que la plupart des étudiants croient ce qu'on leur dit explicitement ou implicitement au sujet du monde dans lequel ils entrent, ils agissent de façon à réaliser les prédictions que le système fait à leur sujet et au sujet de ce monde. Voilà le maillon qui manquait pour faire marcher le système : les étudiants font plus qu'accepter cet état de choses et l'idéologie fait davantage que museler l'opposition. Les étudiants agissent positivement à l'intérieur des filières aménagés pour eux, entrant encore davantage dans le jeu, masquant le tout d'un semblant d'acceptation et inscrivant cette complicité dans la vie quotidienne de chacun.

Résistez ! »

pp. 9-10 :

« Un nombre étonnamment important d'étudiants en droit entrent à la faculté en pensant qu'être avocat signifie quelque chose de plus, quelque chose de socialement plus constructif que le simple fait d'accomplir un travail très valorisant. On caresse l'idée de jouer le même rôle qu'une génération précédente attribuait à Brandeis<sup>1</sup>, celui du service rendu par le droit, assumé avec une grande compétence technique et une croyance inébranlable que le droit est, dans son essence, une force progressiste, peu importe les déformations potentielles qui peuvent être causées par les dispositifs actuels du capitalisme. Par contre, il existe une idée plus radicale voulant que le droit soit un instrument au service de l'ordre établi, qu'il est par essence au-dessus des structures, mais que c'est un outil qu'un vrai professionnel peut parfois utiliser efficacement contre les dominants. Dans le premier cas, les étudiants aspirent à venir en aide aux opprimés et à transformer la société en faisant triompher un noble idéal. Dans le second cas, l'étudiante se considère en partie technicienne et en partie judoka experte, capable de changer les rapports de force puisqu'elle ne se laisse jamais mystifier par la rhétorique si séduisante aux yeux des autres étudiants. »

pp. 14-21 :

« La première étape vers la prise de conscience de cette inapplicabilité des idées libérales ou des idées de gauche se trouve dans le programme de la première année. Il s'agit de l'opposition entre

---

<sup>1</sup> Louis Dembitz Brandeis (1856-1941) est un avocat et juriste états-uniens formé à la faculté de droit de l'université de Harvard qui fut membre de la Cour suprême des Etats-Unis (1916 à 1939). [note de l'éditeur]

les causes juridiques qui portent sur des questions de procédure, ennuyeuses, difficiles ou obscures, et les causes occasionnelles où les faits sont particulièrement répréhensibles et où le grossier avis motivé de la cour vient homologuer ou tolérer l'inacceptable. La première catégorie de causes – appelées les causes ennuyeuses – comprend les causes inintéressantes, inintelligibles et même soporifiques. Ces causes peuvent porter sur n'importe quel sujet, pourvu qu'elles soient sans portée politique, morale ou émotive. La simple compréhension des faits et de ce qu'il en est dit requiert l'apprentissage de plusieurs nouveaux termes, d'un petit condensé d'histoire du droit et d'une multitude de règles, alors que rien de tout cela n'est soigneusement expliqué ni par le manuel de référence ni par le professeur. Il est difficile d'arriver à comprendre pourquoi la cause est même au programme, difficile de savoir si on l'a bien saisi et difficile de deviner ce que le professeur pourrait bien poser comme questions et ce que l'on devrait y répondre.

L'autre catégorie de causes concerne habituellement un demandeur sympathique, disons, par exemple, une famille de fermiers dans la région des Appalaches, et un défendeur antipathique, disons une compagnie minière. A la première lecture de l'acte d'accusation, il semble que la compagnie ait spolié la famille, entre autres en louant sa terre pour fin d'extraction à ciel ouvert et en lui promettant de la restaurer dans son état original une fois extrait le charbon, mais en manquant ensuite à cette promesse. L'arrêt devrait inclure un avis motivé qui octroie peut-être quelques misérables centaines de dollars à la famille, au lieu d'obliger la compagnie minière à restaurer la terre.

Le point central de la discussion en classe qui s'ensuivra montrera que la réaction initiale d'indignation est naïve, non fondée en droit, sans rapport avec ce qu'on est censé apprendre et peut-être totalement irrationnelle par surcroît. Il existe de bonnes raisons pour en arriver à ce résultat fâcheux, lorsqu'on analyse la question d'un point de vue juridique et logique, par opposition à un point de vue instinctif et passionné. Et si vous ne pouvez pas comprendre ces raisons, peut-être n'êtes vous pas fait pour la profession d'avocat.

Voici un exemple tiré d'un cours de procédure civile donné dans une faculté de droit bien connue de la côte ouest des Etats-Unis durant la première semaine de la session. Le cours portait sur une cause présentée devant une cour d'appel. En première instance, le demandeur avait réussi à établir que la cour avait effectivement compétence pour entendre l'affaire sur la base de la diversité des citoyennetés. Mais il avait perdu sur le bien-fondé de la demande. En appel, il a attaqué sa propre position concernant la diversité des citoyennetés et a persuadé la cour d'appel d'infirmier le jugement du tribunal de première instance rendu en faveur du défendeur sur le point du défaut de compétence.

(...)

Le professeur a grandement insisté sur chacun de ces aspects de la situation en les dramatisant, suggérant que la primauté du droit permettant au demandeur de porter sa contestation pour défaut de compétence en appel était « injuste », « irrationnelle », « stupide », faite pour enrichir les avocats et appauvrir les parties au procès, etc. Mais les critiques étaient formulées par des questions : *Est-ce possible ?* « Quelle peut en être l'explication ? » « Êtes-vous en train de me dire que le système est à ce point détraqué ? » Le professeur a présenté la situation comme un puzzle. Les étudiants devaient chercher une réponse dans le texte du jugement de la cour d'appel. Certains étudiants ont avancé que la cour avait simplement commis une erreur en tranchant l'affaire comme elle l'avait fait, pour les raisons qui venaient d'être exposées. Le professeur a qualifié cette réponse comme recherchant « l'esprit de la loi avant tout », « la justice à tout prix ». Il était clair que cette réponse était inadéquate et insinuait que les étudiants ayant mis de l'avant cette proposition entretenaient un rapport partial et biaisé avec les faits présentés.

A l'opposé, d'autres étudiants ont plaidé que « la compétence, c'est la compétence » et que les cours fédérales n'avaient « tout simplement pas le pouvoir » de statuer sur la cause. Cette réponse a également été réprouvée, pour la raison qu'elle plaçait les « questions de procédure » au-dessus de la question du « fond ». De plus, le professeur a fait remarquer que tant que la cause était devant la cour d'appel, il était dénué de sens de dire qu'elle n'avait « pas de pouvoir ». Si la cour avait décidé [du] bien-fondé de la cause, personne n'aurait pu lui dire non, à l'exception de la Cour suprême des Etats-Unis. Là encore, il y avait un message ferme et implicite : le droit ne consiste pas à jongler avec des concepts et de simples mots ne décident de rien.

Les étudiants qui tentaient de résoudre le dilemme se sont lancés dans des digressions sur les passages obscurs du jugement. (...)

Alors que les étudiants commençaient à ranger leurs livres et cahiers, le professeur est revenu sur plusieurs commentaires émis plus tôt et qu'il avait semblé écarter. Il a fait remarquer qu'une réponse équitable au cas soumis aurait soulevé toute une série de difficultés pratiques et aurait exigé une très bonne connaissance des arcanes du droit. Supposons que nous adoptions une règle prévoyant qu'une partie ne peut attaquer la compétence d'une cour en appel si elle a plaidé en faveur de sa reconnaissance en première instance. Qu'advierait-il si personne n'avait remis en question la compétence de la cour en première instance ? Si dans un tel cas, le demandeur *pouvait* alors l'attaquer en appel (alors qu'il n'aurait pas pu le faire s'il l'avait déjà présenté devant la cour inférieur), cela produirait un effet pervers consistant à *ne pas* discuter des questions épineuses d'attribution de compétence. Quel précédent serait créé si la cour d'appel refusait d'examiner la question de compétence dans un cas comme celui-ci ? Le ton du professeur suggérait que ces questions demeuraient sans réponse.

En somme, le fait que la règle de droit soit claire, établie et connue à l'avance comportait des avantages importants. Une telle règle décourageait *chacune* des parties de prendre les questions de compétence à la légère, puisque les deux risqueraient autrement de voir tout gain sur le bien-fondé de leur cause anéanti par l'autre partie en appel. Enfin de compte, il y aurait moins d'iniquités si la cour d'appel adoptait une position ferme et très claire au lieu d'adopter une approche *ad hoc* indirecte et déroutante.

Le professeur a ensuite proposé un deuxième argument, celui-là plus surprenant. Le point de droit dont il était question dans cette cause était « l'intégrité du fédéralisme ». Si la cour d'appel ne pouvait examiner les questions d'attribution de compétence en appel, les parties, de connivence avec des juges accommodants des cours fédérales inférieures, seraient en mesure d'empiéter sur les champs de compétence des cours d'Etat. De plus en plus de cas finiraient par être tranchés dans le système national. Il en résulterait du ressentiment et de la rancœur, tout en provoquant la disparition graduelle des institutions locales.

En conclusion, selon le professeur, il y avait des « intérêts importants et légitimes » en jeu, soit le fédéralisme d'un côté et le bon fonctionnement général et à long terme des institutions de l'autre, qui soutenaient la décision de la cour d'appel. Et ce, en dépit de l'iniquité apparente en l'espèce. Les étudiants ont frénétiquement pris des notes pendant un moment, puis se sont levés et sont partis. Plusieurs étudiants m'ont décrit ce cours comme étant « brillant » et « utile », contrairement aux discussions en classe qui sont plus confuses, « axées sur les principes politiques » ou plus « théoriques ». Pour ces étudiants, le professeur leur révélait une vérité à propos d'un problème pratique compliqué et important. (...)

[Les étudiants] étaient également foncièrement satisfaits : il semblait en effet plausible qu'il soit parfois nécessaire d'avoir des règles générales strictes mais claires au nom de l'efficacité et que le fédéralisme exige parfois que la justice soit sacrifiée dans une situation donnée.

En fait, la solution du professeur n'était ni intellectuellement solide ni bien présentée. Il y avait, dans ce cas précis, des arguments classiques en faveur de l'équité qu'il a ignorés. De plus, son argument concernant le fédéralisme était faible, peut-être même dépourvu de sens. Ce qu'il a offert, ce n'était pas des arguments de fond mais plutôt un faux sentiment de dénouement d'une situation où le fait de laisser les choses en suspens aurait provoqué la panique chez les étudiants.

Cette façon particulière de conclure envoyait un message implicite important, quelque chose comme : « Derrière toute décision judiciaire qui apparaît injuste ou incompréhensible, il est fort probable qu'il y ait une explication très rationnelle. Il revient à l'étudiant de découvrir cette explication. Celle-ci sera formulée suivant un raisonnement juridique qui répondra à des objectifs sociaux généraux demandant un résultat spécifique, plutôt qu'un traitement équitable correspondant à une situation donnée (le charabia formaliste est tout aussi néfaste que l'équité simpliste). » »

pp. 24-25 :

« Les étudiants prétendent parfois qu'ils n'apprennent *rien* à la faculté. En fait, ils acquièrent des habiletés qui leur permettent de faire une foule de choses simples mais importantes. Ils apprennent à retenir de nombreuses règles érigées en systèmes (les éléments requis pour établir un contrat, les règles concernant les infractions, etc.). Ils apprennent à « repérer les points litigieux », ce qui consiste à reconnaître que les règles sont ambiguës, en contradiction entre elles ou [qu'elles] admettent des exceptions lorsqu'elles sont appliquées à des situations particulières. Les étudiants apprennent à analyser des causes simples, c'est-à-dire l'art de tirer d'une cause particulière des jugements et des arrêts généraux dont la portée dépassera largement l'importance de la cause dont ils proviennent. En parallèle, ils apprennent aussi l'art de produire des jugements et des arrêts si concis qu'ils ne pourraient même plus s'appliquer à des causes auxquels ils sembleraient pouvoir s'appliquer à première vue. Ils assimilent également une foule d'arguments pondérés, tirés de formules toutes faites et pesant le pour et le contre que les avocats utilisent pour plaider qu'une règle particulière devrait s'appliquer à une situation donnée, malgré son caractère incomplet, conflictuel ou ambigu, ou bien que la portée d'une cause devrait être élargie ou limitée. Ces arguments incluent « le besoin de certitude », « le besoin de souplesse », « le besoin de faire jouer la concurrence » et « le besoin d'encourager la production en permettant aux producteurs de conserver les fruits de leur labeur ».

On ne devrait ni glorifier ces habiletés, ni les déprécier. En comparaison avec les étudiants de première année qui ont tendance à hésiter entre le formalisme et la simple intuition juste, ces habiletés représentent des avancées théoriques indéniables. Les avocats les utilisent véritablement dans la pratique. Et lorsqu'elles sont maîtrisées de manière correcte et délibérée, elles peuvent représenter une percée « décisive ». Elles nous aident à réfléchir à la politique, aux politiques publiques et au discours éthique en général, puisqu'elles nous montrent que les idées et les institutions qui sont essentielles au libéralisme sont fragiles et contestables.

D'un autre côté, les facultés de droit enseignent ces habiletés, qui sont plutôt élémentaires et essentiellement instrumentales, en les entourant de mystère aux yeux de pratiquement tous les étudiants en droit. Cette mystification se fait en trois étapes. Premièrement, les professeurs enseignent ces habiletés au moyen d'analyses de causes en classe au cours desquelles on soutient que le droit s'apprend grâce à une procédure analytique rigoureuse appelée « raisonnement juridique ». Bien qu'inintelligible pour le profane, cette procédure semble d'une manière ou d'une autre expliquer et valider la grande majorité des règles en vigueur dans notre système. » [si vous souhaitez connaître les deux autres étapes, voyez l'ouvrage aux pages qui suivent]

pp. 30-36 :

« Le raisonnement juridique, en tant que méthode pour *arriver à des résultats corrects*, ne se distingue pas du discours éthique et politique en général (c'est-à-dire de l'analyse pratique). Il est vrai qu'il existe pour les avocats un ensemble particulier de connaissances des règles en vigueur. Il est vrai qu'il existe pour les avocats des techniques d'argumentation particulières qui permettent de repérer les lacunes, les contradictions et les ambiguïtés dans ces règles, d'argumenter pour l'application plus générale ou plus précise d'une décision ou de trouver des arguments pour ou contre une politique donnée. Mais il s'agit *seulement* de techniques d'argumentation. Il n'y a jamais une « solution juridique correcte » qui serait différente de la solution éthique et politique du même problème juridique.

En d'autres mots, tout ce qui est enseigné, à l'exception des règles formelles elles-mêmes et des techniques d'argumentation servant à contourner ces règles, constitue des directives et rien de plus. Il s'ensuit que la distinction faite en classe entre une affaire judiciaire qui ne soulève aucun problème et une autre qui touche à la procédure est tout à fait artificielle : chaque cause pourrait tout aussi bien être étudiée d'une façon ou de l'autre. Pareillement, la distinction dans le programme d'enseignement entre la « nature » du droit contractuel considérée comme hautement juridique et technique et la nature, disons, du droit environnemental est tout autant une mystification.

Ces erreurs montrent un parti pris en faveur d'un programme libéral faisant la promotion d'une réforme timide de l'économie de marché et de gestes n'entraînant aucune conséquence d'ordre juridique pour l'égalité raciale et sexuelle. Ce parti pris provient du fait que les programmes d'enseignement des facultés de droit optent pour la hiérarchie et la domination. Ce choix est implicite dans l'adoption des règles de propriété, de contrat et de délit civil : celui-ci paraît alors découler du raisonnement juridique plutôt que de la politique et de l'économie. Le parti pris est renforcé lorsque le programme réformiste libéral de régulation est présenté comme étant aussi valide, quoique davantage orienté vers les politiques et donc un peu moins valable.

Le message que l'on veut faire passer est que le système est tout à fait acceptable, puisque les trous ont été bouchés là où il aurait pu y avoir une possibilité d'abuser du système et puisqu'il y a une place limitée mais importante pour un débat axé sur les valeurs afin de discuter de changement possible et d'amélioration. S'il doit y avoir une remise en question plus fondamentale, celle-ci est renvoyée aux confins de l'histoire et de la philosophie. On s'éloigne du vrai monde en considérant que l'enseignement donné dans les cliniques juridiques est simplement du travail bénévole et fastidieux pour le barreau régional ou de simples stages de formation, alors qu'on pourrait y puiser beaucoup d'information qui menacerait le confortable consensus libéral.

(...)

La plupart des étudiants libéraux croient que le programme de la gauche peut se ramener à assurer aux gens que leurs droits soient respectés et à faire triompher les droits fondamentaux face aux simples droits de propriété. Selon cette perspective, le problème avec le système est qu'il ne parvient pas à ranger l'Etat du côté des droits des opprimés ou bien qu'il ne parvient pas à faire valoir les droits formellement reconnus. Si on aborde le droit de cette façon, on devient inévitablement dépendant des mêmes techniques de raisonnement juridique que celles qui sont mises [en] avant pour maintenir le *statu quo*.

La situation ne serait pas tellement dramatique si le problème avec l'enseignement du droit se limitait au fait que les professeurs font une *mauvaise utilisation* du raisonnement concernant les droits pour limiter l'éventail des droits des opprimés. Le problème est toutefois beaucoup plus grave. Le discours concernant les droits est essentiellement inconséquent, vide de sens ou circulaire. La pensée juridique peut fournir des justifications tout aussi plausibles les uns que les autres pour pratiquement toutes les retombées résultant de ces droits. De plus, le discours

concernant les droits impose des contraintes aux personnes qui désirent s'en servir rendant presque impossible son utilisation efficace comme outil de transformation radicale de la société. De par leur nature, les droits sont « formels », c'est-à-dire qu'ils assurent aux individus une protection légale de l'arbitraire aussi bien que contre l'arbitraire. Lorsqu'on parle de droits, on *ne* parle justement pas de justice entre les classes sociales, les races ou les sexes. Aussi, le discours concernant les droits présuppose ou prend simplement pour acquis que le monde est et devrait être divisé en une sphère étatique qui fait respecter les droits et une sphère privée, la « société civile », au sein de laquelle les individus et les groupes poursuivent leurs buts. Cette structure fait *en soi* partie du problème plutôt que de la solution. Elle rend ardue la conceptualisation de propositions radicales, comme, par exemple, le contrôle décentralisé et démocratique des usines par les classes laborieuses.

Le discours concernant les droits *est un piège*, parce qu'il s'inscrit dans une logique fautive et trompeuse, traditionnellement individualiste et volontairement ignorantes des *flagrantes* inégalités existantes. Tant que l'on reste enfermé dans ce discours, on peut avancer de bons arguments au sujet des causes marginales occasionnelles où tout le monde se rend compte qu'un jugement de valeur doit être rendu. Toutefois, on n'a pas de ligne de conduite lorsqu'il s'agit de décider ce qu'il faut faire concernant des questions fondamentales et on est condamné à perdre graduellement confiance en ce que l'on a à dire de convaincant en faveur des réalisations auxquelles on croit passionnément.

L'autre position de gauche possible revient à entreprendre la tâche de Procuste qui consiste à réinterpréter toutes les procédures judiciaires comme étant l'expression d'intérêts de classe. On peut alors adopter une théorie du complot soutenant que les juges subordonnent délibérément la « justice » (habituellement, il s'agit simplement d'une théorie des droits libérale de gauche). On peut aussi se rallier à une thèse bien plus subtile soutenant la « logique », les « besoins » ou les « conditions structurelles préalables » d'une certaine « phrase du capitalisme monopoliste ».

Peu importe la façon dont on s'y prend, on rencontre deux difficultés. La première est qu'il y a simplement trop de magouille, trop de matière à scandale dans le système judiciaire et pas assez de temps pour prendre au tragique tout ce qu'on doit étudier. Proposer une explication marxiste instrumentale aux seules causes portant sur la doctrine de la contrepartie concernant les contrats au cours de la première année de leur signature serait en soi un emploi à temps plein. (...)

La deuxième difficulté réside dans le fait que le capitalisme monopoliste n'obéit à aucune « logique » et que le droit ne peut pas être valablement compris comme étant « extrastructurel » par quelqu'un qui a affaire au droit dans toute sa complexité. Les normes juridiques imposées par l'Etat et les concepts juridiques qui imprègnent toutes les facettes de la société constituent le capitalisme et servent ses intérêts. Dire que le droit représente juste une image de la société, c'est ne pas voir plus loin que le bout de son nez. Les règles en vigueur sont un des facteurs affectant le pouvoir ou l'impuissance de tous les acteurs sociaux (quoique ces règles ne produisent aucunement les résultats que les juristes libéraux veulent bien leur attribuer).

Le droit fait partie de l'équation du pouvoir plutôt que d'en être une simple fonction. Ainsi, les gens luttent pour plus de pouvoir en utilisant le droit, malgré leur compréhension limitée de celui-ci et de leur pouvoir limité de prédire correctement les conséquences de leurs manœuvres. Comprendre le droit, c'est interpréter cette lutte comme un élément de la lutte des classes *et* un élément de la lutte de l'homme pour répondre aux conditions de la justice sociale. »

pp. 46-47 :

« (...) la pratique du droit revient en partie à vouer son temps à un travail fastidieux, en partie à résoudre des puzzles (ce qui est aussi irrésistiblement fascinant et aussi moralement vide de sens

que, disons, le bridge) et en partie un combat de coqs machiste ou tout ce qui importe est de gagner. La plus grande partie de ce travail ne présente aucun parti pris moral apparent, encore moins un parti pris politique. Le problème n'est pas que la pratique du droit soit malintentionnée. Le problème réside dans le fait que socialement elle ne tire pas à conséquence, même lorsque l'on considère la profession dans son ensemble, plutôt qu'en prenant les avocats individuellement. Il semble satisfaisant d'aider les autres à atteindre leurs objectifs (les leurs et non les nôtres), d'exercer nos talents, de gagner de l'argent et d'être respecté. Et c'est tout.

Alors que s'estompe le rêve de se destiner à une carrière qui est indiscutablement exemplaire, il devient important pour les avocats de se soumettre à la hiérarchie de façon concrète, mais aussi plus abstraitement en abandonnant leur espoir de défendre leurs opinions politiques dans leur travail. On accomplira un travail fastidieux, on résoudra des puzzles et on se battra dans des combats de coqs au sein d'un cabinet d'avocats. »

pp. 52-54 :

« Le troisième type de hiérarchie se retrouve dans les relations entre les avocats et leurs clients. Ses rouages diffèrent d'un cabinet à l'autre, en fonction de leur rang dans la hiérarchie du barreau. Les cabinets les plus importants font affaire avec les dirigeants de grandes entreprises. Il existe entre eux une entente tacite : les avocats acceptent le (voire même participent avec enthousiasme au) comportement individualiste, immoral ou même carrément criminel de leur client, en contrepartie celui-ci accepte de payer des honoraires exorbitants pour exécuter un travail assez simple qui est largement surestimé par des habitudes de recherche et de rédaction exagérées. Dans chacun de leur domina, les avocats se comportent comme s'ils possédaient l'autorité et la compétence de l'oracle de Delphes.

Aux échelons inférieurs de la hiérarchie, on retrouve différents modèles de domination. Ceux-ci sont généralement le fait que les avocats prennent des décisions à la place de leurs clients, alors que ces derniers seraient parfaitement capables de décider par eux-mêmes. Ces décisions prises à leur insu servent à faciliter la tâche des avocats, leur sont profitables et correspondent à leurs propres moralité ou préférences. Comme dans le domaine du droit des affaires, on s'efforce de contrôler les connaissances dont les clients auraient besoin pour prendre des décisions les concernant, tout en rendant ces connaissances difficiles à déchiffrer. De surcroît, les relations avocat/client des échelons inférieurs à l'échelon le plus élevé sont souvent marquées par l'inégalité sociale, l'avocat étant d'une classe sociale supérieure à celle du client. Cette hiérarchie renforce et elle est elle-même renforcée par la hiérarchie professionnelle.

(...) les avocats ont réussi à accumuler un capital considérable de prestige social et de récompenses matérielles n'ayant aucune commune mesure avec leurs véritables mérites. A chaque échelon du système de classe, les avocats reçoivent des marques de respect et peuvent exercer un pouvoir n'ayant aucun rapport avec leurs mérites personnels. Dans leurs activités de groupe, mais également dans leur vie privée, els avocats ont tendance à tirer avantage de cette respectabilité et à la mériter encore plus en insistant sur le caractère mystérieux de ce qu'ils savent et de ce qu'ils font. »

pp. 61-63 :

« Dans son état actuel, l'enseignement du droit ressemble à toute autre forme d'enseignement puisqu'on y transmet le message que les choses comme elles sont parce que c'est tout à fait comme ça, ou presque comme ça que les choses doivent être. En d'autres mots, le système d'enseignement du droit propage une idéologie. Cette idéologie est un de ses « apports » au reste du système social. Le barreau étant une composante du système social, il bénéficie de cette contribution à sa légitimité.

Je ne parle pas ici de ce que les facultés de droit pourraient enseigner relativement à la pratique du droit, mais du message général véhiculé au sujet des règles juridiques en vigueur. Les facultés de droit, comme nous l'avons vu, font bien plus que d'enseigner ces règles. Elles enseignent pourquoi elles sont dans l'ordre des choses et qu'elles sont en vigueur parce qu'elles sont dans l'ordre des choses. Ces règles fournissent le cadre dans lequel les acteurs sociaux créent toutes les hiérarchies de notre société, incluant celle du barreau. Si les règles étaient différentes (par exemple, si tous les patrons étaient légalement tenus de consacrer une partie de la journée à taper leurs propres lettres, ou si les secrétaires avaient légalement le droit de suivre des cours pour assurer leur avancement), les hiérarchies seraient également différentes. Tant que l'enseignement du droit rend légitimes les règles en vigueur, il légitime les conséquences qui découlent de ces règles, en ce qui a trait à la division du travail et à l'inégalité des pouvoirs et des rémunérations. Les professeurs apprennent aux étudiants que les règles sont « super » et leur apprennent par le fait même qu'ils ont un droit acquis au salaire confortable que leur apportera la pratique en droit des affaires, tout comme les médecins et dirigeants d'entreprises ont droit aux leurs.

Outre son message idéologique général, l'enseignement du droit a aussi des choses spécifiques à dire aux avocats, à savoir que leur travail est beaucoup plus qu'un simple métier comme peut l'être, disons, la menuiserie. Leur travail consiste plutôt à établir le « raisonnement juridique ». Les facultés de droit sont en grande partie (mais pas exclusivement) responsables du fait que les avocats et la population en général soient convaincus que les avocats font plus que mettre en pratique les habiletés que j'ai décrites dans le chapitre sur le programme d'enseignement. Les facultés sont donc également à blâmer en partie pour les rapports hiérarchiques que les avocats construisent sur ces fondations fragiles. Le caractère mystérieux du raisonnement juridique renforce toutes ces hiérarchies puisqu'il semble suggérer que les personnes ayant étudié en droit sont les détentrices de secrets qui ont une immense valeur sociale.

Les compétences réelles des avocats ont une véritable valeur sociale. (...) Toutefois, ces compétences sont loin d'être aussi inaccessibles que la mystique de l'enseignement du droit le laisse paraître. En les mythifiant, les facultés de droit nous font croire qu'il est nécessaire que seul un groupe restreint d'individus apparemment hyper talentueux puisse posséder ces compétences. Conséquemment, il paraît alors nécessaire de maintenir une division du travail dans l'entreprise conjointe d'offrir des services juridiques et où la plupart des participants (secrétaires, auxiliaires juridiques, employés de bureau, greffiers, concierges, huissiers, etc.) sont strictement exclus et de façon permanente des tâches les plus stimulantes et les plus gratifiantes du processus judiciaire. Une fois que tous les autres sont dévalorisés pour des motifs « professionnels », il devient naturel pour les individus qui sont passés par la faculté de droit de se spécialiser dans les tâches les plus satisfaisantes, tout en ayant la mainmise sur les opérations et en se taillant la part du lion pour récolter les récompenses. »

pp. 87-88 :

« Jusqu'à présent, j'ai développé cette analyse causale en présentant l'enseignement du droit comme si c'était une machine qui fournit une énergie particulière à une autre machine. Toutefois, les machines n'ont pas conscience l'une de l'autre. Etant donné qu'elles sont coordonnées, c'est le fait d'une intelligence extérieure. Les professeurs de droit ont, quant à eux, une grande connaissance de la profession et de ses attentes. Les acteurs dans ces deux systèmes s'ajustent consciemment l'un à l'autre. Et ils tentent tout aussi consciemment de s'influencer mutuellement. (L'enseignement du droit est autant un produit qu'une cause de la hiérarchie juridique) »

p. 91 :

« Si on rejette ce que les professeurs et la culture étudiante considère être l'essence même du contenu du programme de la première année ainsi que le meilleur moyen de l'assimiler, on doit alors se débrouiller seul pour tenter de devenir le moins compétent. Il est nécessaire d'échafauder sa propre théorie pour distinguer le véritable apprentissage d'habiletés utiles du simple endoctrinement. On doit alors maîtriser son désir ambivalent de réussir malgré tout ce qui risque de vous faire renoncer à votre indépendance. A mesure que la cérémonie de remise des diplômes approche, il devient de plus en plus évident que le nombre d'emplois assurément intègres pour lesquels on peut postuler est très limité. La situation d'un tel étudiant ressemble alors de plus en plus à celle des autres, quoique peut-être plus terrible. La plupart des étudiants (mais pas tous) qui commencent leur parcours sur le mode critique finissent par se contenter d'une certaine vision du marché passé entre la vie publique et la vie privée. »

p. 102 :

« La hiérarchie juridique est un phénomène typiquement états-unien, plutôt que quelque chose de spécifique au droit ou même aux professions juridiques. »

p. 131 :

« Un deuxième type de projet [consiste à] proposer une modification du programme d'études de façon à le rendre à la fois moins porté vers une politique de droite et moins enclin à servir d'instrument de privation du droit d'exercer face à des formes de pratiques alternatives. Ici encore, il existe un éventail de possibilités. »

pp. 139-143 :

« En même temps, une proposition utopique constructive n'a aucune chance d'être adoptée (du moins pas dans un avenir immédiat) puisqu'elle viole les normes conservatrices implicites qui guident l'administration dans les faits, sinon nominalement. La proposition devrait se rattacher à une vision à plus petite échelle et à moyen terme, au lieu d'une pensée programmée et « immuable ». Elle doit généralement supposer que le monde à l'extérieur de l'institution en question demeure inchangé et doit être sujet à révision dans ses moindres détails à mesure que l'étude et l'action de gauche clarifient notre pensée concernant la façon dont nous pourrions effectivement changer les choses, si nous avons un certain pouvoir. (...)

Ce qui suit est un exemple de ce genre de raisonnement. Il s'agit d'un résumé d'une proposition faite au comité du programme d'études de Harvard en 1980. Elle s'adresse à une faculté de droit privée et élitiste et elle ne remet pas en question l'organisation globale de l'enseignement du droit. (Par exemple, elle ne reprend pas l'idée d'affecter les professeurs de façon aléatoire et d'égaliser les ressources financières comme moyens d'abolir la hiérarchie des facultés de droit). Toutefois, même en tenant compte de ces mises en garde, cette proposition me semble déjà désuète et inapplicable, surtout parce qu'elle ne porte pas suffisamment attention de manière explicite au modelage de la hiérarchie par les rapports entre les professeurs et les étudiants et entre les étudiants. Je la reproduis ici, non pas en tant que plan directeur, mais comme contribution à un dialogue qui est déjà entamé et qui gagnera en profondeur et en acuité à mesure que notre pouvoir s'agrandit.

## PROPOSITION UTOPIQUE

### A. LE NOUVEAU MODELE DE PROGRAMME D'ETUDES

Un programme obligatoire à suivre selon une séquence prescrite qui s'étend sur deux ans et un été, couvrant tout le corpus doctrinal de base et les habiletés élémentaires, la pratique de la clinique et l'étude interdisciplinaire, et suivi d'un programme de troisième année éclectique.

1. Le cours des règles et des techniques : Une majeure de trois sessions d'enseignement programmé basé sur la doctrine du droit, incluant l'apprentissage des systèmes normatifs et des techniques en ce qui a trait au traitement des causes, à l'application des règles et à l'argumentation reposant sur les mérites et les défauts des procédures, transmis par l'étude de causes et de la jurisprudence, des exercices informatisés, des cours de facilitation animés par des membres de la facultés, des cours magistraux par vidéo-conférence et des séances de travaux dirigés.
2. Le cours de clinique juridique : une série obligatoire de stages en clinique juridique, échelonnée sur les deux années et incluant une session plus une période estivale de deux mois de travaux pratiques, couvrant la plupart des aspects pragmatiques et éthiques de la pratique du droit, ce qui serait accompli en utilisant la simulation, la rédaction juridique spécialisée, une courte expérience de la prise de notes au cours d'une audience et un stage de deux mois au sein de la clinique juridique de la faculté, mise sur pied selon le modèle des centres hospitaliers universitaires.
3. Le cours relatif aux décisions légales : Un cours obligatoire qui est présenté parallèlement à celui des règles et des techniques, trois à quatre heures par semaine consacrées à l'histoire, la jurisprudence, l'économie, la sociologie du droit et à la profession juridique, la psychologie sociale, la théorie sociale et la philosophie politique, tout en étant bien intégré à l'étude doctrinale et pratique et enseigné de façon à ce que chaque étudiant soit exposé à deux « courants » formellement distincts, l'un représentant la tendance politique de gauche concernant l'approche de la jurisprudence et l'autre représentant celle de droite.
4. La troisième année : Une troisième année qui ressemble à ce qui existe présentement, sans conditions formelles et avec une grande flexibilité permettant à la faculté de décider ce qui sera enseigné, mais avec l'ajout de trois options, chacune d'entre elles pouvant prendre un peu du temps ou tout le temps dont dispose l'étudiant : un institut de recherche, du travail d'avant-garde à la clinique et une majeure dans une (ou plusieurs) spécialité de pratique ou un (ou plusieurs) champ d'étude donné. »

## Questions sur les documents de la première partie (Max Weber) :

### Document 1 a) (Hobbes)

Question 1 :

Que pensez-vous de l'alternative proposée par le « philosophe », entre « lire [des livres de Droit] pour les contester » et les lire « pour leur obéir » ? Que vous semble signifier, pour le respect des règles de Droit, ce que suggère le philosophe, à savoir qu'il est moral d'obéir aux livres de Droit et toujours immoral de les contester ? Analysez cet hypothétique devoir au regard de la distinction aristotélicienne, entre une soumission animale et une obéissance proprement humaine.

Question 2 :

Le « philosophe » vous semble-t-il s'inquiéter de l'affirmation que tout ce qui sort de la bouche des pouvoirs est vraiment raisonnable ou équitable, ou plutôt de l'affirmation contraire selon laquelle doit seulement être tenu pour Droit ce qui est raisonnable ou équitable (ou encore qu'il faut interpréter la *common law* et la loi – ici la parole des pouvoirs – afin que ce qu'elles ordonnent soit raisonnable et équitable) ?

Question 3 :

Le « philosophe » avance-t-il un argument au soutien de l'affirmation que « [c]e n'est pas la sagesse mais l'autorité qui fait la loi » ? Ou que « nul ne peut créer une loi sans avoir le pouvoir législatif » ? Ou qu'il existe une différence de nature entre le discours sur le Droit de celles et ceux qui le connaissent (les clercs, les juges, etc.), et le discours sur le Droit de celles et ceux qui détiennent un pouvoir physique (le roi et de manière subsidiaire la noblesse et les Communes en Parlement) ? Que pensez-vous du caractère philosophique ou au contraire dogmatique de ces assertions ?

### Document 1 b) (Strauss)

Question 4 :

Pensez-vous que le choix du « philosophe » hobbesien de comprendre le Droit comme une *création purement humaine et artificielle*, plutôt que comme *l'objet d'une connaissance, d'interprétations et de discours*, ait quelque chose à voir avec le choix de la première vague de la modernité (Machiavel, Hobbes, etc.) de prendre pour point de départ de leur raisonnement politique, l'individu « isolé » agissant « librement » en fonction de « ses » passions, plutôt que l'univers (ou le cosmos) et plus largement le « monde » religieux et moral où l'être humain s'inscrit, ainsi que la culture, l'histoire, l'espace, les sociétés humaines, la nature, où il naît, grandit et vit ?

### Document 1 c) (Pascal)

Question 5 :

Quelle justification Pascal donne-t-il à l'admission de la légitimité d'un pouvoir politique, et donc à l'admission du caractère obligatoire de ses ordres, quelle que soit leur conformité à la Justice ? Cela vous semble-t-il impliquer une conception formelle ou substantielle du caractère obligatoire du Droit ?

Question 6 :

Voyez-vous quelle critique on peut adresser à un tel raisonnement ? En particulier, quelle conception de la Justice est retenue ? Celle-ci vous paraît-elle universalisable, ou plutôt adoptée en raison d'un contexte historique spécifique ? Qu'en concluez-vous sur l'opportunité d'une approche purement formelle de la légitimité politique et de la validité juridique ?

### **Document 1 d) (Spinoza)**

Question 7 :

Décrivez comment le jugement de Spinoza fait le lien entre, d'un côté l'autoritarisme XVII<sup>ème</sup> de Hobbes (qui n'admettait aucune contestation des ordres du souverain par la parole) et de l'autre le libéralisme politique et spécialement la discussion politique dans la sphère privée, typique du XVIII<sup>ème</sup> siècle.

### **Document 2 (Koselleck)**

Question 8 :

Essayez d'expliquer comment, selon Reinhart Koselleck, la subordination de la morale à la politique par un pouvoir politique absolu, et donc sa tolérance politique à l'égard de la discussion morale, s'est retournée contre lui, en permettant à la critique morale de l'absolutisme de grossir, et en pavant la voie à la Révolution Française.

### **Document 3 (Hume)**

Question 9 :

S'il n'est pas possible de déduire qu'un comportement doit être tenu, du constat qu'un fait ou un autre existe réellement, comment expliquer que les juristes ayant affirmé, à la suite de Hobbes, qu'un ordre doit être respecté non parce qu'il est juste ou sage (donc conforme à une norme), mais parce que celui qui le profère est physiquement puissant (donc parce qu'un fait existe), se soient tellement prévalu de ce passage de Hume ? N'est-ce pas paradoxal ?

Question 10 :

Est-ce que les juristes tenant au XX<sup>ème</sup> siècle une position du même type que celle de Hobbes rappelleront les raisons idéologico-politiques de Hobbes, Pascal ou Spinoza de l'adopter ? Serait-ce pour donner une tournure « axiologiquement neutre » à leur position ? Quels avantages et inconvénients voyez-vous à l'adoption d'une telle neutralisation ?

### **Document 4 (Weber)**

Question 11 :

Quelle est la philosophie de l'histoire (ou si vous préférez la compréhension de l'histoire) de Max Weber, et quel rôle attribue-t-il à la science dans ce cadre ? Indiquez à quelles interprétations des différentes phases de l'histoire il paraît faire référence.

Notez comment Max Weber passe de la question du rôle de la science dans l'histoire de la « civilisation occidentale », à la question de « la vocation de la science dans l'ensemble de la vie humaine » et à celle de « sa valeur ». Qu'est-ce que cela vous inspire ?

Question 12 :

Savez-vous d'où vient la distinction entre sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) et sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) ou de la culture (*Kulturwissenschaften*) qui sous-tend manifestement la présentation des sciences par Max Weber ? Que vous inspire, à l'heure du dérèglement climatique et des catastrophes écologiques, la définition des sciences de la nature que retient Max Weber, comme celles qui répondent à la question « que devons-nous faire si nous voulons être techniquement maîtres de la vie ? » ? Quelle généalogie Leo Strauss voit-il dans la dichotomie entre les deux types de sciences (cf. doc. 5 a), pp. 19-20) ?

Question 13 :

Est-ce que la manière dont Max Weber présente les sciences et leur(s) objet(s) vous paraît consister à en retracer le contexte et les modalités d'apparition historique, ou au contraire à en essentialiser les contours et les fins ? Pensez-vous que le choix de cette présentation, soit à mettre en rapport avec son affirmation qu'on sort du domaine de la médecine ou de l'esthétique dès que l'on interroge les frontières ou raisons d'être de ces sciences, donc dès qu'on entre dans la philosophie ?

Question 14 :

Notez comment, comme plus tard Hans Kelsen dans la *Théorie pure du droit*, Max Weber fait parler les sciences. Notez plus spécialement que ce choix rhétorique, là encore comme dans l'ouvrage où Kelsen présente sa théorie du Droit comme « pure », est fait pour naturaliser les limites et fonctions de la disciplines. À lire le texte, ce sont les sciences, et non Max Weber, un savant allemand du début du XX<sup>ème</sup> siècle, socialement situé, s'inscrivant dans une culture scientifique particulière, etc., qui expliquent elles-mêmes ce qui relève ou ne relève pas d'elles.

Question 15 :

Max Weber explique-t-il comment, selon lui, « prendre une position politique pratique » est possible sans analyse des « structures politiques » ou des « doctrines des partis » ? Ou comment il se peut qu'une position politique pratique n'influe pas sur l'analyse de ces structures et de ces doctrines ?

Question 16 :

Pensez-vous que la plupart des « mots qu'on utilise » pour l'« analyse scientifique » de la politique (par exemple pour distinguer diverses formes de démocratie) soient très différents des mots qu'on utilise pour formuler des « appel[s] politique[s] » ? Ou que les « mots qu'on utilise » pour l'« analyse scientifique » de la politique ne soient pas bien souvent employés comme « des glaives pour attaquer des adversaires » ? Ou que l'analyse des « conséquences qui résultent » des différentes formes de démocratie, ne soit pas influencée par les opinions politiques de l'analyste, et symétriquement que l'analyse en question n'influence pas en retour ces opinions politiques ? Savez-vous ce que pense Michel Foucault de cette prétendue distinction étanche entre les champs du savoir et du pouvoir ?

Question 17 :

Essayez de préciser, dans l'argument de Max Weber concernant l'enseignement, le cœur de sa critique ? Vise-t-elle principalement la subjectivité politique inévitable des étudiant-e-s et des enseignant-es dans leurs analyses et leurs discours, ou plutôt leur usage des formes de pouvoir dont ils disposent pour essayer d'imposer leurs vues dans le cadre de l'université ? Interprétez la page

11 du texte de Max Weber, à la lueur de la page 61 du document 5 a) et de la page 176 du document 5 b).

Question 18 :

Pensez-vous que « l'établissement des faits » puisse être réalisé et communiqué sans utiliser le langage et même une langue particulière ? Si cela est impossible, pensez-vous que le discours sur des faits socio-politiques puisse être neutre axiologiquement ? La réponse à ces deux questions est-elle différente, si elle est appliquée à la « constatation des structures intrinsèques des valeurs culturelles » ?

Question 19 :

Max Weber démontre-t-il rationnellement l'irrationalité des questions traditionnelles de la philosophie pratique (« la valeur de la culture », « la manière dont il faudrait agir dans la cité et au sein des groupements politiques », etc.) ou se contente-t-il de dire qu'elles sont l'apanage de prophètes et de démagogues ? Qu'en concluez-vous sur le fondement philosophique ou dogmatique de cette distinction ou de la manière dont elle est appliquée ? Dit autrement, pensez-vous que désigner ce qui relève respectivement des faits et des valeurs ne consiste pas précisément en un jugement sur ce qui a de la valeur et ce qui en est dépourvu, donc...un jugement de valeur ? Pensez-vous cependant que ce jugement de valeur soit nécessairement exempt de toute rationalité ? Que toutes les conceptions de cette distinction se valent, non seulement moralement mais même du point de vue de la vérité ? Mettez en relation l'affirmation de l'évidence d'une différence absolue entre questions de fait et questions de valeur, donc l'évacuation d'une étude approfondie de ce qui les distingue, ou de ce qui relève des unes et des autres, ou de « cas limite », etc. avec le fait plus général que « Weber qui a noirci des milliers de pages en a consacré à peine trente à la discussion de ses positions fondamentales » (document 5 a), p. 69).

Question 20 :

Pensez-vous qu'il y ait un rapport entre les formes de l'enseignement que Max Weber tient pour acquis (« le professeur y a la parole, mais les étudiants sont condamnés au silence »), l'exclusion qu'il souhaite des questions de philosophie pratique dans le cadre de l'université, et l'idée selon laquelle décrire des faits de manière axiologiquement neutre prépare correctement les étudiant-e-s à l'esprit critique ? Pensez-vous, au regard de l'histoire postérieure, que cette manière de voir et de pratiquer l'enseignement ait correctement préparé les jeunes Allemands de l'entre-deux-guerres à l'esprit critique ?

Question 21 :

Pensez-vous qu'il faille distinguer, du point de vue d'un-e enseignant-e, entre présenter son opinion honnêtement mais aussi de la manière la plus réflexive et argumentée possible (c'est-à-dire faisant face aux difficultés constatées et à ce que Max Weber appelle les « faits inconfortables »), et la présenter brutalement comme une évidence simplement constatée (ce que Max Weber décrit comme la « manière la plus déloyale [de prendre position qui] est évidemment celle qui consiste à "laisser parler les faits" ») ? Est-ce que la première démarche ne peut pas fournir un modèle d'esprit critique, tandis que prétendre décrire les faits de manière neutre tout en étant inévitablement orienté-e par ses opinions peut au contraire constituer, pour les étudiant-e-s convaincu-e-s, un modèle de déloyauté ou de fausse conscience, et en même donner aux étudiant-e-s insatisfait-e-s, un sentiment d'impuissance ?

Question 22 :

Pensez-vous qu'il puisse exister quelque chose comme une « science sans présupposition » ? Si oui, quels en seraient les fondements ? Si non, n'est-il pas possible de faire retour sur ces présuppositions et, ou de les modifier et de les transformer en fondements, ou de les écarter ? Dans les deux cas, ces fondements ne doivent-ils pas être dits philosophiques ? Si oui, ne faut-il pas relativiser la distinction moderne entre science et philosophie ? Que pensez-vous, de ce point de vue, de l'opinion wébérienne que la valeur de la science ne peut être démontrée et repose *in fine* uniquement sur la foi, donc que « rechercher la vérité », qu'elle soit agréable ou désagréable, « revêt la même dignité que collectionner les timbres-poste » (doc. 5 a), pp. 74-75) ? N'est-ce pas refuser toute primauté à l'affirmation vraie sur l'affirmation fautive, et au comportement adopté de manière informée et délibérée sur le comportement adopté dogmatiquement, par réflexe, peur ou soumission ?

Question 23 :

Pensez-vous qu'un-e professeur-e de philosophie pratique doive, pour être un-e bon-ne enseignant-e, être un modèle d'être humain ? Pensez-vous cependant que son activité puisse l'amener à s'améliorer et cette amélioration ou l'effort associé puissent constituer un modèle ? Que pensez-vous de la manière dont Max Weber rabat finalement la raison pratique et son entraînement (par la délibération notamment), sur la raison technique qui s'acquiert par imitation (donc par un sage ou un maître qu'on se contente de suivre et de mimer) ?

Question 24 :

Si l'on suit Max Weber dans sa conception de la science comme moyen de faire des prévisions, ou comme moyen d'agir, autrement dit comme moyen d'exercer du pouvoir, est-ce qu'enseigner ne signifie pas transmettre du pouvoir, engendrant ainsi une responsabilité particulière à l'enseignant ? Pensez au cas fameux de l'enseignement des connaissances physiques permettant de fabriquer une bombe atomique, mais aussi, par exemple, de l'enseignement des techniques de manipulation à des publicitaires ou des communicants, ou de l'enseignement d'un discours juridique jargonnel capable d'effrayer des non-juristes ?

Question 25 :

Qu'est-ce que l'historicisme typique de la pensée allemande de cette époque par lequel se termine l'extrait, et que Max Weber présente comme inévitable, vous inspire ? Doit-il être mis en lien avec son rejet de la philosophie pratique, lui aussi caractéristique de l'Allemagne de cette époque (songez que, dans des genres très différents, Martin Heidegger et Ludwig Wittgenstein déclareront peu de temps après que l'éthique est impossible) ? Avec son affirmation que « le conflit entre éthique et politique est insoluble » (doc 5 a), p. 69) ? Est-ce que ce relativisme, l'affirmation de l'impossibilité absolue de connaître les fins et les valeurs et de trancher rationnellement entre elles (doc 5 a), pp. 72-73), ne finit pas nécessairement par rejoindre le culte de la résolution déterminée, ou de la décision suivie jusqu'au bout, quel que soit leur contenu, qui est la caractéristique la plus frappante de la « Révolution conservatrice » (Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, etc.) qui prépara le nazisme ? V. sur ce point, doc 5 a), pp. 51-56, 72. Ce relativisme a-t-il quelque chose à voir avec les idées paraissant être endossées par Max Weber mais également par Ernst Jünger ou Carl Schmitt :

1. que la guerre est réelle, et révélatrice de la vérité politique, tandis que « la paix est une illusion » temporaire, qui trompe plutôt qu'elle n'éclaire la réalité politique fondamentale, et

2. que « la vie humaine est avant tout un conflit auquel on ne peut échapper », tandis que la paix est « incompatible (...) avec la vie authentiquement humaine » (cf. document 5 a), pp. 69-70) ? S'il est effectivement impossible aux personnes humaines de s'entendre sur les valeurs et les fins, le conflit perpétuel peut-il être évité ?

### **Document 5 a) (Strauss)**

#### **p. 45 :**

Question 26 :

Quelle conséquence Strauss tire de la pensée de Max Weber concernant le Droit naturel ?

#### **pp. 47-49 :**

Question 27 :

Selon Leo Strauss, est-ce que Max Weber adhère à l'historicisme ? Admettait-il l'idée de « valeurs intemporelles » ? Leo Strauss vous paraît-il remettre en question la distinction entre les faits et les valeurs ?

Question 28 :

Pensez-vous qu'en décidant de consacrer plusieurs années de sa vie à un livre, ou de consacrer des enseignements à la liberté politique, et en l'abordant sous tel ou tel angle, on ne prenne pas position pour ou contre l'importance de cette question ?

#### **pp. 57-61, 65-66 :**

Question 29 :

Que pense Leo Strauss de la capacité à décrire, de manière honnête et parlante, les comportements humains sans recourir à des jugements de valeur (ou à ce que d'autres pourraient qualifier de tels) ? Max Weber, dans ses travaux, y recourait-ils ?

#### **pp. 61-62 :**

Question 30 :

Que pense Leo Strauss de la capacité à décrire, de manière honnête et parlante, les comportements humains sans prendre pour argent comptant les discours des acteurs/actrices eux-mêmes sur ces comportements ?

Question 31 :

Que concluez-vous des dernières questions en ce qui concerne l'étude du Droit ? Pensez-vous évitable de recourir régulièrement à des jugements de valeur, ou de se départir régulièrement des termes officiels, pour rendre compte de l'activité effective des dirigeants ou des juges, des décisions qu'ils imposent, et finalement pour dire le Droit ?

#### **pp. 63-66 :**

Question 32 :

Qu'est-ce que les réflexions de Leo Strauss vous inspirent concernant la manière courante dont les historiens du Droit occidentaux et comparatistes occidentaux usent d'une conception de Droit issue de la modernité occidentale pour classer époques et les civilisations, en estimant que certaines connaissent le Droit tandis que d'autres ne le connaissent pas ? Est-ce que la compréhension « objective » ou « scientifique » d'une époque et d'une société n'exige pas de commencer à essayer de la comprendre « telle qu'elle se comprend elle-même » ? Est-ce qu'il n'est pas aussi souvent

utile à un-e enseignant-e d'essayer de rendre compte de la manière dont un législateur (même composite) envisageait son texte de loi, ou dont un tribunal (même composite) comprend sa propre décision ?

**p. 68 :**

Question 33 :

Que pensez-vous de l'opinion de Leo Strauss selon laquelle ce que Max Weber veut dire à propos des sciences sociales et des jugements de valeur, c'est que l'objet des sciences sociales est nécessairement dicté par des jugements de valeur – qui sont propres à celui qui les émet mais permettent d'expliquer l'importance subjective qu'il accorde à cet objet, et le sens objectif qu'il y a à s'attarder à l'étudier – mais que l'analyse de cet objet peut être ensuite dépourvue de jugement de valeur ?

Question 34 :

Pensez-vous que Leo Strauss estime que Max Weber a effectivement prouvé que la raison humaine est impuissante à résoudre « le conflit entre les valeurs essentielles » (ce qui est distinct de leur résolution effective dans une société politique) ?

**p. 71 :**

Question 35 :

Que pensez-vous du jugement de valeur négatif porté par Max Weber sur « le juste milieu » par opposition aux « idéologies d'extrême droite et d'extrême gauche » ? Comment l'articule-t-il à sa position générale, censée être celle de la neutralité axiologique, et valorisant en réalité les positions claires et tranchées, donc la résolution ou la décision assumée jusqu'au bout quel que soit son contenu, comme seul critère rationnel d'une attitude éthique ?

**Document 5 b) (Lasch)**

**p. 176 :**

Question 36 :

Dans quelle vision téléologique de l'histoire les préconisations de Max Weber concernant l'enseignement universitaire prennent-elles place ? Par qui cette vision téléologique de l'histoire était-elle partagée ?

Question 37 :

Quelle distinction fait Christopher Lasch concernant le souci d'honnêteté intellectuelle dont les enseignant-e-s doivent, selon lui, faire preuve ? Essayez de l'appliquer pour l'enseignement du Droit : quels sont les écueils que, selon vous, l'enseignant-e-chercheur-euse doit à éviter et ce qui doit lui servir de guide ?

Question 38 :

Selon Christopher Lasch interprétant Max Weber, quelle fonction politique l'université doit-elle se garder de jouer ? Pouvez-vous également essayer de savoir quelle fonction elle doit remplir, selon Weber ? Selon Lasch ?

**pp. 177-178 :**

Question 39 :

Quelle est, selon Christopher Lasch, la position exacte de Max Weber sur l'usage de la violence en politique ? Est-ce que cette position comprend une évaluation ? Qu'en concluez-vous sur l'idéal de neutralité axiologique de Max Weber ? Est-il assimilable à « la pure intégrité intellectuelle » qu'il évoque également ?

Question 40 :

Selon Christopher Lasch, quelles sont les caractéristiques de la politique qui mène Max Weber à se méfier des « prophéties académiques » sur celle-ci ? Ces caractéristiques peuvent-elles être constatées ou consistent-elles en des évaluations ?

### Questions relatives au texte de Duncan Kennedy :

- 1) Au regard des extraits du document 1, essayez de dégager ce qu'est « la véritable nature du droit » selon D. Kennedy. A quels courants de pensées économiques et sociologiques cette conception du droit se rapporte-t-elle ? Si l'on admet que nombre d'énoncés positivement normatifs transcrivent des compromis faisant suite à de revendications diverses et souvent contradictoires de personnes privées et publiques, est-il possible que le terme de « domination » choisi par ces théories désigne quelque chose qui est en pratique plus ambivalent qu'une pure et simple domination ? Ce « terrain » de discussion et de prise de décision, plus souple et plus ambivalent qu'une simple domination de fait, et aussi plus prévisible qu'elle, est-elle susceptible d'en être plutôt une atténuation ? Si oui, à quelles conditions ?
- 2)
  - a) Dans l'exemple pris par D. Kennedy concernant la possibilité de contester la compétence du juge d'appel, pensez-vous que les arguments avancés par le professeur soient véritablement sans lien avec la justice ? Qu'est-ce que D. Kennedy appelle « justice » et qu'appelle-t-il « efficacité » ? Ne s'agit-il pas de la défense d'une valeur juridique particulière, opposée par D. Kennedy à une autre valeur juridique également indispensable à la justice ? Qu'en concluez-vous aussi quant à la place qu'il accorde aux intérêts à court terme des individus et aux intérêts collectifs à long terme ? Rapprochez cette position de ce que disait R. Dworkin à propos de l'objection de conscience et de la cohésion sociale (dans la première fiche), puis comparez ces positions avec ce que D. Kennedy dit plus bas du « système des droits ». La tension repérable ici vous paraît-elle renvoyer à une tension interne à un mouvement politique ? Peut-elle avoir un lien avec l'usage ambigu du terme « libéral » par D. Kennedy ? Qu'en concluez-vous quant à l'orientation idéologique que D. Kennedy veut donner à l'enseignement du droit ? Qu'est-ce qui est finalement absent de sa « proposition utopique », et quels sont les avantages, mais aussi les inconvénients de ce qui a été délibérément supprimé ?
  - b) Que pouvez-vous tirer des remarques de D. Kennedy sur la manière dont l'affaire a été présentée, en ce qui concerne la définition du droit qu'il retient ? En particulier, D. Kennedy ne désigne-t-il pas au fond par le mot « droit », deux choses différentes : un droit défini en termes marxistes, consistant en une structure tournée par nature vers la domination, et un droit consistant en un jeu de concepts et d'énoncés, par nature utilisable dans n'importe quel sens, y compris en vue de lutter contre les structures de domination ?
  - c) N'y a-t-il pas une (bonne) raison de présumer que « [d]errière toute décision judiciaire qui apparaît injuste ou incompréhensible, il est fort probable qu'il y ait une explication très rationnelle » ? Expliquer rationnellement une décision signifie-t-il nécessairement la justifier, et si tel n'est pas le cas, à quelles conditions une explication ne justifie pas une décision ?
- 3) Quel acteur juridique sert de point de référence constant à D. Kennedy pour déterminer ce qui doit être enseigné à la faculté et ce qui ne doit pas l'être ? Que suggère-t-il à propos des juges ?
- 4)
  - a) Est-il possible d'enseigner le fonctionnement d'une branche du droit ou le contenu d'une jurisprudence sans expliquer les raisons qui ont mené à son établissement, ou sans

indiquer le raisonnement généralement avancé pour justifier les règles formulées, leur maintien ou leur réinterprétation ? En conséquence, est-il possible d'enseigner le fonctionnement d'une branche du droit ou le contenu d'une jurisprudence sans exprimer, par la manière même dont les raisons et raisonnements à leur soutien seront présentés et formulés par nous, notre position sur la rationalité de ces règles et décisions ? L'ignorance ou la négation de cette impossibilité pratique vous paraît-elle la prémisse des théories du droit qui soutiennent que certains enseignants-chercheurs peuvent « décrire » un corps de règles ou une jurisprudence de manière neutre ? Et partant, n'est-elle pas la base de la hiérarchie faite par ces enseignants-chercheurs entre un enseignement qui ne serait que « dogmatique », tandis qu'un autre serait « scientifique » ?

- b) D. Kennedy propose-t-il un enseignement moins idéologique du droit, ou un enseignement façonné au regard d'une autre idéologie que celle qui, selon lui, imprègne le droit américain ?