

## ÉMOTION, IDENTITÉ, JUGEMENT\*

PAR

Noëlle BURGI-GOLUB

*Chargé de recherche au CNRS  
Centre de recherches politiques de la Sorbonne*

Jusqu'où la sociologie et la science politique peuvent-elles s'ouvrir aux émotions que mobilisent les êtres humains lorsqu'individuellement ou collectivement ils investissent leurs identités de valeurs qui les aident à se (re)définir ? Il n'y a pas de réponse facile, et sans doute aucune réponse définitive à la place qu'il convient de donner aux émotions dans la construction d'une problématique sociologique et politique rigoureuse. Les approches classiques semblaient avoir trouvé une solution satisfaisante dans la distinction entre jugements de faits et jugements de valeurs : si les questions posées à la réalité étaient nécessairement marquées par la subjectivité du chercheur, la rigueur scientifique supposait que celui-ci se détache ensuite de l'objet de son étude, qu'il construise des catégories objectives, repère des régularités et établisse des chaînes de causalités lui permettant le moment venu de dire ce qui *est* (d'émettre un jugement sur les faits) sans céder à la tentation de dire ce qui *doit être* (d'émettre un jugement de valeur).

Ce procès d'objectivation emprunté à la méthodologie des *sciences de la nature* est efficace dans des contextes restreints mais se révèle insuffisant lorsqu'il s'agit de décoder, d'interpréter et de comprendre des dynamiques sociales transgressant les normes et les cadres institués. Où se situent les limites de l'objectivité quand les repères institutionnels et symboliques du vécu semblent se dérober devant les forces irrésistibles du changement ?

---

\*Cet article reprend et prolonge une réflexion amorcée par l'auteur dans "Emotion as a Dimension of Ethical and Moral Motivation", *Innovation*, Vol. 10, n° 4, 1997, pp. 433-444.

Quand la recomposition de l' "ordre mondial", les guerres civiles, la prétendue toute-puissance des marchés financiers, la réouverture des plaies sociales que sont la pauvreté ou le chômage de masse alimentent le sentiment d'une perte de sens et ravivent des questionnements identitaires multiformes ? Les conjonctures historiques troubles ont entre autres pour caractéristique de *mettre en mouvement* des imaginaires sociaux en quête de significations et de repères nouveaux. En cela elles sont révélatrices de la dimension réflexive et proprement humaine de la vie sociale, du fait que les êtres ne sont pas de simples forces de la nature ou de simples instruments, mais qu'ils sont capables d'apprécier leurs actions et de s'apprécier eux-mêmes comme en étant les auteurs. Elles mettent au jour la fragilité des frontières convenues séparant objectivité et subjectivité, description et signification, faits et valeurs, imaginaire et réalité.

Pour les *sciences de la culture*, cela pose le problème épineux de savoir quelle signification attribuer aux constructions imaginaires au moyen desquelles les hommes se (re)définissent, se reconnaissent ou se combattent les uns les autres. Autrement dit, selon quels critères est-il possible de faire la part entre l'imaginaire et la réalité ? Ce problème n'a rien de nouveau, mais il redevient aigu à une époque marquée par la résurgence des nationalismes, des régionalismes, des fondamentalismes, ou d'autres phénomènes de ce type. On sait depuis longtemps que les systèmes symboliques contribuent à définir la réalité sociale et que l'imbrication entre imaginaire et réalité expose constamment les sciences humaines au danger de tenir un fait pour une valeur et inversement. Les paradigmes sociologiques établis, tel celui de l'action rationnelle, n'ignorent pas ce danger. Mais autant les outils méthodologiques qu'ils proposent pour évaluer la réalité sociale sans tomber dans le piège des jugements de valeur peuvent paraître suffisants pour l'étude de sociétés ou de conjonctures relativement stables, autant ils se révèlent incomplets dans les périodes de profonde remise en question des institutions et des valeurs. Ainsi par exemple, en quoi le prisme de la rationalité, même limitée, éclaire-t-il aujourd'hui les quêtes identitaires multiformes dont l'Europe et d'autres régions du monde sont le théâtre ? La réponse, nous le verrons, est décevante. C'est pourquoi dans de telles circonstances les observateurs recourent volontiers à la notion de "crise" ou à des concepts dont le niveau d'abstraction ne permet pas de se prononcer sur "*leur référent c'est-à-dire leur contrepartie concrète dans le domaine des choses 'réelles'*"<sup>1</sup>.

Pour interpréter la mise en mouvement de l'imaginaire réinvestissant ou inventant des mythes, des valeurs et des croyances afin de redonner un sens à une réalité qui semble en avoir été dépourvue, les sciences sociales doivent s'ouvrir de façon décisive à la dimension humaine de la vie sociale. C'est la raison pour laquelle l'émotion ne peut plus être bannie de leurs recherches.

1. Maréchal (J.-P.), *Le rationnel et le raisonnable. L'économie, l'emploi et l'environnement*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1997, p. 104.

Après tout, l'objet de leurs investigations étant l'agir humain, comment ne pas tenir compte de cette donnée centrale de la vie mentale qui met les êtres *en mouvement* ? L'é-motion est en effet le souffle de la vie exprimée en pensée. Elle est l'activité de l'esprit qui sous-tend la pensée rationnelle et donne aux idées leur mobilité et leur puissance (y compris négative). Ainsi comprise, elle est consubstantielle et non distincte de la pensée dite rationnelle qui, lorsqu'elle est livrée à elle-même, s'apparente à un univers newtonien sans évolution et sans surprise<sup>2</sup>.

Considérer *positivement* l'émotion comme une dimension centrale de l'identité et de l'action humaines suppose que l'on cesse de la confondre avec ses modes d'expression ou avec une idée de vulnérabilité *momentanée*<sup>3</sup>. Dans cette perspective, je propose de distinguer l'émotion (au singulier) des émotions (au pluriel). Les secondes renvoient aux sentiments et aux passions. Seule la première, considérée ici comme l'une des sources originelles du jugement moral, est susceptible de nous intéresser. Dans un contexte marqué par toutes sortes de revendications identitaires, où il est devenu extrêmement difficile de distinguer entre faits et valeurs, l'émotion pourrait contribuer — c'est mon hypothèse centrale — à la production d'un jugement politique stable et équitable. Avant d'approfondir cette hypothèse, je tenterai rapidement de déterminer la place qu'il convient d'attribuer dans une construction sociologique rigoureuse à la dimension réflexive de la vie humaine en société. Celle-ci inclut l'une des projections imaginaires les plus fréquentes qui structure aujourd'hui l'emballement des "*processus générateurs d'altérité*"<sup>4</sup> : l'utopie du paradis perdu. Si cette dimension s'avère fondamentale au point qu'elle ne saurait être écartée de l'analyse sous un prétexte quelconque (son caractère régressif, par exemple), se pose alors le problème de savoir selon quels critères le jugement peut naviguer entre imaginaire et réalité sans basculer dans l'arbitraire, c'est-à-dire sans perdre le minimum d'objectivité qui lui est nécessaire pour rester équitable. J'apporterai à cette question un début de réponse en examinant la relation entre émotion, jugement et responsabilité politique.

2. Voir, par exemple, l'ouvrage de Damasio (A.), *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, Avon Books, 1994 (traduit chez Odile Jacob sous le titre *L'erreur de Descartes*).

3. Comme si la vulnérabilité de l'être humain n'existait pas en dehors de ses manifestations momentanées !

4. L'expression est de Marc Augé. En Europe, écrit-il, "*le sens des autres à la fois se perd et s'exacerbe. Il se perd, pour autant que l'aptitude à tolérer la différence disparaît. Mais cette intolérance elle-même crée, invente, structure de l'altérité: les nationalismes, les régionalismes, les fondamentalismes, les entreprises de 'purification ethnique' relèvent moins d'une crise d'identité que d'un emballement des processus générateurs d'altérité. Comme s'ils étaient à la recherche d'un niveau pertinent d'identité (qu'ils substantialisent indûment), un certain nombre de groupements humains ne cessent de sécréter de l'altérité, de fabriquer de l'autre et par là même de se décomposer, comme si, à l'inverse de la différenciation cellulaire, cette incessante différenciation sociale était porteuse de mort.*" Voir Augé (M.), *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994.

### LES PARADIS PERDUS

L'identité surgit comme un problème quand "le temps du monde fini commence", quand l'habitude et les autres repères du vécu semblent se dérober devant la béance des questions posées par l'inconnu, l'imprévu, l'incommensurable. Ne plus savoir prévoir, ne plus très bien comprendre la signification de sa vie, ne plus s'y retrouver : voilà le moment où *l'identité blessée*<sup>5</sup> remonte à la surface pour s'emparer de certitudes souvent imaginées et les offrir en remède à son intégrité.

Notre époque connaît bien, connaît trop ces occurrences<sup>6</sup>. Après l'effondrement des régimes communistes, on a vu, par exemple, les sociétés est-européennes se lancer dans une quête éperdue de leur "être", de leur identité déchirée par l'extinction d'un univers. violemment coupées de leur passé, livrées sans défense aux ravages de l'ordre économique mondial, sans prise sérieuse sur l'avenir, elles sont allées puiser dans la reconstruction de leur histoire, dans l'invention de traditions, de symboles et de héros les éléments d'une redéfinition de soi magnifiée par des mythes<sup>7</sup>.

Par sa soudaineté et sa brutalité, l'expérience récente de l'Europe centrale et orientale est exemplaire. Mais on la retrouve ailleurs, avec plus ou moins d'intensité. Plongé dans la récession, pour ne pas dire la déflation, le reste du continent, sans parler d'autres parties du monde, connaît aussi l'angoisse des lendemains hypothéqués, de lendemains sans perspective qui "*ferment la vie des gens*"<sup>8</sup>. Dans la majeure partie de l'Europe, l'avenir n'est plus ce qu'il était et les hommes se comportent comme s'ils n'en avaient plus. Ils cherchent à conserver plutôt qu'à construire. De l'avidité des rentiers<sup>9</sup> à la xénophobie ou aux appels pour une "France aux Français", en passant par les commémorations ou la célébration du patrimoine, les exemples abondent. Il ne faut pas s'en étonner. A des degrés divers, la crispation sur les "acquis", la quête de la pureté, la nostalgie du paradis perdu font partie du répertoire des identités blessées<sup>10</sup>. Quand le passé semble révolu et le futur sans prise, ils répondent à une demande de sens. Ils aident à rétablir le lien entre le passé et l'avenir. Ils *remettent en intrigue* l'unité brisée d'une vie, d'une société. Ils fabriquent des utopies.

Ainsi, l'utopie, comme l'idéologie d'ailleurs, font partie intimement de notre identité individuelle et sociale, n'en déplaise aux prophètes pressés d'en

5. Allusion à l'ouvrage de Pollak (M.), *Une identité blessée*, Paris, Métailié, 1993.

6. Voir, par exemple, CURAPP, *L'identité politique*, Paris, P.U.F., 1994.

7. Zawadzki (P.), "La Pologne partagée entre l'«être» et le «faire»", in Burgi (N.) (dir.), *Fractures de l'État-nation*, Paris, Kimé (2e éd.), pp. 52-64. Voir aussi, par exemple, Brossat (A.), Potel (J.-Y.), "L'Est : les mythes et les restes", *Communications*, 55, Paris, Seuil, 1992 et Brossat (A.), Combe (S.), Potel (J.-Y.), Szurek (J.-C.) (dir.), *A l'Est la mémoire retrouvée*, Paris, La Découverte, 1990.

8. Expression d'une femme de mineur pendant la grève de 1984-1985 en Grande-Bretagne.

9. Fitoussi (J.-P.), *Le débat interdit. Monnaie, Europe, Pawreté*, Paris, Arléa 1995.

10. Burgi (N.) (dir.), *Fractures de l'État-nation*, Paris, Kimé, 1994.

proclamer la “fin”. Elles ne sont au fond que des *modèles narratifs* parmi d’autres. Elles servent à explorer le réel, à lui donner une cohérence, notamment dans les périodes difficiles ou en cas d’événements imprévus. En effet, tout événement, rencontre ou accident susceptibles de modifier le cours et la signification donnée à l’existence, appelle les ressources de l’imagination narrative afin de reconstituer la trame d’une vie, de transformer rétroactivement l’événement en intrigue, le hasard en destin, la contingence en nécessité de l’histoire d’une vie. Aussi ne s’étonnera-t-on guère si, à l’heure de la “fin” des utopies — l’effondrement des régimes communistes, entre autres —, la peur de l’inconnu a provoqué sous des formes diverses et multiples un retour vers la grande utopie : “*il était une fois un âge d’or*”<sup>11</sup>. Qu’on y adhère ou qu’on la déplore, cette utopie-là fait partie intégrante de la vie sociale.

On objectera que la réaction de repli sur un lointain passé idéalisé représente sans contestation possible une manière de se couper de la réalité en s’adonnant à une espèce de rêve social qui évite la confrontation avec les difficultés réelles de la société. C’est en effet incontestable. Mais cela ne suffit pas pour faire des modèles narratifs — celui-ci ou d’autres — des corps extérieurs, étrangers à la réalité sociale. Car des individus nombreux et des groupes tout aussi nombreux n’en continuent pas moins de s’y référer pour interpréter la réalité, s’y trouver une place et l’affronter<sup>12</sup>. Ils “*se rapportent à leurs propres vies et à la réalité sociale sur un mode qui n’est pas seulement celui de la participation sans distance, mais précisément sur celui de la non-congruence*”<sup>13</sup>, de la déviance, de la distorsion par rapport à la réalité.

C’est dire que l’identité comporte une part de créativité<sup>14</sup>, qu’elle ne se définit pas comme une *essence*. En reprenant une distinction féconde proposée par Ricoeur<sup>15</sup>, disons qu’elle ne se réduit pas à la *mêmeté*, c’est-à-dire aux traits relativement stables qu’elle doit à son enracinement dans le corps, dans le caractère et dans la culture<sup>16</sup>. L’identité est aussi *ipséité*, réinvention permanente de soi dans la relation à autrui et au monde car elle est toujours à la

11. Berlin (I.), *The Crooked Timber of Humanity*, Londres, John Murray, 1990.

12. En France, le Front National l’a bien compris, qui a exploité à son profit le thème de la pureté d’un âge d’or.

13. Ricoeur (P.), *L’idéologie et l’utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 19.

14. Étant entendu que cette inventivité peut être régressive (nostalgie du passé), mais aussi exploratoire, ouverte sur le futur et les possibles.

15. Ricoeur (P.), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Coll. Points Essais, 1990.

16. Et que la sociologie classique a bien mis en valeur quand elle a fait de l’intériorisation de la culture le trait distinctif de l’identité sociale. Ainsi par exemple, chacun à sa manière, Durkheim et Weber avaient justement souligné que l’intériorisation des normes, des valeurs ou de visions typiques du monde garantissait la stabilité d’un groupe ou d’une collectivité, c’est-à-dire, notamment, la régularité et la prévisibilité des comportements. En somme, l’identité, selon eux, se ramenait à ce processus d’intériorisation qui lui donnait son unité et sa cohérence implicites. Projetée de l’intérieur vers l’extérieur, la culture était supposée causer, motiver, expliquer le comportement. Pour une bonne critique de cette approche, voir Swidler (A.), “Cultural Power and Social Movements”, in Johnston (H.), Klandermans (B.) (dir.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, pp. 25-40.

merci d'un événement susceptible de mettre en péril sa cohérence, de la déstabiliser. La tension provoquée par l'événement l'oblige à se déplier, à mesurer l'écart entre ses composantes les plus stables et les plus dynamiques et à se mettre en mouvement afin de reconstituer son unité, d'intégrer la blessure ou la trace laissées par l'imprévu. De là l'importance du récit (ou des modèles narratifs) dans la constitution du soi : le récit contribue à donner à l'identité sa cohérence, car les histoires de vie ne sont rendues intelligibles que lorsque leur sont appliqués des modèles narratifs, des intrigues.

La finalité des sciences humaines n'est donc pas, comme on le croit malheureusement trop souvent encore, de départager l'imaginaire et la réalité pour ne tenir compte que de la seconde, mais de tenter de comprendre quelles réalités sociales naissent de leur rencontre. La réalité contemporaine ne saurait se réduire aux "contraintes", à la "crise" économique ou à la "mondialisation". Ces facteurs dits objectifs comportent eux-mêmes une part d'imaginaire, car ils sont mis en intrigue à travers des récits qui seuls les rendent intelligibles<sup>17</sup>. Mais comment tenir compte à la fois de l'imaginaire et de la réalité sans succomber à la tentation de rêver sa vie plutôt que de construire son rêve ? C'est toute la difficulté et l'enjeu de la "crise" identitaire.

### DES ÉMOTIONS SCIENTIFIQUES ?

La dimension narrative de l'identité donne raison à la sociologie quand elle considère les individus comme des acteurs déployant de savants calculs et des trésors d'inventivité pour se mettre en scène dans la vie quotidienne<sup>18</sup>. Mais ils se définissent aussi comme des "hommes agissant et souffrant". En empruntant l'idée d'*identité blessée* pour désigner l'espace d'incommensurabilité qui s'ouvre quand la réalité cesse d'être immédiatement intelligible ou reconnaissable pour un groupe ou une personne, je n'appliquais pas seulement une image poétique à une réalité qui dans ses manifestations l'est souvent bien moins. Je voulais attirer l'attention sur le moment où les êtres sont confrontés à leur vulnérabilité, à leur incomplétude et à leur corporéité, sur le moment où le souffle de la vie proprement humaine se met en mouvement. Je voulais attirer l'attention sur l'émotion.

L'émotion représente le lieu de passage entre l'imprévu et l'identité narrative. Elle se situe au point de rencontre entre l'événement déstabilisateur et un récit réparateur qu'elle laisse jaillir dans le désordre des apparences. L'émotion n'est pas, par principe, l'ennemie de la raison. Elle en est le souffle.

---

17. Voir, par exemple, Latouche (S.), "La construction de l'imaginaire économique", in *Vie et Sciences Économiques*, 140-141, janvier-juin 1994, cité par Maréchal (J.-P.), *Le rationnel et le raisonnable*, op. cit., p. 104. Pour un autre exemple savoureux, voir aussi, dans ce dernier ouvrage, les pp. 145-146.

18. Allusion à Coffman (E.), *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973.

En tant qu'objet de recherche, elle représente de ce point de vue un outil indispensable à la compréhension d'un monde en pleine transformation. Pourtant, les sciences sociales se sont presque toujours montrées rétives face à elle. Elles l'ont souvent confondue avec les sentiments ou les passions et l'ont opposée à la sagesse et à la raison. Elles en ont fait une notion polysémique définie et classée en fonction des innombrables manifestations auxquelles elle semblait être réduite. C'est pourquoi l'émotion renvoie presque toujours dans les analyses qui lui sont consacrées à l'idée de momentanéité, de réaction affective provoquée par un événement extérieur.

Il y a à cette approche souvent dénigrante une raison majeure et sérieuse. L'émotion trahit la fragilité de la vie humaine, elle laisse justement entrevoir "l'homme agissant et souffrant". Aussi la question de fond, extrêmement importante, soulevée par l'émotion consiste à savoir si la vulnérabilité des hommes est compatible avec la stabilité requise pour un jugement éthique et politique ? A défaut d'y apporter une réponse satisfaisante, la philosophie occidentale classique a eu au moins le mérite de la poser<sup>19</sup>. Mais les autres sciences humaines ne semblent pas pour l'essentiel l'avoir reprise à leur compte. Négligeant la dimension éthique, elles se sont plutôt concentrées sur le problème de la compatibilité entre rationalité et émotions. Et dans cette perspective, elles ont ouvert deux grandes pistes de recherche.

La première a été proposée par les anthropologues. A la suite de Mauss, les chercheurs ont montré que les émotions faisaient partie des codes sémiotiques régissant la vie en commun : tantôt elles sont socialement reconnues, sinon obligatoires, tantôt elles sont frappées d'interdit. On trouvera notamment dans les travaux de Clifford Geertz maints exemples illustrant ce phénomène. Ainsi de ce passage décrivant le sens qu'ont les Javanais de ce qu'est une personne :

*"C'est seulement quand on a pu voir, comme je l'ai fait moi-même, un jeune homme dont la femme était morte soudainement et de façon inexplicable — une femme qu'il avait en fait élevée depuis l'enfance et qui avait été le centre de sa vie — saluer chacun en lui présentant avec un sourire des excuses formelles pour l'absence de sa femme et tenter, grâce à des techniques mystiques, d'aplanir, comme il le dit lui-même, les monts et les vallées de son émotion pour en faire une plaine régulière et plate ('C'est ce que l'on doit faire, m'a-t-il dit, être lisse à l'intérieur et à l'extérieur'), que l'on peut sérieusement en venir à envisager [...] la possibilité d'une telle conception de soi [selfhood] et sa force particulière, aussi inaccessible soit-elle"*<sup>20</sup>.

19. Voir sur ce point les travaux très éclairants de Nussbaum (M.), notamment "Les émotions comme jugements de valeur", in *Raisons pratiques*, n° 6, 1995, pp. 19-32.

20. Geertz (C.), *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, p. 61.

L'émotion est ici bridée par les cadres sociaux qui n'en reconnaissent pas l'expression publique. Ou encore, en reprenant les catégories définissant l'identité, on dira que l'émotion renvoie plutôt aux codes sémiotiques offrant au pôle de l'identité-mémeté des critères d'identification stables. On admettra sans mal que la stabilité du jugement moral et politique repose sur l'institutionnalisation des systèmes symboliques, et donc sur une certaine codification des émotions. Mais cette approche ethnologique, si elle réhabilite l'étude des émotions en les considérant comme une donnée permanente de la vie sociale, demande à être poussée plus loin. Car on se trouve en présence d'une hypothèse où l'on cherche justement à contenir les effets potentiellement déstabilisateurs des émotions exprimées publiquement. Quoique fondamentale pour la compréhension d'autrui, cette perspective ne permet pas facilement de saisir la relation entre l'émotion et l'identité dynamique.

Une deuxième grande piste de recherche a été ouverte par des approches quelquefois appelées cognitivistes. Essayant de donner corps à l'intuition fondamentale selon laquelle "si l'émotion n'est pas là, le jugement n'y est pas complètement non plus"<sup>21</sup>, elles ont été plus directement préoccupées par la question de la compatibilité entre rationalité et émotions. Elles ont proposé de considérer les émotions comme des actions, comme des jugements de valeur ou tout au moins comme des jugements prenant leur source dans un répertoire de valeurs, de "scénarios" ou de modèles narratifs. On pressent la difficulté : selon quels critères les jugements, les émotions, les valeurs ou les scénarios se différencient-ils<sup>22</sup> ? La remarque vaut même pour un Ronald De Souza qui refuse pourtant "d'assimiler l'émotion à de purs jugements ou à des désirs [...]." Les émotions, explique-t-il, sont associées à des "scénarios paradigmatiques [paradigm scenarios] puisés d'abord dans l'expérience quotidienne de l'enfance et que viennent ultérieurement renforcer les histoires et contes de fées avant que l'art et la littérature ne les raffinent et les élargissent"<sup>23</sup>. Les émotions auraient selon lui une rationalité "minimale". Il n'y aurait donc pas de différence entre l'identité narrative et l'émotion.

S'il n'y a aucune différence entre émotion et identité narrative, si l'émotion est un modèle narratif (que ce modèle soit produit par un jugement évaluatif comme le soutient Herman Parret<sup>24</sup> ou, selon l'interprétation proposée par De Souza, qu'il fasse partie d'un répertoire de scénarios susceptible de s'enrichir et d'évoluer dans le cours d'une vie), alors, malgré sa rationalité minimale, l'émotion ne sera d'aucun secours pour le jugement éthique et politique. En effet, dans cette hypothèse, l'émotion se trouve encore et toujours frappée d'incertitude. Elle reste fondamentalement instable car il y a autant

21. Nussbaum (M.), *op. cit.*

22. Pour une illustration de cette difficulté, voir par exemple Parret (H.), *Les passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1989, pp. 142-3.

23. De Souza (R.), "The Rationality of Emotions, in Rorty (A.-O.) (dir.), *Explaining Emotions*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1980, pp. 127-151.

24. Parret (H.), *Les passions...*, *op. cit.*

d'émotions que de modèles narratifs et rien ne permet de savoir comment établir des hiérarchies entre plusieurs scénarios mobilisables. Chaque scénario paradigmatique — ou, en extrapolant, chaque ensemble de réformes possibles et de solutions imaginables à une crise — sont considérés comme des hypothèses également et logiquement valables. Aucun critère ne nous est donné pour nous prononcer déontologiquement ou politiquement sur la pertinence pratique d'un modèle particulier, aucun outil n'est proposé pour affronter l'infinie variété de points de vue des univers relativistes.

Les approches centrées sur la préoccupation de la rationalité des émotions risquent ainsi d'aboutir au contraire de l'effet recherché. Leur objectif consiste clairement à réhabiliter l'émotion en tant qu'objet de recherche, mais elles n'y parviennent que de façon limitée. Le problème est qu'ici la rationalité attribuée aux émotions — rationalité dite, selon les auteurs, "minimale", "évaluative" ou "extérieure" — n'a de sens qu'au regard d'un principe épistémologique abstrait qui ne donne guère prise sur le réel. C'est le principe de la neutralité axiologique du chercheur : tout scénario mérite considération, tout scénario présente une certaine rationalité du point de vue des acteurs qui le produisent ou s'y réfèrent, et chargent ainsi de signification leur vie et leur action, mais il n'appartient pas au chercheur de se prononcer sur la valeur de tel ou tel scénario. Le chercheur se limite à dire ce qui est et ne va pas jusqu'à se prononcer sur ce qui doit être.

On retrouve ici la fameuse frontière érigée entre jugements de fait et jugements de valeur ainsi que les difficultés qu'elle soulève, en particulier le pré-supposé selon lequel il n'y aurait pas de connexion logique entre les deux types de jugement. Or, comme l'a par exemple montré Philipa Foot dans "Moral Arguments" et ailleurs, ce postulat ne résiste pas à une investigation sérieuse. Elle explique au contraire qu'il existe des relations objectives entre les faits et les valeurs, "*car des jugements évaluatifs sont tirés de présupposés descriptifs ou factuels qui par ailleurs peuvent servir de base empirique à des conclusions évaluatives*"<sup>25</sup>. Faute de reconnaître ces relations objectives entre faits et valeurs, on s'expose au danger de les prendre les uns pour les autres.

Cette difficulté n'est pas seulement d'ordre théorique, elle est aussi d'ordre pratique. On pourrait en donner maints exemples, tant il est vrai que nous touchons ici au cœur du problème dit identitaire qui se pose aux sociétés occidentales. En France, par exemple, la quête d'une identité perdue trouve un tel écho dans la société que les responsables politiques se croient *forcés* d'y répondre comme s'il s'agissait d'une réalité objective. De là les multiples initiatives tendant, par exemple, à promouvoir la formation et l'expression d'*identités de proximité*. En Picardie, région du nord de la France à cheval sur plusieurs aires historico-culturelles, dont l'unité résulte d'un découpage

25. Foot (P.), "Virtues and Vices and Other Essays" in *Moral Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 96-109.

administratif décidé au milieu des années 1950, les responsables politiques régionaux ont cru devoir répondre aux demandes de sens de leurs administrés en lançant, au début des années 1990, une vaste enquête sur la mémoire et l'identité picardes, allant ensuite jusqu'à créer une "Direction de l'identité régionale". Or, aussi bien intentionnées soient-elles, les solutions ainsi proposées au problème des identités individuelles et collectives, non seulement confortent les images de nostalgie du passé, mais encore sont condamnées à échouer parce qu'elles confondent les dimensions imaginative et descriptive de l'identité au point de les prendre l'une pour l'autre<sup>26</sup>. Dans une région comme la Picardie où les jeunes, nombreux, souffrent comme ailleurs de l'absence de perspectives de vie en raison du chômage de masse, on se demande ce que les responsables politiques attendent du "*supplément d'âme*"<sup>27</sup> que pourrait conférer à leurs administrés l'invention d'une mémoire du passé. Si la quête identitaire des Picards (ou celle d'autres groupes également à la recherche de significations) présente incontestablement une "rationalité minimale", ce dernier modèle ne nous prémunit pas contre le danger de prendre des jugements de valeur pour des jugements de fait.

On se retrouve ainsi en présence d'une difficulté déjà rencontrée. Dans un univers où l'imaginaire et la réalité dite objective sont imbriqués, existe-t-il une *commune mesure*, au sens aristotélicien du terme, à partir de laquelle il serait possible de proposer une interprétation sociologique et politique qui, à défaut d'obéir strictement aux impératifs de la neutralité axiologique, n'en serait pas moins rigoureuse ? Dans le débat sur les identités, l'enjeu d'une réflexion sociologique et politique n'est pas de se prononcer sur le principe de la rationalité des émotions. Mais la question centrale demeure : comment naviguer sans s'y perdre entre rêve et réalité, narration et identité, ipséité et mêmété ? Le navire ne risque-t-il pas de sombrer et d'emporter avec lui la possibilité des sciences humaines ? Selon quels critères hiérarchiser la réalité ?

### ÉMOTION, JUGEMENT, RESPONSABILITÉ

L'émotion pourrait aider à trouver ces critères à condition de renoncer à la confondre avec ses modes d'expression ou avec une idée de vulnérabilité humaine *momentanée*. C'est pourquoi je propose de définir l'émotion à partir du sens fort que lui confère son étymologie, comme ce qui *met en mouvement*

26. Il va de soi que la question identitaire structure des clivages politiques. Au modèle de "réinvestissement généalogique" s'opposent toujours des courants de pensée considérant l'identité comme une construction toujours inachevée, et notamment la région comme une "collectivité de mission chargée de préparer l'avenir". Cependant, même dans ce dernier cas, la structuration du débat autour de la question identitaire (qui au fond n'est pas le problème, comme le montrent bien, par exemple, les enquêtes de l'O.I.P.), comporte un danger illustré par les dernières élections régionales en France (mars 1998).

27. Selon l'expression d'un responsable de l'antenne identité en Picardie (entretien avec l'auteur, 27 mai 1997).

la pensée et le jugement. Par comparaison avec d'autres définitions possibles, celle-ci semble présenter deux avantages. D'abord, l'émotion ainsi entendue ne se confond pas avec la pensée, le jugement ou avec les modèles narratifs que trouvent ou que produisent les hommes pour (re)donner un sens à leurs actions ou à leur vie. Ces modèles, ces scénarios ne sont qu'un mode d'expression, parmi d'autres, de l'émotion. S'ils prennent en effet la forme d'un jugement évaluatif, téléologique et à ce titre rationnel, ils ne sont pas l'émotion. Ensuite, l'émotion selon cette définition se comprend au singulier et non au pluriel. Elle se distingue donc des émotions, c'est-à-dire des sentiments et des passions, ou encore des "états" de vulnérabilité momentanés susceptibles selon les approches classiques d'"éteindre la lampe de l'intelligence" et de troubler l'ordre naturel.

Allons plus loin en formulant des hypothèses qui restent à explorer. L'émotion peut être considérée comme l'une des expressions les plus originaires de l'éthique, comme une dimension de la motivation éthique et morale. Elle se trouve au fondement de l'identité morale de la personne. Elle est un sens : non pas du point de vue physiologique, mais du point de vue de la conscience. Un sens aux origines immémoriales, celui dont nous parlons quand nous évoquons le sens de la justice ou de la dignité. De ce point de vue, elle est un mode de compréhension de soi<sup>28</sup> dont il faut préciser qu'il est privé de transparence, qu'il n'est ni une connaissance claire et distincte ni une stratégie adaptative<sup>29</sup>.

Ce défaut de transparence explique pourquoi l'émotion ne saurait à elle seule produire un jugement stable et équitable. Comme nous l'avons vu, elle *met en mouvement* la pensée et le jugement, elle enveloppe une pensée qui cherche à se développer mais qui pourrait s'orienter vers les horizons les plus imprévisibles, produire les scénarios ou les intrigues les plus inattendus. Or le jugement stable et équitable (et tout particulièrement le jugement politique) relève d'une exigence morale dont la force contraignante est à la mesure du degré de responsabilité exercée. C'est pourquoi l'émotion ne saurait être dissociée de la responsabilité si elle devait aider à produire un jugement éthique, moral et politique stable.

Examinons maintenant ce problème de plus près et commençons par distinguer l'éthique et la morale. En reprenant les catégories proposées par Ricoeur<sup>30</sup>, on désignera par le terme "éthique" ce qui est estimé bon, la visée

28. Précisons avec P. Ricoeur que "*Dire soi n'est pas dire moi. Soi implique l'autre que soi, afin que l'on puisse dire de quelqu'un qu'il s'estime soi-même comme un autre.*" Voir *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 258. Autrement dit, la compréhension de soi implique une compréhension de l'humain.

29. J'emprunte cette dernière idée sans toutefois reprendre sa problématique à Jérôme Porée, "La vérité de l'émotion selon Pierre Kaufmann", communication non publiée présentée au séminaire "Emotion et motricité" dirigé par E. Monod et J. Naudin, Paris, Ecole Normale Supérieure, 19 décembre 1997.

30. Ricoeur (P.), *op. cit.*, pp. 256-267.

de la vie "bonne", et par "morale" ce qui s'impose comme obligatoire. L'éthique est de l'ordre de la *conviction*, mais ce n'est pas une conviction arbitraire car elle fait appel aux ressources du sens éthique le plus originaire, en particulier l'estime de soi, la sollicitude et le sens de la justice. Elle doit néanmoins passer par l'épreuve de la norme car le rapport spontané d'homme à homme se caractérise par la violence, par l'exploitation, par le pouvoir exercé sur l'autre. La morale représente justement *le moment où la visée éthique est soumise à l'épreuve de la norme* : à toutes les figures du mal et de la violence, elle répond par l'interdiction morale. Mais il arrive que les conflits suscités par l'application de la règle nécessitent un retour vers l'éthique. C'est le moment que Ricœur désigne par l'expression "*sagesse pratique*", "*sagesse liée au jugement moral en situation et pour laquelle la conviction est plus décisive que la règle elle-même*"<sup>31</sup>.

Cette idée d'un retour de la morale vers l'éthique, qui renvoie à celle de commune mesure, est au cœur du problème que je tente de cerner. Car notre époque se caractérise justement par une mise en question partielle mais essentielle des valeurs et des institutions dans lesquels se reconnaissaient et auxquels s'identifiaient les populations. En provoquant des demandes de sens, en stimulant l'imagination narrative, cette mise en question met à l'épreuve le jugement moral. Certes, cela passe toujours par l'exploration de modèles narratifs, qu'on les appelle *paradigm scenarios*, idéologies, utopies ou conceptions du monde. Cependant, les modèles les plus opposés se heurtent les uns aux autres en élevant chacun des prétentions analogues d'authenticité et de légitimité, et cela particulièrement dans les périodes historiques troubles. Pour donner un coup d'arrêt à la confrontation avec une multitude de modèles d'action et de vie qui risquent de paralyser la capacité d'engagement, il faut choisir. Et ce choix, qui définit les finalités essentielles à partir desquelles se déterminent les hiérarchies et donc les priorités pour l'action, engage la responsabilité et pose le problème de l'éthique.

Max Weber, qui écrivait lui aussi à une époque difficile, en "*un temps d'excitations*"<sup>32</sup>, ne semble pas dire autre chose lorsque, empruntant le langage poétique qui est parfois le sien, il se demande : "*Quel homme faut-il être pour avoir le droit d'introduire ses doigts dans les rayons de la roue de l'histoire ?*" Tel est le problème éthique et moral qui se pose au jugement politique. Au soir de sa vie, Weber apporte à cette question une réponse énigmatique. Dans sa conférence sur "Le métier et la vocation d'homme politique" dont on n'a pas fini de réinterpréter les contradictions réelles ou apparentes, il dira en effet : "*Toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de la convic-*

31. *Ibid.*, p. 265.

32. Weber (M.), "Le métier et la vocation d'homme politique", in *Le savant et le politique*, Paris, Plon (UGE - 10/18), 1959, p. 182.

tion<sup>33</sup>. Parce que la première soumet à l'obligation de répondre des conséquences prévisibles de nos actes, Weber en fait le principe éthique de l'homme politique. La responsabilité s'oppose donc à la conviction qui, elle, tend à mépriser les conséquences et risque de conduire à l'impuissance et à l'irresponsabilité<sup>34</sup>. Mais, ajoute Weber, "cela ne veut pas dire que l'éthique de conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de responsabilité à l'absence de conviction"<sup>35</sup>. Au contraire, "elles se complètent l'une l'autre"<sup>36</sup>. C'est pourquoi, explique-t-il, il peut arriver un moment où l'éthique de conviction vient barrer la route de l'homme profondément responsable qui en vient alors à déclarer : "Je ne puis faire autrement. Je m'arrête là !". "Une telle attitude, poursuit Weber, est authentiquement humaine et elle est émouvante"<sup>37</sup>.

Comment deux principes irréductiblement opposés peuvent-ils simultanément être complémentaires et inspirer une attitude *authentiquement humaine et émouvante* ? Là réside l'énigme évoquée plus haut. Faut-il considérer que l'éthique de conviction, quand elle vient barrer la route de l'homme politique qui alors s'arrête là, renvoie à ce que l'on pourrait nommer, avec Pierre Bouretz, "le ne-pouvoir-plus moral caractéristique d'une conception de l'autonomie moderne", mais qu'elle ne s'étend pas au "devoir-encore éthique qui peut orienter la sphère de la responsabilité dans la même modernité"<sup>38</sup> ? Il faudrait alors admettre que l'éthique de conviction n'intervient pas en complément de l'éthique de responsabilité, mais qu'elle s'y substitue par moments en imposant à l'homme politique un coup d'arrêt dans la poursuite froide et déterminée de ses choix. Elle s'y substitue, par exemple, lorsqu'à la vue des atrocités de la guerre, se laissant gagner par un "sentiment de lassitude", cet homme dit simplement : "C'est vraiment trop, je ne puis plus le supporter"<sup>39</sup>. Mais dans le monde désenchanté elle ne saurait aller au-delà, orienter la sphère de la responsabilité et donc lui être complémentaire, car elle serait alors une éthique au sens plein du terme, une éthique de quelque manière toujours "liée à l'idée d'un sens du monde et du devenir, par rapport auquel peuvent être déterminées les finalités de l'action humaine"<sup>40</sup>.

Une telle interprétation serait parfaitement cohérente avec une œuvre endeuillée par l'absence de perspective humaniste, traversée par la tristesse

33. *Ibid.*, p. 172.

34. Ainsi, par exemple, "si l'éthique a-cosmique de l'amour nous dit : 'Ne résiste pas au mal par la force', l'homme politique au contraire dira : 'Tu dois t'opposer au mal par la force, sinon tu es responsable de son triomphe'" (*ibid.*, p. 170).

35. *Ibid.*, p. 172.

36. *Ibid.*, p. 183.

37. *Ibid.*

38. Bouretz (P.), *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, p. 528.

39. Weber (M.), *op. cit.*, p. 167.

40. Colliot-Thélène (C.), *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, Coll. Philosophies, 1990, pp. 65-66.

d'un monde désormais dépourvu de magie et de sens, d'un monde livré à la guerre des dieux, au "polythéisme des valeurs", à l'incompatibilité des points de vue ultimes, d'un monde où il appartient à chacun de "décider, de son propre point de vue, qui est dieu et qui est diable"<sup>41</sup>. Loin de désigner, pour reprendre les catégories de Ricœur, ce qui est estimé bon, la visée de la vie "bonne" avec et pour les autres<sup>42</sup>, l'éthique de conviction mobilisée par l'homme politique profondément responsable s'enracinerait dans l'authenticité d'un "sujet privé de références communes, et qui choisit son démon personnel faute de partager les valeurs de chacun"<sup>43</sup>. Elle s'enracinerait dans l'authenticité d'un individu libre, mais seul, qui n'exposerait "au jugement d'autrui ni le choix des finalités de son action ni le critère de la mesure de ses conséquences"<sup>44</sup>. Cette éthique serait celle du "dernier homme de l'humanité, parfaitement affranchi des contraintes de l'altérité et uniquement soucieux de préserver les conditions de son héroïsme personnel"<sup>45</sup>.

Mais cette interprétation, aussi cohérente soit-elle avec l'œuvre du grand savant, présente l'inconvénient d'enfermer le raisonnement dans le schéma du désenchantement. Elle tend aussi à vider de toute substance l'intuition d'une complémentarité entre les éthiques de responsabilité et de conviction puisqu'elle nous ramène au fond à l'idée d'une irréductible opposition entre elles. Or, détachée de la conviction, la responsabilité ne saurait être humaine et émouvante. Quelle signification aurait-elle en effet si elle était privée de ce qui l'enracine le plus fortement dans la conviction, à savoir l'obligation de préserver et de protéger l'humain<sup>46</sup>, obligation entraînant à son tour celle de rendre compte des conséquences de l'agir, non seulement à soi-même, dans le secret d'une conscience solitaire, mais encore et surtout devant autrui ? Elle se confondrait avec la recherche d'efficacité à tout prix, avec la persévérance, quel qu'en soit le coût, en faveur de choix, fussent-ils injustifiables. Mais dans ce cas de figure, on voit mal ce qui distinguerait l'homme politique authentique de sa caricature, c'est-à-dire, selon Weber, d'un homme tenté de "ne jouir du pouvoir que pour lui-même, sans aucun but positif", d'un homme à l'"esprit blasé, souverainement superficiel et médiocre, fermé à toute signification de l'activité humaine"<sup>47</sup>.

41. Weber (M.), "Le métier et la vocation de savant", loc. cit., in *Le savant et le politique*, op. cit., p. 85.

42. Ricœur définit en la visée éthique par les trois termes suivants : "Visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes". Voir *Lectures 1*, op. cit., pp. 257 sq. et *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 199 sq.

43. Bouretz (P.), *Les promesses du monde*, op. cit., p. 527.

44. Id.

45. Id.

46. C'est une des idées centrales défendues par Jonas (H.), *Le principe de responsabilité*, Paris, Cerf, 1990. Voir aussi Ricoeur (P.), *Lectures 1*, op. cit., pp. 270-293.

47. Weber (M.), "Le métier et la vocation d'homme politique", op. cit., pp. 164-165. Je souligne.

Il faut donc revenir à l'idée d'une complémentarité entre responsabilité et conviction et tenter d'explicitier à quelles conditions sa mise en pratique peut donner lieu à un agir humain et émouvant. Incontestablement, l'idée de complémentarité renvoie à la question de savoir si la conviction peut orienter la sphère de responsabilité, si elle peut donner corps à cette *sagesse pratique* aristotélicienne dont parle Ricœur, qui implique régulièrement un retour de la morale vers l'éthique et qui fonde le jugement moral en situation. Dans cette hypothèse, la conviction venant barrer la route de l'homme politique profondément responsable ne serait autre que l'*éthique* au sens que lui donne Ricœur, une éthique ancrée dans les ressources les plus originaires de la conscience humaine, une éthique définie, on s'en souvient, comme "*la visée de la vie 'bonne', avec et pour les autres, dans des institutions justes*". Quant à la responsabilité, elle ne serait pas dépouillée de la dimension de *réciprocité* qui lui est inhérente, dimension en vertu de laquelle une personne responsable se comporte de telle manière qu'*autrui peut compter sur elle*<sup>48</sup>. Elle serait alors indissociable de l'idée de mission confiée ou, pour le dire dans les termes de Hans Jonas, d'une *image de l'homme* qui engage moralement et que l'on éprouve comme confiée à sa garde<sup>49</sup>.

Une relecture de la conférence de Weber rend-elle cette hypothèse plausible ? Commençons par examiner la question des finalités de l'action politique. Selon l'auteur, l'homme politique authentique poursuit en principe un "*but positif*"<sup>50</sup>, des "*fins 'bonnes'*"<sup>51</sup>, par exemple "*la justice sociale*"<sup>52</sup>. Mais Weber ne s'intéresse pas à ce que sont ces fins "bonnes". Elles appartiennent au royaume des "*nobles intentions*"<sup>53</sup>, de la "*cause*" que chacun, selon ses convictions personnelles, choisit de servir. Or non seulement "*le résultat final de l'activité politique répond rarement à l'intention primitive de l'acteur*"<sup>54</sup>, mais encore les adversaires les plus acharnés "*revendiquent exactement de la même façon, avec la même et entière sincérité subjective, la noblesse de leurs intentions ultimes*"<sup>55</sup>. En d'autres termes, la conviction, au sens de l'éthique,

48. Et parce qu'autrui compte sur elle, elle est *comptable* de ses actions devant un autre. "*Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur..., être comptable de...*", Ricœur (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 195. De ce point de vue, la responsabilité expose nécessairement l'agir au jugement d'autrui, elle ne peut pas s'exercer dans le secret d'une conscience solitaire parfaitement affranchie des contraintes de l'altérité.

49. Jonas (H.), *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages, Coll. Rivages poche Petite Bibliothèque, 1998, p. 71. "*Ce dont je suis responsable, ce sont naturellement les conséquences de mon agir — dans la mesure où elles affectent un être. Donc, l'objet réel de ma responsabilité sera cet être affecté par moi. Mais cela ne prend un sens éthique que si cet être a quelque valeur : en face d'un être de valeur indifférente, je puis répondre de tout, ce qui revient à dire que je n'ai besoin de répondre de rien.*" (*Ibid.*, pp. 77-78. Je souligne).

50. Weber (M.), "Le métier et la vocation d'homme politique", op. cit., p. 165.

51. *Ibid.*, p. 173.

52. *Ibid.*, p. 179.

53. *Ibid.*, p. 165.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, p. 169.

ne saurait se confondre avec les finalités poursuivies si l'on entend par finalités "*la cause au nom de laquelle l'homme politique cherche et utilise le pouvoir*"<sup>56</sup>. Celle-ci étant le résultat d'un choix personnel et solitaire<sup>57</sup>, rien ne garantit qu'elle ne soit mise au service de la "*vanité*" d'un "*démagogue*" davantage préoccupé par "*l'impression qu'il peut faire sur les autres*" que par les conséquences de son agir<sup>58</sup>.

Cela ne veut pas dire que les "fins 'bonnes'" poursuivies par l'homme politique soient nécessairement dépourvues de toute dimension éthique. Cela signifie que la conviction, en tant que principe susceptible d'orienter la sphère de la responsabilité, ne doit pas se comprendre comme une affaire strictement personnelle. *Elle n'est pas arbitraire*, elle ne saurait légitimer le comportement d'un homme qui poursuivrait des buts sans égard pour les conséquences de ses actes, c'est-à-dire *sans égard pour autrui*. Cela signifie encore que, d'un point de vue éthique, la fin ne justifie pas les moyens, la politique ne se juge pas — et la responsabilité politique ne s'évalue pas — d'après la rhétorique ou les promesses d'un avenir meilleur, mais d'après ses résultats, c'est-à-dire au regard ses conséquences immédiates ou prévisibles. Cela signifie enfin que la visée de la vie "bonne" n'a de sens que rattachée à la pratique.

La relation entre éthique et pratique est au cœur du problème soulevé par la responsabilité politique. Car la pratique est caractérisée par une tension entre les fins poursuivies et les moyens mobilisés pour les atteindre et, comme le dit Weber avec insistance, il s'agit d'une tension particulièrement vive dans le monde de la politique. Les conséquences immédiates ou prévisibles des moyens mis en œuvre par un homme politique (la violence légitime) peuvent en effet s'avérer humainement désastreuses et entrer en contradiction avec des fins *a priori* bonnes du point de vue de la morale. Cette tension témoigne du "*tragique qu'on trouve dans toute action et tout particulièrement dans l'action politique*"<sup>59</sup>, elle donne naissance, pour le dire avec les mots de Ricoeur, à "*un tragique de l'action sur le fond d'un conflit de devoir*"<sup>60</sup>. Or, c'est justement pour faire face à cette situation qu'une *sagesse pratique* est requise, c'est justement pour trancher ce conflit-là que l'homme politique authentique fait appel aux ressources de la *conviction*, c'est-à-dire de l'éthique.

De façon énigmatique, sinon paradoxale, Weber apporte ainsi un début de réponse à la question qu'il considère comme "*la plus primordiale*" d'entre toutes : "*De quel point de vue doit-on déterminer la valeur éthique d'une action prise dans sa particularité ; est-ce à partir de son résultat, ou est-ce à partir de sa valeur propre, laquelle serait à déterminer, d'une manière ou*

56. *Ibid.*, p. 166.

57. Dans la mesure où aucune entité métaphysique ou transcendante ne peut la légitimer.

58. *Ibid.*, pp. 163-164.

59. *Ibid.*, p. 165.

60. Ricoeur (P.), *Lectures 1, op. cit.*, p. 265.

d'une autre, sur le plan éthique ?"<sup>61</sup>. Pour des raisons tenant aux règles méthodologiques qu'il s'était lui-même fixées, le sociologue allemand a toujours été tenté de penser que rien ne permettait de trancher. Mais dans le cas particulier de la responsabilité politique, la gravité de l'enjeu tenant au monopole de la violence légitime, gravité dont il avait une conscience aiguë, l'a peut-être amené à transgresser ses propres limites épistémologiques, et à ouvrir ainsi la sociologie à une réflexion sur la dimension humaine et émouvante de la connaissance. Qu'est-ce, en effet, que cette conviction à l'aide de laquelle le tragique de l'action trouve, de façon sans doute fragile et transitoire, un dénouement capable d'émouvoir l'observateur le plus objectif<sup>62</sup> ? Ce n'est pas, nous l'avons vu, une conviction arbitraire. C'est donc une conviction qui peut être partagée par autrui et *donner lieu à un accord éthique* (quand bien même le monde serait déserté par les dieux et les prophètes). C'est une conviction articulée sur la responsabilité. Et c'est aussi une conviction fondée sur un savoir axiomatique, qui fait appel à l'émotion, notamment au *sens de la dignité*, et dont la raison d'être est de ne jamais perdre de vue la *signification de l'activité humaine*.

Reste que la conviction ne donne aucune assurance quant aux fins ou aux orientations de l'agir qui sont toujours tributaires des conséquences de celui-ci. Elle ne peut qu'orienter la sphère de la responsabilité sans jamais lui donner de garanties. Mais cette incertitude ne doit pas conduire à un repli sur un savoir strictement factuel, sur une science des causes et des effets qui rejetterait de son domaine la connaissance des fins humaines<sup>63</sup>. Sinon, il n'y aurait plus aucun moyen de trancher entre les finalités possibles mais contradictoires de l'agir, aucun moyen de poser des bornes, de donner un coup d'arrêt à la poursuite froide et déterminée de choix parfaitement arbitraires<sup>64</sup>. Si Weber le

61. Weber (M.), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 432. La réponse est ici que la valeur éthique d'une action se détermine à partir d'une dialectique entre les conséquences de l'agir (ses résultats) et une conviction qui, comme nous l'avons vu, n'est pas arbitraire.

62. Weber ne la définit pas positivement, mais on peut la déduire de la critique virulente à laquelle il se livre dans sa conférence sur "Le métier et la vocation d'homme politique" et qui est dirigée contre l'homme politique uniquement assoiffé de pouvoir, contre un homme qui se décharge de ses responsabilités sur les autres et sur le monde — nous dirions aujourd'hui sur les *contraintes* —, dont les "*gestes pleins d'arrogance, mais parfaitement vides*" dissimulent mal "*l'effondrement moral*". Au contraire, la conviction appartient à un être qui s'intéresse à "*l'affaire propre de l'homme politique, à savoir l'avenir et la responsabilité devant l'avenir*" (p. 168), s'interroge sur "*la signification de l'activité humaine*" (p. 165), a "*le sens des réalités [...] et avant tout le sens de la dignité*" (p. 168).

63. Comme l'écrit H. Jonas, la responsabilité ne peut "*s'exercer qu'en étant liée à un savoir. Le savoir qui est ici requis est double : objectivement, une connaissance des causes physiques ; subjectivement, une connaissance des fins humaines.*" Ou encore : "*La vision de l'avenir au service de l'éthique du futur revêt [...] une fonction intellectuelle et une fonction émotionnelle ; elle doit instruire la raison et animer la volonté.*" (*Pour une éthique du futur*, op. cit. pp. 70-71 et 87. Je souligne).

64. On peut aussi formuler le problème de la façon suivante : "*Soit le politique accepte, comme c'est le cas aujourd'hui, de devenir une branche de la mécanique en se dissolvant dans*

reconnaît de façon fugace et presque implicite dans la conférence étudiée plus haut, il hésite beaucoup à le faire. Surtout, il s'abstient d'en tirer les conséquences du point de vue de la théorie de la connaissance. Or ces conséquences sont aujourd'hui vitales pour nous. C'est pourquoi, sur l'essentiel, la critique que lui porte Pierre Bouretz est fondamentale : les événements du siècle ayant actualisé parmi nous l'hypothèse du mal radical, ils "*interdisent [...] une esthétique de la pensée ou de l'histoire qui efface le foyer de toute perspective, le sens de toute promesse et la possibilité de quelque confiance que ce soit dans le monde humain*"<sup>65</sup>.

---

(suite note 64) *la logique du marché, et il faut alors revendiquer de pouvoir qualifier de 'rationnelles' des décisions économiques destructrices d'hommes, d'écosystèmes voire, à terme, de l'activité économique elle-même, soit l'économie décide d'intégrer dans son analyse le sens des actions qu'elle sous-tend et s'impose alors la fondation d'une rationalité économique renouvelée, d'une rationalité qui se confonde avec le raisonnable.*" [Maréchal (J.-P.), *Le rationnel et le raisonnable*, op. cit., pp. 137-138.]

65. Bouretz (P.), *Les promesses du monde*, op. cit., p. 541.