

Yvon PESQUEUX

Hesam Université

Professeur du CNAM, titulaire de la Chaire « Développement des Systèmes d'Organisation »

292 rue Saint Martin

75 141 Paris Cédex 03

France

Téléphone ++ 33 (0)1 40 27 21 63

FAX ++ 33 (0)1 40 27 26 55

E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com

Site web eesd.cnam.fr

Une perspective gestionnaire du risque

Résumé

Ce texte est organisé de la manière suivante : un questionnement sur la société du risque ; des commentaires sur les liens « risque – société entrepreneuriale par nature » chez A. Giddens ; les fondements de la notion de risque ; une conclusion sur une socio-politique du risque ; un focus sur les stoïciens et la maîtrise de soi (une éthique à l'épreuve des siècles, les présupposés physiques et métaphysique de la morale stoïcienne, la morale stoïcienne, quelques éléments de discussion), un focus sur Hans Jonas et le « principe responsabilité » comme nouvel impératif catégorique (considérations générales, un double constat : la transformation des rapports « Homme – Nature » à travers l'action de la science et la nécessité d'une nouvelle éthique, critiques et intérêts actuels) et un focus sur les apports de Jacques Ellul et de Jürgen Habermas à la notion de « technoscience ».

La société du risque en question¹

De façon liminaire, on pourrait dire que le risque apparaît comme thématique majeure en dualité de la valorisation exacerbée de l'intérêt individuel à la fin du XX^e siècle. C'est donc à ce titre que nos sociétés attribuent une valeur normative au risque² (U. Beck). A l'intérêt, d'ordre individualiste, répondrait le risque, d'ordre généraliste, dans une perspective à la fois cognitive et affective. Le risque ne peut en effet être pensé que dans le cadre d'une idéologie individualiste, car il apparaît en même temps que l'Autre (« *L'enfer, c'est les autres* »³). En d'autres termes, sans l'Autre, pas de risque possible. À une anthropologie philosophique individualiste construite sur l'intérêt répondent donc une anthropologie générale et une héroïsation de celui qui prend les risques, dans le cadre de ce que l'on pourrait qualifier d'esthétique du risque.

¹ J. Méric & Y. Pesqueux & A. Solé, *La « société du risque – Analyse et critique*, Economica, Paris, 2009

² U. Beck, *La société du risque – Sur la voie d'une autre modernité*, Flammarion, collection « Champs », Paris, 2001 (Ed. originale : 1986)

³ J.-P. Sartre, *Huis Clos*, Gallimard, 1947

La substitution discursive du concept de risque à celui d'incertitude est significative à la fois de la continuité et d'une réinterprétation d'un projet de maîtrise du monde par ses dirigeants (en particulier ceux des entreprises) au travers d'une notion reprise du langage courant, plus ou moins chargée des sens qui lui sont attribués dans d'autres champs et réinterprétée dans celui de la gestion et de l'organisation :

- Continuité, car il s'agit toujours de réduire l'incertitude, d'obtenir des garanties comme dans le projet du management scientifique qui naît au début du XX^e siècle, avec la grande entreprise ;
- Réinterprétation, car cette incertitude est étendue, au travers du concept de risque, non plus seulement aux personnes, mais également aux situations.

La référence majeure faite au risque aujourd'hui contribue à la désinstitutionnalisation de l'institution et à l'institutionnalisation de l'organisation, dans la mesure où, gérer le risque, c'est créer de la certitude et que celle du monde des organisations serait ainsi considérée comme plus légitime que celle du monde des institutions, alors que les organisations sont justement là pour créer de l'incertitude et que les institutions créent de la certitude du fait de la tension qui opère entre l'opportunisme de l'efficacité inhérente à l'organisation et la stabilité de l'obstination inhérente à l'institution⁴. C'est à ce titre que la référence au risque entre en phase avec la référence à des « parties prenantes » (où curieusement d'ailleurs, l'Etat vient constituer l'une d'entre elles) dans la mesure où cette référence permet de se passer d'un Etat considéré comme incapable de protéger des risques. La gestion du risque s'inscrit par rapport au changement voulu (par les dirigeants des entreprises) au regard d'un changement non voulu (celui de son « environnement »). Un tel risque se divise entre le risque intérieur à l'organisation et le risque que l'interaction construit entre l'organisation et son environnement.

On peut déjà affirmer qu'une perspective gestionnaire du risque est à la fois une perspective transdisciplinaire (les catégories de la gestion du risque sont insuffisantes à rendre compte de la question sans se référer *a minima* à une conception anthropologique, économique, sociologique et politique voire esthétique du risque), et une institutionnalisation de l'organisation dans la mesure où ses dirigeants s'arrogent, au travers du thème du risque, le droit de venir discuter du « Bien Commun » afin de sortir le volontarisme managérial de son impasse politique, au travers de la légitimité qu'ils acquièrent au travers de cette référence. En effet, à la dimension juridique du risque, celle qui s'est développée corrélativement à l'assurance comme activité économique (essentiellement sur la base d'une logique prudentielle) et à la représentation du risque comme « objet » probabilisable, est venue s'ajouter cette dimension de légitimation qui dépasse l'acceptation juridique du risque et qui le considère comme un « objet » non probabilisable, mais dont le fait d'en discuter en justifie la maîtrise par ces dirigeants-là, indépendamment de l'instauration d'un véritable débat à son sujet. La gestion des risques s'inscrit dans le droit-fil de l'utopie du « management scientifique » : la recherche d'une exhaustivité dans la détection et la maîtrise des risques sur la base d'un jugement d'expert.

À l'*homo economicus* de la théorie micro-économique répondaient déjà les figures plus sociales de l'*homo faber* (celui qui conçoit) et de l'*animal laborans*, celui qui fabrique. La référence au risque conduirait à l'évocation d'une quatrième figure, de dimension politique, cette fois, mais entrant en résonance avec les précédentes, celle de l'*homo vulnerabilis*. Le

⁴ Y. Pesqueux, *Gouvernance et privatisation*, PUF, collection « la politique éclatée », Paris, 2007

risque apparaît alors comme une des eschatologies actuelles, mais qui se termine en assurance et en primauté accordée au marchand. La représentation de l'organisation comme collectif risqué, mais sur la base de risques observables et gérables, déborde maintenant du cadre comptable et juridique qui constituait jusqu'ici la représentation sociale qui était la sienne.

Les risques et leur gestion semblent présenter tous les bénéfices : ils ouvrent des perspectives de rentes qui résultent de la création des « nouveaux » risques en profitant de la construction d'une sensibilité au risque adressée aux populations. Le catastrophisme sert de paravent à la construction de niches et des rentes qui en découlent. Avec la perspective gestionnaire du risque, il y a donc un discours de construction venant induire la perception de risques (d'ailleurs, ne parle-t-on pas de « nouveaux » risques comme s'il s'agissait d'innovation) au regard, tout comme pour le thème de la responsabilité sociale de l'entreprise, de la dissociation des périmètres économique, juridique et social de l'activité d'entreprise au nom du *business AND society*. Elle permet aussi de focaliser les conflits en servant de paravent à l'imputation claire des responsabilités par le mélange des causes. Elle met en avant la thématique associée de l'assurance comme comportement adéquat du fait de l'idée d'autonomie qui est inhérente à la notion de risque, au regard de la solidarité qui est liée à l'idée de dépendance, qui se trouve alors déclassée. Être assuré, c'est être maître de soi, des Autres et des choses. Cela traduit une forme d'aspiration dominante dans les sociétés contemporaines, qu'il s'agisse de sa vie de famille, de ses loisirs, de son argent, de sa santé, cette maîtrise étant aussi enjeu de *marketing*. Pour l'individu, l'assurance est en liaison avec la nécessité d'être rassuré. Mais s'il peut être question d'assurance, remarquons qu'il ne peut être question de « rassurance » (être rassuré, c'est-à-dire assuré deux fois – par soi et par les Autres) ! Cette assurance va de pair avec l'attention (à soi et aux autres) que l'on retrouve dans l'usage croissant du mot de *care* en sciences de gestion.

On pourrait même parler du risque comme idéologie tant son intrusion y est assimilable. Pour simplifier, l'idéologie constitue un système de valeurs partagé par les membres du groupe qui s'y réfèrent, un prêt-à-penser qui vaut jugement de valeur. C'est d'abord la partialité inhérente aux deux notions qui est à souligner. Le risque, tout comme l'idéologie sont à la fois de l'ordre du cognitif et du moral, dans la mesure où ils construisent un ordre entre des valeurs venant indiquer ce qui est « bien » et ce qui est « mal ». Le risque comme idéologie, se construit sur trois opérateurs essentiels : le duo « simplification – incantation », sachant que plus il y a simplification et plus l'incantation est facilitée, la dissociation entre des facteurs « amis » (ceux qui sont partagés) et des facteurs « ennemis » (les Autres qui seront alors à convaincre ou à éliminer) et la phagocytose qui permet à l'idéologie de proliférer en récupérant des thèmes qui lui sont étrangers, afin de les incorporer dans son système de valeurs. L'intérêt de faire du risque une idéologie est lié à la capacité de la notion d'idéologie à intégrer deux perspectives : celle de la légitimation qui conduit à la construction en force de fausses consciences et celle de la légitimité qui est justification, c'est-à-dire procès de masquage des forces qui sont alors considérées comme « normales » dans un univers de conformité. Avec la légitimation, on va pointer les raisons qui forcent les croyances et avec la légitimité, on va venir pointer les raisons qui fondent le droit, les règles, l'autorité. Si l'on considère l'idéologie comme un processus (c'est-à-dire un ensemble d'idées « faits » et d'idées « propositions » venant « faire système ») et compte-tenu des catégories mises en évidence ci-dessus, il semble possible d'ajouter une troisième perspective venant faire du risque une idéologie, celle de la justification mimétique⁵.

⁵ Y. Pesqueux, « L'importance de la tâche descriptive en sciences de gestion », halshs-02518773

Afin de « maîtriser » les risques, en lien avec des normes (les normes ISO de la famille 31000 – Management des risques), les perspectives gestionnaires vont multiplier les protocoles comme *check-list* de régulation, protocoles sans théorie qui leur correspondent (d'où le soupçon que l'on peut adresser à l'usage de la notion de risque). Ces protocoles possèdent la caractéristique d'effectuer un mélange entre des savoirs techniques spécialisés et des perspectives managériales dans une emphase donnée à un projet à visée pragmatique. E. Drais⁶ souligne d'ailleurs que « *la diffusion actuelle des systèmes de management de la sécurité et leur articulation avec les normes internationales en matière de qualité et d'environnement (ISO 9000 et 14000) au sein de systèmes de management intégrés peuvent apparaître comme un nouvel avatar d'un vaste mouvement de « production normative » au sein des entreprises* ». Les systèmes de management de la sécurité – la sécurité apparaissant en contrepoint du risque - se réfèrent également à des normes ISO - celles de la famille 27000 pour le management de la sécurité de l'information et celles de la famille 45000 pour santé et sécurité au travail), outre les normes issues des fédérations professionnelles ou encore des réglementations sectorielles.

Ces normes possèdent pour caractéristique d'être issues d'une gouvernance par consensus. Elles sont marquées par leur vocation utilitariste, par la corrélation qu'elles établissent entre la création et le contrôle des risques. Elles définissent une responsabilité faite de conformité et de prescriptions à l'adresse des organisations. Elles marquent, par leur genèse et leur application, la construction d'une omniscience établie par consensus. Les médias contribuent en même temps à la rentabilisation des risques pour eux-mêmes sur la base de l'émotion et, pour les organisations, sur la perspective de son institutionnalisation au nom de la gestion des risques qu'elles mettent en œuvre.

Mais si le recours au thème du risque vient légitimer la place de l'organisation dans la définition du « Bien Commun » au regard d'une volonté de voir appliquer à toutes les organisations les catégories managériales. Parmi les entreprises, l'entreprise multinationale et le pouvoir qui est le sien (de même que le pouvoir cumulé du groupe constitué par ces entreprises) les conduisent, au travers du thème du risque, à intervenir sur la définition des règles de vie en société. C'est par exemple la situation de Google ou de Facebook quant à la protection de la vie privée : un risque politique. S'étant substituées aux Pouvoirs Publics (parfois défailants, certes), comme dans telles ou telles situations du fait du manque d'institutionnalisation de l'Etat dans des pays en développement, par exemple, elles lamentent d'autant plus ses conditions de construction de son institutionnalisation et en critiquent les fondements. C'est par exemple le cas avec la responsabilité sociale de l'entreprise du *business AND society*. Ce phénomène se trouve renforcé par l'adoption massive par les services publics des modes et outils de gestion des risques développés dans le privé, malgré son échec avéré aujourd'hui. D'une perspective micro-politique des outils de gestion, on passe à une perspective macro-politique de la définition du « Bien Commun ». Et la démocratie libérale, dans son projet de relayer un libéralisme économique, se trouve en retour dialectiquement modifiée dans sa substance sur la question du « biopouvoir »⁷ par modification du contenu de la Raison d'Etat au travers de la notion de risque au regard d'une « demande éperdue de sécurité »⁸. Et la gestion du risque se trouve prise au piège des perspectives de la

⁶ E. Drais, « Le management des risques : une transformation de normes de gestion en règles de métier », in V. Boussard (Ed.), *Au nom de la norme – Les dispositifs de gestion entre normes organisationnelles et normes professionnelles*, L'Harmattan, collection « Sociologie de la gestion », Paris, 2006, pp. 107-157.

⁷ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, collection « NRF », Paris, 1971.

⁸ R. Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Seuil, collection « La république des idées », Paris, 2003, 96 p.

gouvernementalité. En forgeant ce terme, M. Foucault⁹ mentionnait l'apparition de la gouvernementalité au XVI^e siècle pour se confronter aux problèmes de pouvoir où, à la différence de Machiavel, il mettait en avant, non pas une problématique de l'ordre, mais une problématique du conditionnement des populations.

C'est aussi ce que rappelle M. Walzer¹⁰ (p. 55) quand il signale la reconnaissance progressive de la santé et de la longévité comme des biens précieux, reconnaissance qui suscite l'engagement croissant (et même radical, comme avec la pandémie du covid-19) de l'Etat en matière de guérison et de prévention. « *Les soins physiques furent peu à peu socialisés alors que la « cure des âmes » devenait une affaire privée. Les revenus fiscaux furent réinvestis dans les dépenses de santé publique, la construction d'hôpitaux, la formation de praticiens, etc. (...). En revanche, la vie éternelle cessa de passer pour un bien social auquel la sphère publique et ses agents auraient pu s'intéresser en toute légitimité* ».

La thématique du risque peut être vue comme venant réinjecter les perspectives de durée dans une dynamique gestionnaire qui privilégie le « court terme ». Il en va par exemple ainsi pour les conséquences écologiques de l'activité économique sur le climat ou encore pour les conséquences sanitaires de la pandémie du covid-19 qui, en retour, modifient les conditions d'exercice de l'activité économique. C'est une forme de défense de la perspective de l'existence de voies générales et prédictibles, mais compte tenu de forces plus profondes à l'œuvre dans le monde (variations climatiques, situation sanitaire, etc.). Comme le souligne S. M. Wilson¹¹, « *les sciences sociales se voient constamment confrontées à la nécessité de construire des modèles robustes susceptibles d'expliquer de nombreux types de comportements complexes divers : l'évolution du marché des obligations boursières ; l'usage que les particuliers feront de leur carte bancaire au cours du mois de décembre, les résultats du prochain scrutin électoral, la gestion des villes, etc.* ». La gestion du risque constitue ainsi une forme de matérialisation d'une « gestion de la complexité tous azimuts ». Elle offre un masque commode à la difficulté de reconnaître les Autres, dont le comportement semble par essence incertain, donc risqué.

La perspective gestionnaire du risque peut être considérée comme une forme de pacification de la question de l'Autre. La maîtrise du risque devient alors un enjeu, dans le droit-fil du projet agonistique du management, c'est-à-dire en liaison avec le volontarisme managérial, la recherche forcenée d'un consensus au regard d'un risque toujours perçu à la fois comme une menace et comme une maladie à soigner.

Le risque est aussi une des manières d'entrer dans les figures du changement dans une perspective qu'il est possible de rapprocher des fondements d'une théorie biologique de l'évolution, tenant compte à la fois des aspects du transformisme lamarckien¹² de type adaptatif et de la place de la sélection chez C. Darwin¹³ (de type évolutionniste - les organisations en question ici seraient celles qui feraient le mieux face au risque). La référence à ces deux auteurs amène à questionner les moyens de modification et de coadaptation en fonction des conditions extérieures. Le risque est alors une sorte de facteur phylogénétique.

⁹ M. Foucault, *Dits et Ecrits*, Gallimard, collection « nrf », Paris, Tome III, 1988, p. 655.

¹⁰ M. Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, Bayard, Paris, 2004 (Ed. originale : 1994)

¹¹ M. S. Wilson, « Déterminisme et incertitude en histoire – L'origine des Etats », in I. Prigogine (Ed.), *L'homme devant l'incertain*, Odile Jacob, Paris, 2001.

¹² J.-B. Lamarck, *Philosophie zoologique*, Garnier Flammarion, Paris, 1994 (Ed. originale : 1809)

¹³ C. Darwin, *L'origine des espèces*, Editions la Découverte, Paris, 1989 (Ed. originale : 1859)

La gestion du risque va finalement reposer sur ce type de postulats en mettant en avant le concept d'événement pour ancrer à la fois les catégories conceptuelles et les procédures qui en donnent la spécificité gestionnaire. La thématique du risque va de pair avec celle de l'excitation organisationnelle, au sens premier du terme (focaliser les énergies gestionnaires vers la prévention et la récupération du risque comme dans le modèle « *stimulus* – réponse », conformément au projet du « management scientifique »), comme au sens second (l'occurrence du risque vient constituer un *stimulus* organisationnel). Là où la thématique du hasard vient fonder l'incertitude, la gestion du risque établit la jonction entre l'« extérieur » et l'« intérieur » d'une organisation en rejetant l'idée de hasard dans la mesure où ce serait le risque, et lui seul, qui viendrait surplomber l'organisation. On peut, à ce titre, parler de perspective idéologique tant les catégories de la simplification et de l'incantation tout comme celles de la séparation entre des facteurs amis (ceux de la prévention et de la maîtrise des risques) et des facteurs ennemis (le reste ?) et celles de la phagocytose (tout est gestion des risques !) sont présents.

La perspective gestionnaire du risque contient donc, dans le rapport au temps, l'idée de l'incertitude des rapports « hommes – nature – économie et société » sur la base de paramètres qui lui sont exogènes, mais dont il lui faut dominer les conséquences. Il faut d'ailleurs, avec l'acception gestionnaire du risque, souligner la difficile frontière qui s'établit entre « incertitude » et « indéterminisme », ce qui rejoint la question d'un credo métaphysique quant au choix de la posture le plus souvent positiviste, posture qui permet de donner corps à une théorie gestionnaire du risque (ses conséquences possibles supposant alors le repérage des causes). D'un point de vue éthique, le rapport au risque valorise la perspective qui fait de l'usage des sciences et des techniques ce qui pourrait offrir des solutions. Il s'agit de « faire avec ». Par ailleurs, la perspective gestionnaire du risque intègre implicitement la notion de choix collectifs rationnels.

On peut aussi mettre en avant combien les situations de gestion actuelles sont créatrices de risques (avec l'exemple des outils de la flexibilité en machines et en main-d'œuvre couplés avec les techniques de gestion en flux tendus – le « zéro stock » qui, couplée avec l'éclatement des chaînes de valeur au plan international, a conduit aux pénuries de fournitures médicales dans le monde durant la crise du covid-19). Le risque constitue alors le lieu de rationalisation des irrationalités créées par les situations de gestion. C'est à cela que nous invite H. Laroche¹⁴ (p. 56) dans le commentaire qu'il fait de l'article de K. E. Weick consacré à l'accident de Mann Gulch en soulignant que « sagesse » et « respect », dont il est pourtant peu question dans une perspective gestionnaire du risque, trouvent « *leur fondement dans une utilité, puisque le calcul égoïste tout comme le dogmatisme (la croyance excessive) conduisent à l'accident* ». Et il est donc souvent question de dogmatisme protocolaire dans la littérature professionnelle consacrée à la gestion du risque...

Comme le soulignent M. Callon & P. Lascoumes & Y. Barthe¹⁵ (p. 38), « *la notion de risque est étroitement associée à celle de décision rationnelle* ». Et ces mêmes auteurs de nous inviter à examiner les contours actuels de l'incertitude à partir des perspectives sociales et techniques liées aux effets de la technoscience dans une société où les résistances citoyennes s'expriment autour de la discussion de la légitimité des expertises et donc des experts. Une

¹⁴ H. Laroche, « L'effondrement du sens dans les organisations : l'accident de Mann Gulch », in B. Vidaillet (Ed.), *Le sens de l'action – K. E. Weick : sociopsychologie de l'organisation*, Vuibert, collection « Institut Vital-Roux », Paris, 2003.

¹⁵ M. Callon & P. Lascoumes & Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain – essai sur la démocratie technique*, Seuil, collection « La couleur des idées », Paris, 2002.

illustration possible peut être matérialisée par la multitude des prises de position autour des thérapies applicables au covid-19. Ces auteurs mettent en exergue les soupçons quant à la défaillance des diagnostics d'experts, les présomptions face aux effets indésirables de la technoscience. C'est aussi le cas, par exemple, avec des affaires telles que l'enfouissement des déchets radioactifs, qui ont vu l'éveil de ce que l'on qualifie de parties prenantes « diffuses ». Les catégories de la technoscience suscitent des apprentissages collectifs que le recours à la notion de risque permet de définir et de décliner dans la version organisationnelle de l'apprentissage. Gestion, risque et organisation sont donc liés aux catégories de l'apprentissage organisationnel. Il s'agit alors de l'apprentissage par les crises vues comme des expériences non planifiées, venant tenir lieu de choc cognitif et révélant les insuffisances des savoirs acquis (défaillances d'apprentissage en particulier quand les accidents se reproduisent), apprentissage considéré comme pouvant constituer une « heureuse issue ».

Comme le souligne F. Chateauraynaud¹⁶ (p. 111-125), la notion de risque débouche sur celles d'alerte et de vigilance. Les actes d'alerte et de vigilance sont aujourd'hui traités de façon gestionnaire, non plus comme des actes isolés, mais comme des processus assortis de protocoles, ce qui introduit une forme de *continuum* entre la crise (ponctuelle) et le risque (permanent) sur la base d'un jeu entre trois aspects : les milieux, les dispositifs et les représentations. L'alerte dépend des milieux où elle s'applique, milieux qui constituent une sorte de fond indéterminé (ne parle-t-on pas de « milieu ouvert ») qui se transforme suivant des logiques propres. Les dispositifs viennent construire des tensions au fil du temps et ce sont leurs réaménagements qui les modifient dans une perspective où les crises sont des moments importants dans le déclenchement des révisions. Les représentations se construisent au regard des arguments qui traversent les milieux et les dispositifs. L'expérience se partage quand on partage les mêmes épreuves... La mise à l'épreuve des représentations concerne leur stabilité et la modification des représentations est ainsi un des points fixes de la gestion des risques, mais dans le sens de quels intérêts ? C'est pourtant le jeu des tensions entre « alerte » et « vigilance » qui est, au regard du thème du risque, fondateur des problèmes de gestion pour ce qui concerne les interrogations sur les interactions entre des milieux, des dispositifs et des représentations.

L'enjeu de la gestion des risques est important car mince est la frontière entre l'autogestion des risques et la condamnation de leur non-gestion, le plus souvent du fait de leurs effets, par les autorités publiques. Les catégories et les montants des réparations juridiques ont évolué ces dernières années du fait d'autorités judiciaires se référant de façon croissante à la *soft law* et aux logiques de *deep pocket* (on fait payer ceux qui le peuvent non seulement parce qu'ils sont coupables, mais aussi parce qu'ils peuvent payer). Elles débouchent sur la définition de nouveaux préjudices tels que « le stress post-traumatique des personnes gravement blessées » (comme celui qui est par exemple applicable aux victimes d'attentats), « le préjudice médiatique des victimes », « le droit à la pudeur médiatique », « le droit des victimes des catastrophes », « le droit à la sécurité » (qui garantit à chacun le droit de débattre autour de la question de la sécurité dans les médias, quels qu'ils soient, visant ici l'ouverture au débat indéfini à partir d'Internet). Il faut tenir compte aussi aujourd'hui de la constitution quasi systématique en tant que parties civiles d'associations de défense des intérêts des victimes après les accidents. Et F. Lemarchand¹⁷ de remarquer combien les crises sont aujourd'hui

¹⁶ F. Chateauraynaud, « Incontournables présences. L'exercice de la vigilance sous contrainte du « principe de précaution » », in C. Gilbert (Ed.), *Risques collectifs et situations de crise – Apports de la recherche en sciences humaines et sociales*, L'Harmattan, collection « Risques collectifs et situations de crise », Paris, 2003.

¹⁷ F. Lemarchand, *La vie contaminée – Éléments pour une socio-anthropologie des sociétés épidémiques*, L'Harmattan, collection « Sociologies et Environnement », Paris, 2002.

ramenées sous le dénominateur commun gestionnaire avec la notion de risque, dans une perspective venant finalement privilégier la mise en œuvre de dispositifs assurantiels, qu'ils soient préventifs ou réparateurs. Rappelons que l'assurance, c'est au premier degré « être sûr ».

La perspective gestionnaire du risque repose sur le constat de l'évidence de risques, de « nouveaux » risques, de l'incertitude attachée à des risques (potentiels alors) et à la nécessité d'intégrer de « nouveaux » principes liés à la gestion des risques, comme le principe de précaution. La gestion du risque est, quant à elle, essentiellement construite sur la rationalité procédurale en étant souvent inspirée des méthodes de conception et de contrôle des systèmes automatisés. Elle offre ainsi une relecture des questions de qualité, d'hygiène et de sécurité.

Les travaux « gestionnaires » ont principalement apporté des définitions et des typologies, des cadres de réflexion (l'avant crise, l'explosion, la post crise, par exemple), des prescriptions (la réactivité organisationnelle, la communication externe, l'attention aux victimes, la prévention, la mise en place de procédures de retours d'expérience, l'apprentissage, etc.), des documentations sous forme de cas. Les menaces à grande échelle sont prises en compte comme objet « gestionnaire » (cas de la vache folle, du PCA – plan de continuation d'activité – exercice de réflexion sur la poursuite de l'activité en cas de réalisation d'un risque majeur). Les modèles d'interprétation s'intéressent à l'impact des perturbations sur les représentations (le SIDA, le covid-19, par exemple). Ils tiennent compte de la construction de la défiance, des dynamiques de crises compte tenu du nombre d'entités qui s'impliquent (avec l'irruption des médias, par exemple). On peut ainsi parler du passage de représentations de type déterministe à des représentations de type gestionnaire de la question des risques et le passage de la lecture centrée sur des perspectives héroïques à une lecture procédurale.

Il se produit une forme de *continuum* entre la gestion interne des risques et la gouvernance des risques au niveau de la société, *continuum* allant dans le sens de la vulgate conservatrice pour laquelle la prospérité économique est considérée comme assurant celle des sociétés, sans véritablement devoir se poser le problème du passage de l'une à l'autre. Ce *continuum* opère du fait de l'interférence de trois aspects : la précaution, l'injonction à la prévention & gestion des risques et l'assurance nécessaire des risques potentiels de grande taille¹⁸. On fonde ainsi la gestion des univers controversés à partir de quatre variables : les modes de perception des problèmes par les personnes ayant à décider, la nature des intérêts concernés, le degré de réversibilité présumée des phénomènes, le degré de stabilisation de la connaissance scientifique des problèmes. La gestion des risques vient alors poser le problème de l'imbrication des enjeux d'action et de connaissance.

L'un des caractères d'évidence associés au risque (et c'est en partie ce qui fait que c'est un risque) est son aspect collectif. Les risques majeurs en constituent une des catégories. La notion de risque est aussi reliée à celle de crise. C'est à l'examen de cela et à sa mise en perspective historique et critique dont il sera question tout au long de ce texte construit autour d'un commentaire sur la liaison « risque – société entrepreneuriale » chez A. Giddens, une analyse des fondements de la notion de risque dans les références qui lui sont faites actuellement, le rappel des liens qui existent entre technoscience et risque et une conclusion autour de l'idée de socio-politique du risque.

¹⁸ O. Godard & C. Henry & P. Lagadec & E. Michel-Kerjean, *Traité des nouveaux risques*, Folio-actuel, Paris, 2002.

Commentaires sur les liens « risque - société entrepreneuriale » chez A. Giddens¹⁹

Pour A. Giddens, le risque s'inscrit dans le projet d'une société par essence entrepreneuriale et vient ainsi légitimer une aspiration au contrôle (en particulier celle d'un contrôle de son futur) dans le contexte de la société. À ses yeux, cette modernité pourrait être interprétée comme la résultante des effets croisés de deux aventures, celle des explorateurs et celle du capitalisme marchand dans la légitimation qu'elles apportent à la fondation de l'idée qu'il y a toujours quelque chose de nouveau à explorer. Ce projet d'une société par essence entrepreneuriale trouve des éléments de preuve dans la dissolution qui est aujourd'hui celle de l'organisation à la fois dans sa dérive institutionnelle et dans sa dimension organisationnelle (avec la discussion du bien-fondé du *putting in system* comme lieu de manifestation de la relation de travail et avec les discussions sur la fin des frontières de l'organisation, la non distinction croissante entre les aspects de la vie privée et de la vie professionnelle, l'injonction à appliquer des procédures de gestion à toutes les activités sociales, etc.). Le risque apparaîtrait ainsi de plus en plus important dans le contexte d'un affaiblissement de l'Etat-providence. L'idée d'entreprendre déborde de l'organisation pour prendre la dimension d'un projet de vie, projet ayant fait entrer la technique dans notre quotidien et venant justifier la possibilité de laisser sans médiation des individus aux intérêts divergents en face à face. Pas étonnant alors que l'aléa des comportements de chacun se révèle et que le monde nous apparaisse si incertain... donc si risqué ! Pas étonnant alors non plus que le passage d'une légitimité accordée au statut (principalement celui de salarié dans la mesure où une société salariale venait fonder la condition ouvrière) pour une autre accordée au contrat vienne fonder une société du risque et justifier une gestion des risques, afin d'en réduire partiellement et momentanément l'incertitude. Cette intrusion du risque acte également la modification de la représentation de la Raison d'Etat dans le sens de l'exercice de son « biopouvoir »²⁰. La société entrepreneuriale n'est pas seulement celle des laissés pour compte, mais aussi celle de la déstabilisation des stables où le provisoire tend à tenir lieu de régime d'existence. L'individualisme de marché va de pair avec les désinstitutionnalisations du secteur public. Et cette société entrepreneuriale est mythifiée au travers des célébrations généralisées de l'esprit d'entreprise.

Le travail d'A. Giddens sur la société du risque l'articule avec la confiance dans les catégories d'un raisonnement dont on rappelle ici les principaux éléments.

Pour lui, la confiance est définie comme le sentiment de sécurité justifié par la foi en la fiabilité d'une personne ou d'un système abstrait, un sentiment continu. Bien qu'il utilise le mot « foi », il ne distingue pas entre confiance active ou passive, entre celui qui fait confiance et celui qui inspire confiance. E. H. Erikson²¹ évoque au premier stade de la vie, la confiance fondamentale qu'A. Giddens reprend sous le terme de sécurité ontologique.

Il propose une définition en dix points de la confiance :

- La confiance est nécessaire en l'absence d'information, dans le temps et l'espace ;
- La confiance est liée à la contingence, parce que l'on ne peut prévoir toutes les situations, on fait confiance en s'en remettant au hasard. ;

¹⁹ A. Giddens, *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 1994 (Ed. originale : 1990)

²⁰ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, collection « NRF », Paris, 1971.

²¹ E. H. Erikson, *Enfance et société*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 7e éd., 1982, 286 p.

- La confiance n'est pas la foi dans la fiabilité d'un système, elle est le lien entre la foi et le sentiment de sécurité passif ;
- La confiance envers les systèmes experts repose sur la foi en la validité de principes que l'on ignore et non sur la foi dans les bonnes intentions d'autrui ;
- La confiance serait ainsi le sentiment de sécurité, justifié par la fiabilité d'une personne ou d'un système, exprimant la foi dans la probité ou dans la validité des principes abstraits ;
- La confiance moderne conçoit l'activité humaine comme étant d'origine sociale, non naturelle ou divine. C'est une confiance réflexive dans la grande capacité de transformation de l'activité humaine face au hasard et au risque ;
- Risque et danger sont liés sans être identiques, la prise de risque expose au danger. On peut prendre un risque calculé en cherchant à écarter le danger ou prendre un risque sans être conscient du danger encouru ;
- La confiance sert à minimiser le danger. Le risque acceptable – le danger minimal – est à la base de la confiance ;
- Il y a des risques collectifs concernant des groupes importants. On peut parler ainsi de sécurité mondiale ;
- Le contraire de la confiance n'est pas la méfiance.

La confiance en coprésence prévaut dans les cultures prémodernes où l'étranger à la communauté est potentiellement suspect, traité avec méfiance. Dans la modernité, l'inconnu est un anonyme auquel on manifeste une inattention polie assortie de l'absence d'intention hostile. L'inattention polie est un fond de confiance diffuse lors des interactions avec des étrangers dans la rue, le métro, c'est un engagement élémentaire. Pour passer à une interaction plus précise, le niveau de confiance doit être plus élevé, ce qui exige des garanties de fiabilité, des rituels informels.

Mais finalement pourquoi le profane fait-il confiance ? Plusieurs réponses sont possibles. L'éducation inculque un respect des savoirs techniques en même temps qu'elle les transmet. Mais l'attitude du profane est ambivalente, il respecte la science et se méfie du technocrate ou du jargon scientifique. Bien que réservés vis-à-vis des systèmes experts, les individus sont pragmatiques et choisissent de faire confiance dans un mélange de confort et de crainte. Finalement, la confiance dans les systèmes abstraits est moins un choix qu'une acceptation routinière, sans toutefois aller jusqu'à la dépendance passive. En cas de tension avec le professionnel, le profane peut choisir d'investir le savoir expert ou, au contraire, se désengager dans une attitude de retrait cynique.

En général, les systèmes abstraits sont efficaces et leurs conséquences attendues sont satisfaisantes. La confiance dans ces systèmes abstraits est la condition et le résultat de la distanciation spatio-temporelle et les routines intégrées contribuent à la sécurité ontologique. Mais la confiance dans les systèmes reste moins satisfaisante pour l'individu que la confiance dans les personnes et, pour la construire, elle appelle à une transformation de l'intimité. L'impersonnel submerge le personnel, et le personnel lui-même se transforme. Les relations personnelles basées sur la loyauté et l'authenticité deviennent un élément de la modernité au même titre que la distanciation spatio-temporelle. L'opposition entre système abstrait et vie intime n'a pourtant pas de sens, les deux étant profondément imbriqués. Comme l'observe U. Beck²², l'événement le plus intime comme l'allaitement et le plus lointain comme un accident nucléaire en Ukraine sont en relation directe dans leur impact sur la représentation du risque. La transformation de l'intimité concerne également les relations de confiance personnelle au-

²² U. Beck, *op. cit.*

delà de la parenté et de l'amitié. La confiance au niveau personnel devient un projet, elle doit être gagnée par un travail de révélation mutuelle de soi. C'est dans *La société du risque* qu'il évoque d'ailleurs l'idée d'une société industrielle instituée à la fois contre des formes sociales traditionnelles (alors désinstitutionnalisées) et contre la nature qui doit alors être dominée, d'où les vertus associées aux connaissances scientifiques (l'institutionnalisation des rationalisations inhérentes à la société moderne). Et c'est la croyance en ces vertus qui se trouve aujourd'hui questionnée, ce qu'U. Beck va qualifier de « deuxième modernité ». Il s'agit en particulier du travail considéré comme institution dont le questionnement pose le problème de la vie en société sans travailler, alors même que le processus de rationalisation s'étend à de nouveaux domaines de la vie sociale. Un exemple en est la façon dont la société industrielle a standardisé la vie familiale (en particulier au travers de la standardisation des rôles des hommes et des femmes), alors que cette standardisation est remise en cause par la transformation des rapports sociaux issus de cette rationalisation. Les champs sociaux se trouvent donc recouverts par ces imbrications. Approfondissement de la rationalisation et doute à son sujet vont de pair.

Pour A. Giddens, le profil de risque de la modernité peut se résumer par l'intensité mondiale du risque (catastrophe écologique, pandémie, etc.), l'augmentation du nombre des événements contingents (par exemple, ceux dus à la division internationale du travail), le risque dû à l'environnement créé (réchauffement), le risque des environnements institutionnalisés (marchés financiers, etc.), la conscience du risque en tant que risque (non certitude), la répartition accrue de la conscience du risque, la conscience des limites de la compétence.

A ses yeux, les spécialistes ne sont pas mieux armés que les profanes devant les risques majeurs, ils partagent avec eux quatre types de réactions d'adaptation :

- L'acceptation pragmatique : participer au quotidien d'abord, car l'essentiel échappe au contrôle de chacun, et refouler l'inquiétude au prix d'une dépense psychologique ;
- L'optimisme obstiné : la raison et la science sont considérées comme pouvant continuer à apporter des solutions aux problèmes ;
- Le pessimisme cynique comme avec le collapcionisme, cynisme donnant en même temps une pointe d'humour noir ;
- L'engagement radical : une contestation pratique des sources de danger ;

Cette référence est la première « grande » référence permettant de fonder l'acceptation gestionnaire contemporaine du risque, mais l'évaluation du lien « confiance – risque » reste à faire.

Fondements de la notion de risque

L'omniprésence du thème est telle que l'on pourrait presque dire, à la limite, que tout serait aujourd'hui risque et crise, faisant de ce concept une notion « impossible ». De façon plus positive, comme le souligne P. Lagadec²³ (p. 297-316), la crise est essentiellement fugitive, son interprétation étant reconstruite par les individus. C'est une question sensible, dangereuse qui implique les affects.

²³ P. Lagadec, « La recherche confrontée à la question des crises. Pour des ruptures créatrices », in C. Gilbert (Ed), *Risques collectifs et situations de crise – Apports de la recherche en sciences humaines et sociales*, L'Harmattan, collection « Risques collectifs et situations de crise », Paris, 2003.

Le risque apparaît aujourd'hui au regard d'une double filiation :

- Celle de l'assurance dont on peut voir un renouveau utopique avec R. Shiller²⁴, qui suit la longue histoire de la répartition des risques entre assurance et réassurance, l'intervention de l'Etat pouvant d'ailleurs s'effectuer aux deux niveaux ;
- Celle de l'assistance dont R. Castel²⁵ dresse une histoire.

Les deux filiations ayant été motifs du développement des techniques de gestion de la personne et des situations, en établissant un lien entre vulnérabilité et risque. Dans les deux cas, elles sont contractualistes, au sens d'un contractualisme individuel et marchand dans le premier cas, dans le sens d'un contractualisme social dans le second. Rappelons que l'accumulation des contrats individuels ne vaut pourtant pas comme cela contrat social. Ce contractualisme tend à relever d'une idéologie venant faire du contrat un « fait social total » et recouvrant, en même temps, un propriétaireisme dont l'objectif est, pour sa part, de faire du droit de propriété un « fait social total » quand il est question d'assurance qui se réfère à un propriétaire privé là où l'assistance se réfère à un propriétaire « social ».

La fondation du risque s'effectue au regard de l'étude des vulnérabilités à la lumière de relations de proximité qui s'établissent entre la personne et son environnement (social et organisationnel pour ce qui nous concerne ici), d'où la nécessité de « savoir » afin de « pouvoir ». Il s'agirait aussi de proposer une réinterprétation à la fois de la perspective de la prévention et de celle de la protection.

Rappelons que l'on peut distinguer deux grands types de protection : la protection civile qui garantit les libertés fondamentales et assure la sécurité des biens et des personnes dans le cadre d'un Etat de droit et les protections sociales qui couvrent les principaux risques pouvant affecter la vie d'un individu (maladie, accident, vieillesse, etc.) et qui se concrétise par la notion de sécurité sociale. Et pourtant, constate R. Castel²⁶ (p. 6), malgré l'hypostasie de ces deux aspects, le sentiment d'insécurité reste présent. Il formule l'hypothèse qu'il ne faudrait pas opposer insécurité et protection. « *L'insécurité moderne ne serait pas l'absence de protection, mais plutôt leur envers, leur ombre portée dans un univers social qui s'est organisé autour d'une quête sans fin de protections ou d'une recherche éperdue de sécurité* ». La notion de risque est ainsi chargée d'une dimension affective, la référence au danger pouvant être à l'origine du développement de l'anxiété et de phobies, à dimension individuelle ou sociale, la discussion sur la sécurité dans les sociétés en étant un exemple. Le risque est porteur de cette demande. En effet, être protégé, c'est aussi révéler que l'on est menacé dans des sociétés modernes où les individus ne trouvent, ni en eux-mêmes, ni dans leur entourage, la possibilité d'assurer leur protection. Les modalités de fonctionnement de ces sociétés conduisent à des frustrations sécuritaires et à une modification du contenu de l'aversion au risque, ce qui vient marquer les représentations du risque comme thème de gestion. R. Castel nous invite à réfléchir sur le fait de savoir comment, dans le monde moderne, le clivage « propriétaires – non-propriétaires », clivage d'ordre économique, juridique et politique, conduit à la réhabilitation des non-propriétaires au travers de la construction d'un nouveau type de propriété, la propriété sociale. Des protections et des droits ont été ainsi attachés à la condition de travailleur et conduisent à l'accession massive à la propriété sociale, homologue de la propriété privée. Elle a construit une propriété pour la sécurité accessible à ceux qui étaient exclus de la propriété privée. Or l'Etat, dans son rôle social, opère massivement comme réducteur de risques. Au regard de l'expression de L.

²⁴ R. Shiller, *The New Financial Order : Risk in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, 2003.

²⁵ R. Castel, *op. cit.*

²⁶ R. Castel, *op. cit.*

Bourgeois²⁷, ce modèle de société à double régime de propriété n'est pas une « société d'égaux » mais une « société de semblables ». L'Etat social est moins un Etat de redistribution (d'où sa différence avec l'utopie de l'Etat communiste) qu'un Etat protecteur. La fondation d'une telle société a été rendue d'autant plus gérable que la croissance des Trente Glorieuses l'a rendue généralisable à partir du moment où les partenaires sociaux ont accepté de construire une satisfaction différée de leurs demandes. R. Castel va parler, au sujet de ce modèle de société, de « crise de la modernité organisée » sur la base de l'incapacité croissante de l'Etat-nation à piloter l'économie dans le sens de l'équilibre social, d'où le *leadership* de cette gestion, transféré à l'entreprise, signe également de son institutionnalisation. Les solidarités professionnelles relues dans les perspectives contemporaines du risque se trouvent ainsi conduire à la fragmentation des intérêts professionnels et à la concurrence entre semblables, alors même que, dans l'organisation, se met en place la mobilité généralisée des relations de travail au regard des exigences de flexibilité. L'intrusion du thème du risque dans les perspectives organisationnelles comme dans les sociétés va de pair avec la mise en avant des mobilités nécessaires à la mise en œuvre de flexibilités qui acte le passage du fondement de la représentation du changement de la « reconversion » à la « déconversion », aboutissant à la production de personnes « inutiles » et instillant le sentiment d'un risque chez celles qui restent « utiles ». C'est la « déconversion » qui conduit d'ailleurs à la désaffiliation et aux délinquances associées qui vont venir fonder la liaison « risque – sécurité – sécuritaire » de la protection civile, dans une sorte d'« effet en retour » et le *continuum* « prévention – dissuasion – répression ». C'est d'ailleurs à partir de cela que l'on joue la dualité « assurance – assistance » au regard de la diminution du nombre de personnes utiles.

Dans les organisations, la fiabilité se concrétise par une triple perspective, organisationnelle :

- Une « automatiser – informatiser » qui serait à même de réduire l'aléa humain, approfondissant le projet utopique d'un management scientifique, mais posant des problèmes ergonomiques de conception ;
- Le développement corrélatif de systèmes « hommes – machines », réintroduisant de façon dialectique ce même aléa humain ;
- Les externalisations qui n'externalisent pas pour autant l'aléa humain, car ce n'est pas parce que la fourniture de la prestation est acquise que cet aléa disparaît ; il a simplement été transféré, ne dédouanant pas pour autant l'acquéreur de la responsabilité des conséquences de l'occurrence du risque, surtout s'il peut payer...

C'est ce qu'U. Beck²⁸ qualifie de « déstandardisation du travail » sur la base de modèles biographiques (avec des discontinuités à l'intérieur de la vie professionnelle) accompagnés d'une injonction croissante à la responsabilisation. Les conséquences en seraient la désocialisation des individus dans le contexte d'une « décollectivisation » qui est elle-même une situation collective et donc la « création » des risques. Les exclus ne glissent pas ainsi hors société. Ils en sont partie intégrante. Et cette société va conduire à la montée du ressentiment au regard des frustrations collectives en quête de responsables de la part de catégories qui voient leur situation se dégrader par rapport à celles dont la situation leur semble plus avantageuse. De plus, cette modification de la substance sociale conduit au fait qu'insécurité sociale et insécurité civile viennent « faire système » et conduit au glissement de l'Etat social vers un Etat sécuritaire, devant être outillé en tant que tel.

²⁷ L. Bourgeois, *Solidarité*, Armand Colin, Paris, 1896.

²⁸ U. Beck, *op. cit.*

C'est à ce moment-là que la perception d'autres risques apparaît (industriels, sanitaires, environnementaux, etc.) sans lien direct avec la perspective précédente, le tressage de ces deux aspects conduisant à la thématique de la « société du risque »²⁹. Or ces risques-là échappent à la mutualisation et aux technologies assurantielles. La société du risque ne peut être sécurisée de façon homogène, car les risques ne sont ni aisément prévisibles, ni facilement calculables selon une logique probabiliste. La confusion entre « risque » et « danger » apparaît alors et la « culture du risque », dont parle A. Giddens³⁰, fabrique du risque et les occasions rentables de le récupérer. Par exemple, ce n'est plus la famine qui constitue un danger, c'est manger, ce n'est plus la maladie, mais se déplacer. Comme le souligne R. Castel³¹ (p. 61), c'est « *l'inflation contemporaine de la notion de risque qui alimente une demande éperdue de sécurité et dissout en fait la possibilité d'être protégé* ». Or beaucoup de ces risques viennent du développement de l'activité économique, ce qui illustre bien les conséquences du développement de la société entrepreneuriale que nous décrit A. Giddens³². De plus, le partage démocratique des nuisances mérite d'être relativisé : il existe des catégories qui ont moins de chances que d'autres... C'est d'ailleurs sans doute la leçon de l'usage actuel de la théorie des parties prenantes³³ ! Mais de façon générale, ces risques constituent bien des dommages et des nuisances devant être gérés, certains d'entre eux ayant un caractère inédit, lié au mode actuel de développement économique et social.

C'est ce qui conduit à l'alternative de la privatisation et de la mutualisation du risque en fondant la première, au regard de l'idéologie entrepreneuriale qui prévaut dans les sociétés actuelles du « moment libéral »³⁴ et la seconde afin de récupérer les risques ainsi créés. Les catégories gestionnaires du risque vont bien dans le sens de la privatisation. C'est cet aspect qui va fonder l'utopie joyeuse de R. Shiller³⁵ pour qui tout pourrait être privatisé au regard d'un individu qui, porteur de risques, pourrait les gérer de façon individualisée. La prolifération des risques ouvre ainsi un champ infini au commerce des assurances.

La corrélation « risque – primauté accordée à l'individualisation » peut être soulignée avec M. Gauchet³⁶. La croissance de l'Etat social, en protégeant les individus, a construit une tendance à l'individualisation en l'affranchissant des communautés intermédiaires de protection. Il s'effectue donc, par-là, une relecture de la question de la solidarité. En réponse à cette trajectoire d'individualisation, deux termes viennent alors prendre une importance jusqu'ici inégalée : le contrat et le projet.

Le thème du risque est corrélatif d'une relecture de la prévention dans une situation où les catégories d'un Etat libéral tendent à recouvrir celles d'un Etat-providence, proposant ainsi une réarticulation entre l'assurance (catégorie de l'Etat libéral) et l'assistance (catégorie de l'Etat-providence). Les critères de la rationalité administrative, instrumentale et budgétaire issus de la perspective assurantielle sont peu à peu introduits dans la perspective de l'assistance avec des thématiques telles que celle de l'évaluation « coût – efficacité », la notion de « coût social évité » et l'individualisation des catégories de l'aide à la personne lues dans le sens de la construction d'une prestation de service à un « client – citoyen ».

²⁹ U. Beck, *op. cit.*

³⁰ A. Giddens, *op. cit.*

³¹ R. Castel, *op. cit.*

³² A. Giddens, *op. cit.*

³³ E. R. Freeman, *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Pitman, Boston, 1984

³⁴ Y. Pesqueux, *Gouvernance et privatisation*, PUF, collection « la politique éclatée », Paris, 2007

³⁵ R. Shiller, *op. cit.*

³⁶ M. Gauchet, « La société d'insécurité », in J. Donzelot (Ed.), *Face à l'exclusion : le modèle français*, Seuil, Paris, 1991.

Les arguments les plus souvent avancés sont que :

- L'assistance coûte cher tout en étant inefficace ;
- L'efficacité de la réparation et de la répression est mise en avant au détriment de l'assistance, de la prévention et de l'éducation au nom du « risque zéro »,

dans un univers de situations construites à partir de la notion de risque, alors que la prévention (des risques et des accidents) et la protection de l'environnement constituent des recommandations constantes (des *agendas*). Le constat de l'imprévisibilité des risques, la mise en avant de critères de rationalité économique (coûts maîtrisés, efficacité immédiate, etc.) sont proposés au détriment de l'investissement et de la durée et rendent leur gestion très difficile. Sans doute peut-on avancer l'hypothèse que des notions comme celle de risque, de sécurité, de précaution servent peut-être à supplanter celles d'assistance, de prévention et d'éducation.

Les notions modernes d'assistance et de prévention sont nées dans le domaine sanitaire, notamment au travers des perspectives de l'hygiène comme acte politique et social, fondant ainsi une « police des corps », avant de se diffuser dans le domaine du social. Elles ont été à l'origine du développement de préventions spécialisées qui servent aujourd'hui à ancrer le couple « prévention – répression » de l'Etat libéral au lieu et place de l'idée de prévention générale et émancipatrice au travers de l'éducation, catégories de l'Etat-providence dont on voit les conséquences durant la crise du covid-19, également le signe des limites de l'Etat-libéral.

L'Etat-providence protège l'individu indépendamment de son gré au nom d'un « Bien Commun » indiscutable, là où l'Etat libéral « calcule » la frontière « privé – public », au nom d'un bien commun différencié, tout en rentabilisant chacun des segments. L'Etat libéral, c'est aussi le principe d'une protection contractuelle et calculée (cf. la logique du « pollueur – payeur »).

C'est à ce titre que l'on peut ici évoquer la thèse d'A. Brossat³⁷ également exprimée par P. Peretti-Watel³⁸, qui proposent une interprétation politique de la thématique du risque en notant combien la démocratie moderne comme régime général de vie des Hommes en société, vient construire un système d'immunité (des personnes, des corps, des opinions, des conditions d'existence, des statuts – ne parle-t-on pas d'immunité parlementaire ?) du fait d'une conception épidémiologique de ce thème. La conception épidémiologique viendrait de l'inflation des variables associées au risque et centrées sur l'individu (au regard du concept de « décideur autonome » d'A. Giddens³⁹), du mythe des conduites à risque et de la primauté accordée à la prévision sur la compréhension, des approches « biologisantes » du social, du culte du factuel. Elle reposerait sur l'illusion que l'on peut entrer dans la compréhension du risque à partir de l'étude de la variation d'un « mal » en fonction de facteurs modifiables conduisant à la représentation d'un monde moins dangereux, mais plus risqué. Cette perspective immunitaire prendrait ainsi un relief tout à fait particulier dans les catégories du « moment libéral » qui va fonder la liberté de façon « négative » au regard d'une absence de coercition, conduisant à une réinterprétation du contenu de la Raison d'Etat. Notons, avec lui, « *qu'une démocratie essentiellement immunitaire rencontrera toujours une difficulté majeure du côté de la communauté (...) En effet, l'être-à-la-communauté suppose une exposition*

³⁷ A. Brossat, *La démocratie immunitaire*, La Dispute, collection « Comptoir de la politique », Paris, 2003.

³⁸ P. Peretti-Watel, « Du recours au paradigme épidémiologique pour l'étude des conduites à risque », *Revue Française de Sociologie*, vol. 45, n° 1, 2004, p. 103-152.

³⁹ A. Giddens, *op. cit.*

constante de chacun au risque du commun, il établit chacun en premier lieu dans un système de réciprocités, d'interactions et d'entre-exposition des singularités ; chacun se définira avant tout, en effet, comme le tributaire de chaque « autre » en particulier et de tous en général » (p. 14-15)⁴⁰. Et pourtant, comme on le voit avec la crise du covid-19, le « totalitarisme immunitaire » établit des liens entre des domaines *a priori* distincts (le politique, le médical, le juridique, le sanitaire, le social, etc.). Le droit de la « démocratie immunitaire » tend moins à protéger qu'à « désexposer » l'individu, laissant pour le moment les niches correspondantes qu'il ne reste plus qu'à rentabiliser.

Le paradoxe (que l'on retrouve dans les effets de la mise en place d'une instrumentation de la gestion du risque) est celui de l'alignement du comportement individuel sur celui des autres dans les catégories d'une conformité voire d'un conformisme, venant tenir lieu d'idéologie sécuritaire. Les assurances et garanties renvoient en effet à une discipline des comportements. A. Brossat⁴¹ analyse la perspective biopolitique de cette optique en signalant que cela se passe comme si le corps individuel cherchait à se trouver dans les conditions d'immunité du « corps royal » du roi de l'Ancien Régime. Et pourtant (et c'est là que se noue la question du risque), l'immunisation croissante des uns va de pair avec l'exposition croissante des autres corrélativement à la montée en puissance d'une phobie du contact direct (où l'on trouve, par exemple, le confinement lié au covid-19 ou encore la problématique d'une représentation de la sexualité protégée comme norme sanitaire efficace). Elle possède donc un coût. « *Ne l'oublions pas* », souligne A. Brossat⁴² (p. 45), « *les idéaux immunitaires ont leur contrepartie morale, moralisatrice, puritaine, qu'exposent en pleine lumière les intégrismes religieux et politiques : l'abstinence absolue comme principe de sécurité maximal* ». Il va souligner, comme preuve matérielle de sa thèse, toute l'importance du développement de l'anesthésie et la façon dont elle débouche, aujourd'hui, sur l'interdiction de la souffrance et de la douleur. La perspective immunitaire concerne aussi la marchandise avec le thème de l'hypertrophie de l'emballage. Paradoxalement, elle conduit, de façon croissante, les sujets à une sorte d'auto-exposition et vient faire de l'accident une anomalie liée à des comportements (à risque) et tous les marchés de sa prévention et de la récupération de ses effets sur la base de la captation d'une « disposition à payer ». L'accident ne suscite plus des terreurs, comme autrefois, mais une anxiété diffuse et permanente liée à la difficulté d'identifier les périls dans une forme de constance des angoisses, d'où le fantasme du « risque zéro », venant ainsi stimuler cette « disposition à payer ». Il en propose une illustration dans l'élimination de l'animal fait « chose » et réduit à la situation de pure matière première alimentaire au moment de crises comme celle de la vache folle, nous conduisant à oublier que nous sommes des vivants parmi les vivants. Il en va de même de l'oubli de la fragilité sanitaire face à une pandémie comme celle du covid-19, pandémie qui s'est développées sans traitement possible.

Mais qui dit « immunitaire » et « société immunitaire » dit aussi « intoxication » et « société intoxiquée ». Il est donc ici important de prendre la mesure de l'intoxication dans la thématique du risque, cette notion donnant d'ailleurs tout son relief au principe de précaution, qui tend à éviter l'intoxication et toute la justification des appareillages gestionnaires qui lui sont associés. Mais l'intoxication appartient aussi au champ lexical de l'information (de la désinformation devrait-on dire), et sans doute est-ce par-là aussi que nous sommes en mesure de revenir à l'organisation comme créatrice de risques au travers de ses discours et de ses pratiques, tant la censure des informations (on en parle sous la dénomination de « protection ») conduit aux mensonges internes (cf. les informations internes aux entreprises

⁴⁰ A. Brossat, *op. cit.*

⁴¹ A. Brossat, *op. cit.*

⁴² A. Brossat, *op. cit.*

visées par le *Diesel gate*, ou encore les entreprises et les personnes visées par les différents *papers* – *Panama papers*, etc.) et aux mensonges externes (les implications de l'éclatement des chaînes globales de valeur créateur de vulnérabilité en termes de fournitures d'équipements sanitaires) et de comprendre combien la pertinence informationnelle de la gestion du risque est importante. On est ici bien loin des *reportings* extra-financiers publiés par les sociétés cotées. Et donc de rappeler, au regard du sentiment d'insécurité, l'importance de la désinformation...

Les représentations du risque ont toujours évolué pour ce qui concerne l'attitude générale par rapport au risque dans l'espace et dans le temps, suivant les sociétés et leurs cultures. C'est aussi cela qui influence profondément la prise en compte du risque dans le corps social. Les fondements culturels de la représentation du risque ont donc une influence considérable sur les contours de l'exercice de leur gestion et sur l'évaluation politique et morale qui en sera effectuée. Les catégories du jugement de valeur sont ici, plus qu'ailleurs encore, distinctes de celles du jugement d'existence. C'est ainsi que le rapport au risque constitue véritablement, comme G. Hofstede⁴³ l'avait déjà souligné, un des déterminants culturels du rapport au monde au travers de la notion d'« aversion face à l'incertitude » qui « mesure le degré de tolérance qu'une culture peut accepter face à l'inquiétude provoquée par des événements futurs »⁴⁴ (p. 103).

À l'extrême, les techniques de gestion du risque peuvent constituer une forme de code de bonne conduite mais pas plus, c'est-à-dire une norme privée face au risque dont l'enracinement culturel doit être soigneusement étudié. Et d'ailleurs peut-être faut-il explorer ce qu'une approche culturaliste du risque est susceptible d'apporter, en particulier au regard d'un « détour oriental » avec la notion de chance, de hasard, de destin, de bonne fortune ou encore celle du « non-agir » taoïste. Il faut en effet souligner que les instruments de gestion et, parmi ceux-ci, ceux de la gestion du risque, appartiennent à la perspective instrumentale du volontarisme managérial à visée universaliste, mais en étant ancrés dans un contexte culturel occidental.

Le risque est donc une notion chargée d'ambiguïté qui donne aujourd'hui lieu à la publication d'une abondante littérature de type compréhensive (d'inspiration généralement sociologique) plutôt européenne, de type pragmatique (centrée sur les procédures) plutôt anglo-américaine ou de type juridique (focalisée sur le fait de savoir comment se protéger contre les risques) que l'on retrouve dans les deux zones géographiques mentionnées. L'aspect vague, équivoque et plurivoque de la notion de risque doit être souligné. Le dénominateur commun en est la reconnaissance que le « risque zéro » n'existe pas du fait de la prise de conscience de la pluralité des risques.

Mais la gestion du risque marque aussi le soupçon adressé au marché qui ne le traite le risque que dans les catégories des externalités, comme voile sur les conséquences non-gérables des actes économiques.

Il est important de distinguer l'événement qui va constituer l'occurrence du risque du risque lui-même et c'est bien la distinction entre ces deux aspects qui pose une première difficulté : la pandémie du covid-19 n'a été que l'occurrence du risque sanitaire qui a toujours existé.

⁴³ G. Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-related Value*, Sagen Beverly Hills, 1980

⁴⁴ D. Bollinger & G. Hofstede, *Les différences culturelles dans le management*, Editions d'Organisation, Paris 1987.

La confrontation au concept de risque est donc chargée d'une dimension politique inhérente à la légitimité accordée aux perspectives libérales et à la primauté qui est celle de l'initiative individuelle. Elle se construit sur des accidents prenant dimension de symboles (Seveso, Bophal, Tchernobyl, la vache folle, le réchauffement climatique, le covid-19, etc.) et conduit à un mélange de pensée magique et de rationalité procédurale. Elle mène également à deux corrélats de dimension politique, celui de violence, l'occurrence du risque étant associé à la représentation d'une violence inacceptable contre laquelle il conviendrait de faire tout ce qui est possible pour l'éviter et celui d'assurance (on voudrait tellement être sûr !). D'où le parallélisme qu'on ne peut alors s'empêcher d'introduire entre le recours discursif à la notion de risque et la construction d'une idéologie sécuritaire qui concerne à la fois organisations et société, idéologie « actée » par les décisions de justice qui sortent de la dualité « faute technique – faute humaine » pour s'intéresser aussi à l'analyse des protections construites par le système pour empêcher l'occurrence de ces fautes. L'homme est ainsi considéré comme le point faible des systèmes... Cette idéologie ne servirait-elle pas d'ailleurs de masque discursif à la protection de la propriété qui serait ainsi dispensée de dire son nom.

Il faut également souligner la perspective du postulat implicite de l'aspect fatalement négatif de l'occurrence des risques.

La notion de risque est en corrélation avec l'idée de projet. Le risque apparaît comme la conséquence d'une société qui se voit vivre dans le futur. Ceci possède deux conséquences : la fin de la référence à la tradition (à la fois rendue obsolète et rejetée) et celui d'une représentation de la vie qui autorise à la concevoir comme étant un projet de transformation de la nature dans le sens des intérêts de l'espèce humaine en tant que telle. En ce sens, le concept de risque et celui de gestion du risque conduisent à la légitimité associée au devoir d'assumer le risque. Il n'y aurait ainsi pas de projet sans risque et la nécessité de l'assumer conduit au devoir de se construire une identité par rapport à cette notion pourtant largement fugitive, d'où les difficultés de cette construction. Le projet des sociétés modernes, en particulier celui qui est lié à l'assujettissement du monde aux intérêts de l'espèce humaine, ouvre un espace des possibles de l'espèce humaine en y incluant la possibilité de se transformer, mais aussi celle de disparaître. Le projet augmente ainsi le champ de ce qui est modifiable avec les possibilités de sortir des territoires cartographiés et donc l'occurrence de conséquences inattendues de l'action.

Le risque conduit aujourd'hui à la construction d'une sorte de discipline qui lui est consacrée : les cyndiniques, forme d'institutionnalisation de la question. P. Rubise⁴⁵ rappelle les conditions d'émergence des cyndiniques en rappelant le colloque fondateur de 1987 à l'UNESCO et la création de l'*Institut Européen de Cyndiniques* en liaison avec la question des risques technologiques, concept vide de sens auquel les acteurs donnent peu à peu un contenu qui va varier non seulement selon les auteurs, mais aussi dans le temps. À ce titre, le projet des cyndiniques s'inscrit en continuité avec celui de la maîtrise de la nature tel qu'il a été formulé au XVII^e siècle, forme cartésienne marquant par-là un des fondamentaux de nos sociétés occidentales modernes dans le projet de la technoscience.

Technoscience et risque

⁴⁵ P. Rubise, article « cyndinique », *Encyclopedia Universalis*

De nombreux philosophes contemporains se sont intéressés à la question du soupçon de la science et de la technique au travers du concept de technoscience. Citons, parmi eux, H. Jonas⁴⁶, J. Ellul⁴⁷ et J. Habermas⁴⁸ dont nous examinerons successivement les apports afin d'en évaluer les conséquences pour ce qui est de fonder conceptuellement la notion de risque. C'est pourquoi la présentation des arguments relevant de la technoscience sera faite ici au travers de l'œuvre des trois philosophes contemporains ayant le plus contribué à sa construction, même s'il est nécessaire de signaler également l'apport de J.-J. Salomon⁴⁹ : les accidents technologiques majeurs, l'instrumentalisation du vivant, les menaces terroristes, le réchauffement climatique, les pandémies, sont bien le produit de l'activité humaine sous les formes économiques qu'elle s'est choisie...

Il s'agit d'examiner le concept de technoscience dans la mesure où le risque, comme production de la technique, en constitue aujourd'hui la manifestation la plus importante et d'en fonder ainsi la critique, qu'elle concerne le risque en tant que forme, mais aussi comme « issue », l'activité humaine, technicienne par nature, s'achevant alors par un risque.

Le concept de technoscience exprime à la fois les contours d'une critique sociale mais aussi la réponse conceptuelle proposée à un des aspects du développement de la pensée scientifique et technique contemporaine. Il exprime la reconnaissance d'un développement scientifique et technique maintenant découplé de la perspective d'un projet moral et politique, voire même de sa coïncidence avec un déclin de la conscience théorique. La naïveté des conceptions du XIX^e siècle face au progrès technique n'est en effet plus de mise. Avec la technoscience, il s'agit bien de passer d'une focalisation sur le progrès à une focalisation sur la technique qui marque le triomphe d'une raison instrumentale et qui conduit à une forme d'autoréalisation technoscientifique sans fin. Le point focal en est l'organisation. « *Suivant le principe de division du travail, plus un système est complexe ou abstrait, plus les tâches se spécialisent, plus ses composants sont isolés, mais les parties ont des rapports avec le tout. Ainsi l'organisation (...) privilégie le geste au détriment de l'action, le faire au détriment de la conscience* »⁵⁰ (p. 18). On pourrait même, à ce propos, parler de « principe organisation » dans les mêmes catégories qu'H. Jonas parle de « principe responsabilité »⁵¹.

À ce titre, les technosciences sont la matérialisation du « *règne de l'opérateur* »⁵² avec l'importance accordée à la médiation technique et instrumentale. « *La technoscience engendre physiquement un univers, dans un mouvement d'opérativité devenu processus (autogénéré et autolégitimé) dans le déploiement de sa puissance transformatrice et déconstructrice du réel* »⁵³ (p. 23). C'est à partir de cette primauté accordée à la Raison instrumentale que se développent le productivisme comme idéologie et la barbarie industrielle comme fait. Avec l'organisation se développe le contrôle de la technique comme moyen de se maintenir et de se développer, ce que l'on retrouve au cœur de la notion d'« innovation ». Dans ces catégories-là, l'organisation devient une manière d'anéantir la capacité à exercer un jugement critique dans une perspective d'aveuglement face au développement souhaité de la technique. « *Aussi*

⁴⁶ H. Jonas, *Le principe responsabilité*, Cerf, Paris, 1993 (Ed. originale : 1979)

⁴⁷ J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Economica, Paris, 1990.

⁴⁸ J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Denoël, Série Médiations, Paris 1984 (Ed. originale : 1968)

⁴⁹ J.-J. Salomon, *Une civilisation à hauts risques*, Editions Léopold Charles Mayer, Genève, 2007.

⁵⁰ F. Lemarchand, *op. cit.*

⁵¹ H. Jonas, *op. cit.*

⁵² G. Hottot, « Le règne de l'opérateur », in J. Prades (Ed.), *La technoscience, la fracture des discours*, L'Harmattan, collection « Logiques sociales », Paris, 1992.

⁵³ F. Lemarchand, *op. cit.*

bien l'ouvrier que l'ingénieur, qui fabriquent le ciment, le pesticide ou les réacteurs nucléaires sont-ils bien davantage que des fabricants de ciment, de pesticides ou de réacteurs, car ce qu'ils fabriquent n'est rien que la société dans laquelle nous vivons. L'étonnant est qu'ils n'en aient pas conscience »⁵⁴. Les sciences humaines s'imprègnent aussi des catégories de la raison instrumentale pour devenir en quelque sorte contemplatives de la technoscience. Il ne s'agit évidemment pas, dans une perspective strictement nihiliste, de ne penser la technoscience que dans les catégories de la destruction. Mais peut-être est-il, pour le moins nécessaire, de la penser dans les catégories de la critique dans la mesure où il s'agit bel et bien de « faire avec ».

L'organisation est bien, à ce titre, le lieu où « *l'action disparaît dans le faire* »⁵⁵ (p. 29), ce qui est essentiel à souligner. Mais il s'agit aussi d'une question d'ordre politique. Les préoccupations des décideurs et des citoyens tendent aujourd'hui, dans les catégories du « moment libéral »⁵⁶, à associer à un appareil de décision (question de la gouvernance), le problème de la responsabilité (au regard du « principe responsabilité ») et celui des avenir possibles (au regard du principe de précaution).

Chez B. Latour⁵⁷ (p. 430-432), il est aussi question de technoscience, mais dans les catégories d'un réseau venant en quelque sorte constituer un filet de sécurité, lieu de la concrétisation du « fragile ». « *Les technosciences existent à travers des lieux récemment établis, rares, chers, fragiles et qui accumulent des quantités disproportionnées de ressources (...) Les technosciences peuvent ainsi être décrites à la fois comme une entreprise démiurgique qui multiplie le nombre de ses alliés* » et c'est en cela qu'elles se constituent en réseau. La technoscience est vue comme un réseau avec tous ceux qui glissent des mailles du filet et dont l'enjeu est de les recruter ou de les rejeter. Le réseau se fait alors système de persuasion sous la forme de supports des métrologies qui permettent de le figurer. L'enjeu de la technoscience est d'étendre les réseaux encore plus loin. « *Personne n'a jamais observé un fait, une théorie ou une machine capable de survivre en dehors des réseaux technoscientifiques qui lui ont donné naissance (...) Les technosciences n'ont pas de dehors* ». C'est en liant directement « technoscience » et « réseau » que B. Latour⁵⁸ permet d'entrer dans les figures de l'auto-expansion de la technoscience dans un mode de fondement de liens entre « gestion », « risque » et « organisation ».

Examinons au préalable ce que recouvre le concept de technoscience au travers de trois auteurs philosophiques ayant contribué à la construction de ce concept en reliant brièvement à chaque fois le contenu donné par l'auteur mentionné à celle-ci avec la notion de risque.

Avec la technoscience, H. Jonas⁵⁹ évoque l'heuristique de la peur qui consiste à « avoir peur » pour les générations futures afin de mieux en mesurer l'impact. Le lien entre l'heuristique de la peur et la perspective gestionnaire et sociale du risque a été concrétisé, en Europe, sous la forme du principe de précaution.

⁵⁴ P. Roqueplo, *Penser la technique*, Seuil, Paris, 1983.

⁵⁵ F. Lemarchand, *op. cit.*

⁵⁶ Y. Pesqueux, *op. cit.*

⁵⁷ B. Latour, *La science en action*, Gallimard, collection « folio-essais », n° 267, 1995.

⁵⁸ B. Latour, *op. cit.*

⁵⁹ H. Jonas, *op. cit.*

H. Jonas⁶⁰ part d'un double constat : la transformation des rapports « Homme – nature » à travers l'action de la science et la nécessité d'une nouvelle éthique. La nature est désormais vulnérable du fait du développement du pouvoir de l'Homme. S'impose donc à lui la prise en compte des conséquences les plus lointaines de ses actions, dans l'espace et dans le temps, du fait des processus d'accumulation des conséquences de la technoscience. La nouvelle éthique qu'il évoque renverse la démarche traditionnelle qui partait du devoir pour aboutir au pouvoir : « Tu dois donc tu peux » disait Kant. C'est désormais l'accroissement du pouvoir de l'homme par la science et les menaces qu'il fait encourir qui imposent un nouveau devoir : « Tu peux donc tu dois », « Tu dois car tu peux », pourrait-on dire aussi. La connaissance de ce risque que fait courir la science devient, à son tour, un impératif moral qui prend d'abord la forme d'une reconnaissance, du contraste inquiétant entre la force du savoir prévisionnel et le pouvoir de faire : on sait qu'on peut le faire, mais quand on le fait, on n'en connaît pas les conséquences. Le savoir et la connaissance sont donc désormais la partie essentielle de la démarche éthique. Il existe « un devoir de savoir ». Le sacrifice de l'avenir étant devenu possible, l'impératif fondamental doit d'abord prendre la forme de la sauvegarde du futur : « *Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre* » ou, dans une formulation négative : « *Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie* »⁶¹ (p. 30). Ce nouvel impératif prend une dimension politique alors que celle de l'impératif habituel était essentiellement individuelle et personnelle et une dimension temporelle elle-même très différente puisqu'elle porte essentiellement sur l'avenir. La détermination de cette nouvelle éthique s'appuie sur une méthode originale qu'il qualifie d'« heuristique de la peur » : la peur mobilisatrice permettrait de poser les « bonnes » questions et de dicter les « bons » comportements compte tenu de la nécessité de donner congé à l'idéal utopique, c'est-à-dire à l'utopie d'une technoscience vue comme génératrice de progrès continus.

J. Ellul⁶² fonde l'idée de l'autonomie du développement de la technique indépendamment d'une perspective du sens dans les contours d'une Raison technique qui se caractérise par une quête non discutable de l'efficacité. Cette Raison technique est bien un des arguments qui fonde la référence à l'acceptation technique des risques aujourd'hui. Pour lui, la technique constitue un véritable projet, elle est autosuffisante. Elle cherche à s'appliquer partout où c'est techniquement possible et tout ce qui est techniquement possible finira fatalement par se réaliser. Il s'agit également pour elle de tout utiliser en rationalisant et en transformant les choses en moyens. La technique tend à supprimer les limites dans la mesure où rien ne lui est impossible ni interdit. La technique va donc imposer ses normes, auxquelles toutes les activités doivent se soumettre (Etat, société, justice, économie, enseignement, loisirs, etc.). Elle obéit à la volonté de progresser et s'auto-génère. L'Homme lui est ainsi livré et devient le vecteur de la croissance technique et non plus son maître. Une telle autonomie de la technique concerne le jeu des valeurs dans la société, dans la mesure où elle se situe en dehors du mal et du bien et n'accepte aucun jugement. Il parle même, à son égard, de nouvelle violence. Avec elle, il s'agit d'un processus de substitution du jugement froid de l'expert à la discussion morale. Ce sont donc les contours de cette Raison technique qui nous intéressent ici pour fonder l'usage fait de la notion de risque, en soulignant aussi le fait que les arguments de cet ouvrage ont été développés à une époque où il n'était pas question de se référer au risque comme on le fait aujourd'hui.

⁶⁰ H Jonas, *op. cit.*

⁶¹ H. Jonas, *op. cit.*

⁶² J. Ellul, *op. cit.*

J. Habermas⁶³ offre deux apports au travers de son œuvre : en interprétant la technique et la science comme idéologie, il s'agit de les reconnaître comme étant le support d'une production de valeurs, ce qui pose la question de leur sens, question que l'on trouve également posée avec la notion de risque et dont il a encore traité plus tard⁶⁴. Avec l'éthique de la discussion⁶⁵, il offre un des modes d'entrée dans les perspectives de la délibération et de la démocratie technique dont le risque est aujourd'hui un des enjeux. C'est en interprétant la science et la technique comme idéologie qu'il nous indique que, dans les sociétés contemporaines, on n'apprend que par les catastrophes.

La technique et la science y sont présentées comme la seule grande aventure de la société moderne et doivent, de ce fait, être perçues comme indissociables l'une de l'autre. Elles balayaient l'ensemble des valeurs anciennes, métaphysiques, religieuses, morales et ouvrent l'ère nouvelle des idéologies vues comme une situation dans laquelle toute vérité s'éteint au profit de la violence. Il va donc critiquer positivisme et technicisme. J. Habermas met en doute l'aspect cumulatif du progrès scientifique au nom d'une théorie sociale qui prenne en compte les modifications apportées par la science. À ses yeux, elle n'a amené ni progrès intellectuel, ni progrès moral. La technicisation de la science va de pair avec une scientification de la vie dans un complexe social encore plus large avec intervention de l'État. La technique et la science justifient aussi la montée en puissance de la technocratie. J. Habermas met en évidence les deux réactions possibles (de « gauche » ou libérale avec le mythe de l'âge d'or et de « droite » ou conservatrice avec des systèmes « Hommes – machines » où c'est la machine qui aurait le dessus). Il remet en cause le *continuum* implicite entre le traitement des problèmes techniques et la raison pratique. La raison positive émerge et se généralise à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle sur la base d'un savoir causaliste et débouche finalement sur la primauté accordée à la rationalité économique.

Conclusion : une socio-politique du risque ?

Ce concept donne également lieu aujourd'hui à la naissance d'une sociologie du risque dont U. Beck⁶⁶ est le représentant le plus connu, sociologie considérant le risque sur la base de sa vocation à consolider le processus de légitimation des positions des agents dominants. Elle pourrait être qualifiée de réaction conservatrice à la critique adressée par les philosophes contemporains de la technoscience. Cette sociologie tend à mettre en avant les responsabilités individuelles au nom du « facteur humain » au lieu des responsabilités corporatives, patronales et gouvernementales⁶⁷ d'où la légitimité accordée à une « société de méfiance généralisée » servant de base à la création des si nombreux marchés du risque. La sociologie du risque repose donc sur une compréhension du comportement des acteurs qui acceptent qu'à partir d'un certain moment, plus personne n'a de certitude et que le danger est alors un fait réel pour tout le monde. Mais ce même acteur peut ignorer (ou prétendre ignorer) plus ou moins cet aspect. D. Duclos⁶⁸ indique que la peur du danger est refoulée chez les ouvriers, que les entreprises biaisent leur rapport au risque par des références symboliques, etc. Il existe donc une propension organisationnelle à refuser les risques.

⁶³ J. Habermas, *op. cit.*

⁶⁴ J. Habermas, *L'avenir de la nature humaine – Vers un eugénisme libéral*, Gallimard, collection « nrf essais », Paris, 2003 (Ed. originale : 2001)

⁶⁵ J. Habermas, *Ethique de la discussion*, Cerf, Paris 1992 (Ed. originale : 1985)

⁶⁶ U. Beck, *op. cit.*

⁶⁷ D. Duclos, « Le grand théâtre des experts du risque », *Le Monde Diplomatique*, juin 2002.

⁶⁸ D. Duclos, *L'homme face au risque technique*, L'Harmattan, Paris, 1991.

Comme le soulignent P.-B. Joly & C. Marris⁶⁹, un problème qui est mis sur un agenda est un problème qui ne va plus de soi. Il s'agit d'une forme de requalification consistant à désigner des causes et des responsables, à construire des symboles qui seront utilisés pour amplifier le problème et à mobiliser des publics élargis, à en faire un thème de revendication et à envisager l'éventail des solutions disponibles afin de créer les marchés *ad hoc*. Il se pose donc la question de la capacité de l'espace public à recevoir de nouveaux problèmes. Les modalités de construction du problème sont donc un des aspects importants de la question. Pour sa part, G. Decrop⁷⁰ parle de « scène locale de risque » comme lieu de départ de la formulation de la représentation d'un risque et C. Dourlens⁷¹ de « dynamique du dépliement ». La métaphore du « repliement – dépliement » serait plus à même de faire sentir les déplacements, modulations, glissements du fait des liaisons qui s'établissent entre l'individualisation du problème et ce qui en constitue l'environnement. Ce sont les dynamiques de déploiements qui viennent créer les plis de la circulation des éléments du problème avec les recyclages multiples des aspects donnés par transcodage. « *Par transcodage, nous entendons alors l'ensemble de ces activités de regroupement et de transferts d'informations dans un code différent. Transcoder, c'est, d'une part, agréger des informations et des pratiques éparses, c'est aussi, les construire et les présenter comme une totalité ; c'est enfin les transférer dans d'autres registres relevant de logiques différentes afin d'en assurer la diffusion à l'intérieur d'un champ social et à l'extérieur de celui-ci* »⁷² (p. 334-335).

Le risque constituerait ainsi une forme particulière de problématisation aujourd'hui et, comme le souligne Y. Rumpala⁷³, « *la qualification de problèmes dans le registre du risque suppose que ceux-ci passent par un certain nombre d'opérations socio-cognitives. C'est notamment un travail d'association, de liaison, qui permet de relier certains thèmes à des problématiques en termes de risques* ». C'est ce qui va lui permettre d'introduire la notion de « risque inversé » telle qu'elle a été mise en évidence par P. Roqueplo⁷⁴. Cette notion signifie que la perception d'un risque peut s'effectuer de façon inversée : ce qui est premier ne relève pas réellement de la pression humaine, mais plutôt des conséquences. Une autre force d'inversion est liée à l'apparition de formes de protestations dans les catégories du Nimby (*Not in my Back Yard*). À travers les réactions d'opposition, les promoteurs du risque sont en mesure de percevoir les intérêts d'autres agents par transcodage et requalification. L'accès à l'agenda dépend de l'ampleur apparente des déficits de régulation sous-jacents. Il en va ainsi, par exemple, de la notion de « crise écologique » ou de « crise sanitaire », signifiant en fait aussi menace de crise

⁶⁹ P.-B. Joly & C. Marris, « La trajectoire d'un problème public : une approche comparée du cas des OGM en France et aux Etats-Unis », in C. Gilbert (Ed.), *Risques collectifs et situations de crise – Apports de la recherche en sciences humaines et sociales*, L'Harmattan, collection « Risques collectifs et situations de crise », Paris, 2003, pp. 41-46.

⁷⁰ G. Decrop, « Expertise et négociation des risques : les « scènes locales de risques » ont-elles une quelconque pertinence ? », in C. Gilbert (Ed.), *Risques collectifs et situations de crise – Apports de la recherche en sciences humaines et sociales*, L'Harmattan, collection « Risques collectifs et situations de crise », Paris, 2003, pp. 251-266.

⁷¹ C. Dourlens, « La dynamique du dépliement : la mise sur agenda du saturnisme infantile », in C. Gilbert (Ed.), *Risques collectifs et situations de crise – Apports de la recherche en sciences humaines et sociales*, L'Harmattan, collection « Risques collectifs et situations de crise », Paris, 2003, pp. 65-78.

⁷² P. Lascoumes, « Rendre gouvernable : de la traduction au transcodage. L'analyse des processus de changement dans les réseaux d'action publique », in CURAPP, *La gouvernabilité*, PUF, Paris, 1996, p. 334-335.

⁷³ Y. Rumpala, « Qualification de problèmes comme « risques environnementaux » : l'exemple des déchets et des transports routiers », in C. Gilbert (Ed.), *Risques collectifs et situations de crise – Apports de la recherche en sciences humaines et sociales*, L'Harmattan, collection « Risques collectifs et situations de crise », Paris, 2003, pp. 81-82.

⁷⁴ P. Roqueplo, *Pluies acides : menaces pour l'Europe*, Paris, Economica, 1988

de l'appareil d'Etat du fait, par exemple, de l'augmentation du trafic routier ou des volumes de déchets à ramasser et à traiter ou encore de l'obligation de faire face à une pandémie.

Focus sur les stoïciens : la maîtrise de soi⁷⁵

Une éthique à l'épreuve des siècles

L'appellation de « stoïcien » - ou de « stoïque » - est souvent attribuée à un être ou un comportement qui n'a rien de spécifiquement philosophique et qui pourtant est reconnu digne d'être admiré, célébré voire imité. La banalisation du qualificatif indique que cette morale stoïcienne a eu beaucoup d'influence dans la pensée occidentale, sur différents esprits d'écrivains, d'intellectuels ou d'hommes d'action. Les siècles n'ont apparemment en rien atténué la portée de certains enseignements du stoïcisme. Ce consensus général que suscite l'évocation du stoïcisme rendu aussi possible par le type d'écriture de nombreux stoïciens, d'accès apparemment facile, ne doit cependant pas dissimuler les interrogations suscitées par d'éventuelles contradictions.

Mais plutôt que de parler d'emblée de contradiction, il convient d'abord d'évoquer l'extrême diversité de la doctrine stoïcienne dans le temps comme dans l'espace. Les premiers stoïciens sont essentiellement athéniens ou orientaux. Ils apparaissent autour du III^e siècle avant Jésus-Christ, alors que le « stoïcisme impérial romain » se développa au II^e et au III^e siècle de notre ère. Les stoïciens les plus anciens accordaient une grande part à des disciplines comme la physique et la logique, que les derniers négligèrent partiellement au profit de la morale. Les personnalités de ces stoïciens furent très variées. Il suffit d'évoquer celles d'Epictète, esclave et de Marc-Aurèle, empereur romain, tous deux également stoïciens dans des situations politiques et humaines fort différentes pour souligner la diversité de leurs conditions. Le fait que la dimension morale et pratique l'ait emporté sur d'autres directions plus théoriques et plus spéculatives permet également de comprendre pourquoi le stoïcisme a pu être accessible au grand public, sans pour autant devenir réellement populaire. Il est resté pour l'essentiel l'apanage d'une aristocratie. Un tel fait explique l'accusation d'élitisme et d'égoïsme qui a été parfois portée contre lui, même s'il fut pourtant la première vision morale à avoir distingué deux types de sagesse.

Étudier le stoïcisme, malgré une difficulté supplémentaire liée au fait qu'il ne reste pratiquement plus aucun texte des premiers stoïciens (leur contenu ne nous est connu qu'à travers les critiques ou les commentaires qu'ils ont suscités), c'est donc d'abord reconnaître la richesse, mais aussi la complexité d'un ensemble philosophique qui a pris des formes très différentes et qu'on ampute parfois de sa part spéculative ou métaphysique. A cet égard, l'intérêt que l'on accorde aujourd'hui à la pensée stoïcienne, visible à travers la nouvelle publication de certains écrits dans des collections d'accès facile, peut susciter d'emblée quelques commentaires. Quel crédit attribuer à une attitude qui ne retiendrait du stoïcisme que quelques formules bien senties, sa seule dimension pratique, sans s'intéresser à ses présupposés métaphysiques ? Il en serait ici comme de l'utilisation que la société moderne et occidentale fait parfois de certaines doctrines orientales, retenues pour leur prétendue efficacité dans la vie quotidienne, considérées comme opérationnelles dans la recherche du

⁷⁵ Voir aussi Y. Pesqueux & A. Saudan & B. Ramanantsoa & J.-C. Tournand, *Mercurie et Minerve*, Ellipses, Paris, 1999

bonheur, sans que ne soient jamais pris en compte leurs principes théoriques fondateurs très éloignés de nos repères traditionnels. Un tel usage, essentiellement utilitaire et intéressé, pragmatique, ne reconnaîtrait pas, dans les faits, l'essence véritable du stoïcisme à moins d'adopter cette attitude, cette fois encore orientale et bouddhiste selon laquelle la partie spéculative d'une doctrine ne serait que comme le radeau qui permet de franchir un fleuve : une fois la rive opposée atteinte, il n'a plus aucune valeur et mérite d'être abandonné au courant de la rivière. Il est vrai qu'un tel choix n'est pas aussi absurde qu'il paraît dans une perspective stoïcienne elle-même, tant la dimension pratique de cette oeuvre a pris le dessus sur le reste. Mais il convient cependant, pour dégager la véritable valeur et toute l'originalité de cette éthique, de la rattacher d'abord à ses présupposés physiques et métaphysiques.

Les présupposés physiques et métaphysiques de la morale stoïcienne

Les stoïciens s'accordaient pour distinguer trois parties de la philosophie, la logique, la physique et la morale, distinction que reconnaissaient déjà d'autres penseurs mais qui, chez eux, va prendre une importance spécifique. Ils différaient parfois dans la conception de la hiérarchie existant entre ces trois disciplines mais elles étaient, en tout état de cause, inséparables. Plusieurs métaphores étaient utilisées. La philosophie était parfois comparée à un verger dont la logique est le mur, la physique les arbres, la morale les fruits ; à une ville fortifiée dont le rempart est la logique, la physique et la morale les habitants et la constitution ; à un oeuf dont la coque est la logique, le blanc la physique et le jaune la morale ; à un animal dans lequel la logique est représentée par les os et les tendons, la physique par le sang et la chair, la morale par l'âme. Globalement, cette morale était cependant reconnue comme la démarche la plus fondamentale : « *La philosophie n'est pas autre chose que la méthode correcte pour vivre ou la science de vivre honnêtement ou l'art de conduire droitement celle-ci* »⁷⁶.

Epictète dénonce ainsi un usage condamnable de la philosophie qui privilégierait l'érudition et la seule théorie. « *La première et la plus importante partie de la philosophie est de mettre les maximes en pratique, par exemple : « Qu'il ne faut pas mentir. » La deuxième est la démonstration des maximes, par exemple : « D'où vient qu'il ne faut pas mentir ? » La troisième est celle qui confirme et explique ces démonstrations, par exemple : « D'où vient que c'est une démonstration ? Qu'est-ce qu'une démonstration, qu'une conséquence, qu'une opposition, que le vrai, que le faux ? Ainsi donc, la troisième partie est nécessaire à cause de la seconde ; la seconde, à cause de la première. Mais la plus nécessaire, celle sur laquelle il faut se reposer, c'est la première. Nous, nous agissons à l'inverse. Nous nous attardons dans la troisième partie, toute notre sollicitude est pour elle, et nous négligeons absolument la première. Nous mentons en effet, mais nous sommes prêts à démontrer qu'il ne faut pas mentir* »⁷⁷.

Mais cette morale, elle-même ainsi célébrée contre une conception essentiellement théorique de la philosophie, était impensable sans une physique, une étude de la nature qui en était le fondement : « *Il n'y a pas d'autre méthode plus essentielle pour parler des biens et des maux ou des vertus ou du bonheur que de partir de la nature en général* »⁷⁸. Sans entrer dans des considérations érudites, il est donc nécessaire de rappeler quelques enseignements de la physique stoïcienne qui ont des conséquences sur le plan éthique.

⁷⁶ Sénèque in G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque, les stoïciens*, Vrin, Paris, 1957, p. 244

⁷⁷ Epictète, *Manuel*, Garnier Flammarion, Paris 1966, p. 232

⁷⁸ Chrysippe in G. Rodier, *op. cit.*, p. 245

Il faut d'abord se garder d'entendre par physique la démarche objective, rigoureuse, expérimentale et quantifiée que nous connaissons aujourd'hui. En fait, elle était plutôt l'expression d'une conception philosophique et métaphysique de l'ensemble des phénomènes naturels dans lesquels allait devoir s'inscrire et se développer l'action humaine. Certains critiques ont même prétendu que les théories physiques des stoïciens étaient implicitement et directement inspirées par leur conception morale et qu'elles n'avaient donc pas véritablement, à leurs yeux, de caractère objectif et spécifique. Qu'un lien de ce genre existât entre morale et physique est incontestable, mais cela ne signifie pas, pour autant, que les premiers stoïciens en particulier tenaient les conceptions physiques de la nature pour des simples fictions. Elles leur permettaient vraiment de rendre compte de la nature dont l'Homme n'est qu'un des éléments. Et pour déterminer la juste conduite de cet Homme, il était essentiel de connaître l'univers dans lequel il était amené à vivre.

L'Homme n'est qu'une partie d'un grand Tout, le microcosme d'un macrocosme. L'univers est composé de deux parties, un principe passif et un principe actif qui l'anime. Mais ces deux principes sont tous deux « corporels ». Il n'est donc pas question d'un dualisme comme chez Platon, d'une séparation entre deux mondes. La physique stoïcienne est en effet matérialiste. Il n'y a, pour les Stoïciens, de réel que ce qui est corporel car seul le corps est susceptible d'agir et de pâtir. De telles conceptions les conduisent à des affirmations parfois étonnantes à nos yeux. Le jour et la nuit, un mois, une année sont aussi des corps. L'été n'est en effet qu'un certain état matériel où la terre est réchauffée par le soleil. Mais Dieu et l'âme sont également matériels, puisqu'ils agissent comme le Bien et la Sagesse qui sont également capables d'actions et d'effets.

Le fait que tout soit matière permettait également aux stoïciens d'expliquer l'interaction que les différents corps parvenaient à exercer les uns sur les autres. Comme l'écrit G. Rodier : « *Tout corps est à quelque degré présent dans tous les autres, présent dans tout l'univers. Tout l'univers est immanent à chacun et chacun est immanent à l'univers* »⁷⁹. Dans un tel matérialisme, la matière n'est pas passive mais active puisque les choses sont des êtres animés et vivants.

Le principe intelligible qui gouverne toutes choses est parfois décrit comme un fluide qui coule dans la chair ou un feu qui se répand partout : « *Dieu est un fluide se répandant à travers la totalité du monde ... Dieu est identique à la matière ou plutôt Dieu est une qualité inséparable de la matière et il circule à travers la matière comme le sperme circule à travers les organes génitaux* »⁸⁰. Les stoïciens évitaient ainsi les difficultés soulevées par la référence au monde des Idées chez Platon ou à la finalité chez Aristote. Pour eux, la vérité est d'ordre matériel et corporel et n'est pas extérieure à une nature qui est régie par la nécessité universelle jouant le rôle qu'occupait la finalité chez Aristote.

Si l'explication reste purement physique, leur matérialisme diffère aussi de celui qui était défendu par les Epicuriens. Ces derniers voyaient dans la nature un mouvement d'atomes relevant du pur hasard, n'obéissant donc à aucun ordre nécessaire. La conception épicurienne se voulait d'une certaine manière, être une démystification de la nature. Pour les stoïciens, au contraire, le monde est semblable à un seul être animé, un animal doué de raison. Les qualités, la vie et la pensée sont, dès le début dans la matière, et la matière est ici assimilée à Dieu si

⁷⁹ G. Rodier, article « les stoïciens, *op. cit.*, p. 260

⁸⁰ *Les stoïciens : textes choisis*, PUF, collection « SUP », Paris, 1966, p. 57

bien que l'on pourrait parler d'une sorte de panthéisme. Comme l'écrit Marc Aurèle : « *L'univers entier n'est qu'un seul être vivant ayant un corps et une âme* »⁸¹.

La nécessité qui lie les choses entre elles engendre l'harmonie. Un texte célèbre d'un des premiers stoïciens, Cléanthe, *L'hymne à Zeus*⁸², a parfois été interprété comme l'une des premières manifestations de monothéisme. Son auteur s'adresse à Zeus en des termes qui nous paraissent proches de certaines invocations religieuses plus modernes.

Même si un tel Dieu se confond avec la nature et ne peut donc être assimilé à celui de la religion judéo-chrétienne, la possibilité d'une telle évocation indique que la physique matérialiste des stoïciens impliquait une conception de la matière très différente de celle d'Epicure et de nos physiciens modernes. Pour les stoïciens, la physique sera ainsi le fondement de la morale, puisque l'action de l'homme s'exerce dans une nature rationnelle et gouvernée par Dieu. De ce point de vue, la physique est déjà sagesse. Il faut ajouter que, dans la mesure où la nature est rationnelle, l'union entre la vertu et le bonheur trouve une sorte de garantie dans la structure du monde naturel lui-même et elle est donc accessible à tous dans ce même monde, même si, comme on le verra, les stoïciens feront une distinction entre deux types de sagesse.

La morale stoïcienne

Le principe fondamental : l'accord avec la nature

Le principe fondamental du stoïcisme paraît bien être celui qui fut énoncé par Zénon : « *Vivre conformément à la nature* »⁸³, principe qu'il faut entendre d'une double manière, conformément à sa nature propre et à la nature conçue comme l'ensemble de l'univers. Tout être vivant tend à la conservation de soi et la morale se conçoit comme la confirmation de cette affirmation initiale. L'Homme étant par essence un être rationnel, il vit sa véritable vie à travers l'accord de sa nature et de sa raison avec la Nature et la Raison car la raison humaine n'est qu'une partie de la raison universelle. Cette adéquation « nature - raison individuelle et universelle » est source du Souverain Bien, l'union du bonheur et de la vertu. En fonction de cet optimisme éthique et ontologique fondamental, chez les stoïciens comme chez d'autres penseurs de l'Antiquité grecque, toute faute est une erreur et toute erreur est une contradiction. L'insensé, le passionné qui se détournent de la raison, submergés et étouffés par leur passion et leur sensibilité, ne peuvent, ici encore, qu'être malheureux et le sont dans la mesure où ils font un mauvais usage ou un usage insuffisant de leur raison. La faute est donc une erreur de connaissance, une perspective erronée sur le déroulement des choses et du monde.

La méthode employée

La doctrine stoïcienne est intellectualiste dans la mesure où le jugement détermine l'action, mais elle est également volontariste car la volonté contrôle le jugement. La méthode qui permet d'atteindre le Souverain Bien à travers l'acceptation de la nécessité universelle réside d'abord dans un bon usage de notre jugement qui manifeste l'autonomie de l'être humain. Une telle attitude repose sur une conception psychologique selon laquelle toute passion et

⁸¹ Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Garnier Flammarion, Paris, 1966, p. 75

⁸² *Les Stoïciens*, La Pléiade, Paris, 1962, pp. 7-8

⁸³ Diogène Laërce, *in Les stoïciens, textes choisis*, PUF, collection « SUP », Paris 1966, p. 82

toute sensation sont des jugements. Aimer un être, c'est juger qu'il est aimable. Or tout jugement est libre et dépend de notre volonté. Il nous appartient donc, si besoin est, de le modifier en sachant, avec Epictète que : « *Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur ces choses. Ainsi, la mort n'est rien de redoutable, puisque, même à Socrate, elle n'a point paru telle. Mais le jugement que nous portons sur la mort en la déclarant redoutable, c'est là ce qui est redoutable. Lorsque donc nous sommes traversés, troublés, chagrinés, ne nous en prenons jamais à un autre, mais à nous-mêmes, c'est-à-dire à nos jugements propres. Accuser les autres de ses malheurs est le fait d'un ignorant ; s'en prendre à soi-même est d'un homme qui commence à s'instruire ; n'en accuser ni un autre ni soi-même est d'un homme parfaitement instruit* »⁸⁴.

La célèbre distinction entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous permet aussi de confirmer que notre jugement est en notre pouvoir. « *Il y a des choses qui dépendent de nous ; il y en a d'autres qui n'en dépendent pas. Ce qui dépend de nous, ce sont nos jugements, nos tendances, nos désirs, nos aversions : en un mot, toutes les oeuvres qui nous appartiennent. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est notre corps, c'est la richesse, la célébrité, le pouvoir ; en un mot, toutes les oeuvres qui ne nous appartiennent pas* »⁸⁵.

Il ne faut considérer comme des biens et des maux que les choses qui dépendent de nous et être absolument indifférent aux autres. En cela réside l'indifférentisme des stoïciens, source de sagesse, mais également de nombreuses controverses et critiques. Il faut accepter avec résignation et sérénité tout ce qui survient dans notre vie dont nous ne pouvons être la cause et n'être affecté que par ce sur quoi nous pouvons agir ; ainsi nous vivrons de manière rationnelle conformément à la droite raison qui correspond à notre nature et à la Nature. Ainsi, selon les célèbres formules d'Epictète, il faut « supporter » et « s'abstenir » et vouloir que les choses soient ce qu'elles sont et non comme on voudrait qu'elles fussent. « *Ainsi donc, à toute idée pénible, prends soin de dire : « Tu es idée, et tu n'es pas du tout ce que tu représentes. » Puis, examine-la, et juge-la selon les règles dont tu disposes, surtout d'après cette première qui te fait reconnaître si cette idée se rapporte aux choses qui dépendent de nous, ou à celles qui n'en dépendent pas. Et si elle se rapporte à celles qui ne dépendent point de nous, sois prêt à dire : « Cela ne me concerne pas »* »⁸⁶.

De telles devises et affirmations ont pu parfois paraître excessives et manifester une certaine insensibilité. Il n'y a pourtant aucun cynisme dans une telle attitude. L'« indifférence » n'est pas le but de la démarche, mais elle est le moyen d'être vertueux et d'atteindre le bonheur car elle traduit la reconnaissance de la nécessité universelle et son acceptation.

Une telle soumission à la loi universelle implique la reconnaissance de l'organisation rationnelle de l'ensemble des choses qui est, en tant que telle, positive, parce qu'elle est l'expression de l'harmonie universelle. Les jugements en termes de Bien et de Mal que l'être humain peut porter sur les divers événements qu'il peut vivre ne sont que relatifs et n'ont aucune valeur universelle. Comme le dit Marc-Aurèle : « *La nature se comporte comme un joueur qui lance une balle. Or quel Bien une balle trouve-t-elle à monter et quel Mal à descendre, ou même à être tombée ? Et quel Bien une bulle d'eau a-t-elle à se former ? Quel Mal à crever ?* »⁸⁷. Ainsi, au regard du sage, vie et mort ne sont ni un Bien, ni un Mal mais la manifestation de la nécessité universelle qu'il convient d'accepter en tant que telle. De ce

⁸⁴ Epictète, *op. cit.*, pp. 209-210

⁸⁵ Epictète, *op. cit.*, p. 207

⁸⁶ Epictète, *op. cit.*, p. 208

⁸⁷ Marc-Aurèle, *op. cit.*

point de vue, les comportements du sage et de l'insensé apparaissent également déterminés : « *Le méchant ressemble à un acteur dont le rôle choisi d'après son caractère consisterait à blâmer la pièce qu'il entend. Le sage est comme celui qui pénétrerait si bien la pensée du poète qu'il inventerait son rôle en le jouant* »⁸⁸. La liberté ainsi n'est pas la capacité de se détacher des déterminations, mais la prise de conscience et la connaissance de la nécessité. « *Souviens-toi que tu es comme un acteur dans le rôle que l'auteur dramatique a voulu te donner : court, s'il est court ; long, s'il est long. S'il veut que tu joues un rôle de mendiant, joue-le encore convenablement. Fais de même pour un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier. Il dépend de toi, en effet, de bien jouer le personnage qui t'est donné ; mais le choisir appartient à un autre* »⁸⁹. Le sage authentique qui n'est guidé que par la raison atteint l'ataraxie, état de sérénité, mais aussi d'indifférence à l'égard de tout ce qui survient, mais qu'il acceptera et supportera d'un coeur égal puisqu'il y verra l'expression de la nécessité universelle et rationnelle. Ainsi un acte apparemment négatif comme un crime est néanmoins positif s'il est envisagé comme expression de la nécessité universelle et il doit donc être accepté comme tel. « *Nous ne devons jamais nous indigner de ce qui nous arrive et nous devons savoir que ces événements mêmes qui paraissent nous meurtrir, contribuent à la conservation de l'univers et font partie de l'ordre qui assure la marche du monde et son déroulement régulier. Que tout ce qui a plu à Dieu plaise à l'homme* »⁹⁰.

Les stoïciens admettaient cependant que cet état de sagesse dont on a pu mesurer l'exigence n'était pas accessible à tout être humain. Nous ne pouvons pas toujours connaître cette raison et cette nécessité universelles. Nous sommes ainsi conduits à nous déterminer et à agir en fonction de certains biens et maux que les stoïciens nommeront « convenables » ou « préférables » et que nous choisirons ici non pas en fonction de la nécessité, mais selon la probabilité. La prudence, connaissance des biens et des maux prend alors le relais de la sagesse.

La prudence permet en effet de déterminer un Bien relatif aux circonstances. La valeur d'un acte variera donc en fonction du changement de ces circonstances et ne sera que probable. Les choses convenables ou préférables sont conformes aux tendances naturelles de l'Être humain. Ainsi la santé satisfait au principe de la conservation de soi. Pour un malade, elle constitue donc un Bien. Mais le sage acceptera, d'une âme égale, santé et maladie qui seront toutes deux l'expression de la même Nécessité universelle et auront ainsi la même valeur. Il peut user de ses biens, mais en les situant à leur juste place : « *Sachons bien d'ailleurs que si des avantages de cette sorte se trouvent en notre possession, ils ne sont point partis de nous-mêmes ; qu'ils demeurent près de nous mais de manière que nous gardions la pensée qu'ils sont hors de nous ; même étant tout proches qu'ils soient comptés au rang des objets dépendants et inférieurs dont nul ne doit s'enorgueillir* »⁹¹.

Certains commentateurs ont cru voir, dans la juxtaposition de ces deux morales, celle de la sagesse, l'atteinte de l'ataraxie, dans l'acceptation de la loi universelle et celle de la prudence qui permet de discerner entre certains biens et certains maux, une affirmation contradictoire. En fait, sans pouvoir ici résoudre ce problème, on peut constater que les stoïciens furent les premiers à introduire une distinction entre une morale théorique et une morale pratique, une morale réservée aux sages et une autre à la portée de l'ensemble de l'humanité et voir, dans une telle attitude, une preuve supplémentaire de leur réalisme.

⁸⁸ G. Rodier, *op. cit.*, p. 281

⁸⁹ Epictète, *op. cit.*, pp. 213-214

⁹⁰ Sénèque, *Lettre à Lucilius n°74 - Les Stoïciens*, Editions de la Pléiade, p. 796

⁹¹ Sénèque, *op. cit.*, p. 795

Il faut aussi prendre en compte un aspect très important de la vision stoïcienne du monde, très actuelle. La vertu ne consistera pas nécessairement dans le fait d'atteindre le but que l'on s'est fixé. Ce but n'est pas la fin véritable de notre action, qui elle, justement, constitue la vertu : « *Le bon archer n'est pas celui qui a atteint les buts par hasard, c'est celui qui a fait pour les atteindre tout ce qui dépendait d'un bon archer* »⁹². C'est donc la fin de l'action qui en fait la moralité et non son but. Pour le stoïcien, la moralité tient avant tout dans l'attitude du sujet, dans l'autonomie de son jugement et non pas dans la matérialité de l'acte. C'est là une position que l'on pourra retrouver beaucoup plus tard dans un contexte très différent dans la réflexion kantienne sur l'importance de l'intention morale à la source de l'acte. Dans les deux cas, l'attitude morale de l'agent est déterminante par rapport à la matière de l'acte. La métaphore de l'archer offre aussi l'occasion de préciser la position stoïcienne par rapport aux conceptions platonicienne et aristotélicienne dans la mesure où elle a aussi été utilisée par ces auteurs. Le sage y est en effet comparé chez eux à un archer qui vise et atteint son but. Mais pour Platon comme pour Aristote c'est la cible, le but de l'acte de l'archer qui en représentait en quelque sorte la fin. Elle était la cause finale ou l'idée qu'il fallait atteindre et réaliser : « *Dans une telle conception, la primauté de l'être est affirmée sur l'action ... La métaphore adéquate de toute action est alors fournie par l'artisan, le démiurge, lequel doit toute sa valeur à la bonté du modèle et non pas du tout à son activité même* »⁹³. Pour les stoïciens, l'activité tire sa valeur d'elle-même. La cause finale ou formelle aristotélicienne est moins importante que la cause motrice : « *La conduite du sage ne cesse d'exprimer sa propre perfection au lieu de prendre modèle sur quelque fin transcendante* »⁹⁴. C'est pourquoi les stoïciens utiliseront parfois une autre métaphore que celle de l'archer, celle du jeu de l'acteur et de la danse « *en ce sens que c'est en elle-même que réside sa fin et qu'elle ne la cherche pas en dehors d'elle-même, cette fin étant la réalisation de l'art* »⁹⁵. « *L'action et la danse sont choisies à cause de leur « finalité interne » c'est-à-dire qu'elles témoignent, opposées à la médecine ou à l'art de gouverner de la profonde méfiance du Portique à l'égard de tout finalisme* »⁹⁶.

Quelques éléments de discussion

Le stoïcisme est une des doctrines morales qui a connu la postérité la plus durable. La figure du sage qu'il dessine est esthétiquement séduisante et de nombreux personnages illustres en ont constitué des matérialisations historiques et réelles. Certains exemples très divers peuvent ainsi être évoqués parmi d'autres : celui des héros cornéliens, ceux de certains préceptes de la morale cartésienne ou spinoziste, une figure poétique comme celle du loup de Vigny, dans son célèbre poème, mais aussi certains éléments de la doctrine de Nietzsche ou de Freud. A un niveau plus modeste, mais plus universel, on peut considérer que, sans le savoir nécessairement, tout être humain, à un certain moment donné de sa vie, retrouve partiellement et temporairement une attitude et un comportement stoïque ou stoïcien dans son acceptation d'événements tragiques de son existence. La puissance de séduction de la doctrine tient peut être aussi au fait qu'elle est capable, par sa dimension fondamentalement pratique de s'adresser à des publics très divers et de fournir des préceptes directement utilisables dans la vie quotidienne.

⁹² G. Rodier, *op. cit.*, p. 289

⁹³ V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1953, p. 147

⁹⁴ V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 149

⁹⁵ Cicéron, « Des fins des biens et des maux », in Livre III, §7, *Les Stoïciens*, Editions de la Pléiade, p. 270

⁹⁶ V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 150

Ces appréciations positives ne doivent pas pourtant dissimuler les critiques qui ont été adressées au stoïcisme dont certaines méritent d'être rappelées.

La psychologie stoïcienne a pu paraître parfois assez peu convaincante. Sa conception intellectualiste de la passion, qui est définie comme la conséquence d'un jugement ne correspond pas toujours à la réalité même de l'expérience des sentiments que nous éprouvons. L'idée qui lui est attachée selon laquelle nous sommes maîtres de nos jugements, qu'il nous est donc, à tout moment, loisible de les modifier voire de les inverser, est aussi sujette à discussion. La distinction entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent point n'est pas toujours aisée à définir. Existe-t-il un critère vraiment déterminant pour instaurer une telle ligne de démarcation ? Une telle distinction ne peut-elle servir d'alibi à l'inaction, voire à la lâcheté ? Le stoïcisme a parfois aussi été dénoncé comme l'attitude d'un sage qui aurait échappé aux maux de ce monde par la pratique de l'indifférence. La référence à une nécessité universelle, à une Providence divine ne risque-t-elle pas, sur le plan pratique, de conduire à une résignation généralisée voire à un fatalisme qui n'est guère propice à l'action ? La conception d'une nature aussi rationnelle et finalisée est-elle encore de nos jours crédible ? La nature n'est-elle point pour nous un ensemble de phénomènes neutres et indifférents à la condition de l'Homme, qui interdisent de parler d'harmonie et de Providence ? L'idée d'une nature bonne qui conduit à l'acceptation de tout ce qui survient évoque la tentative d'explication du mal que l'on trouve dans les Théodicées du XVIII^e siècle qui justifiaient la compatibilité de l'existence de Dieu et du mal. La démarche stoïcienne ne paraît pas plus convaincante que ces discours métaphysiques d'une autre époque.

La conception du Souverain Bien des stoïciens qui les distingue de tout ce que l'on considère habituellement comme des biens dans la vie courante et qui fait qu'au fond, tout ce qui peut advenir dans l'existence est qualifié de positif pour peu qu'il soit vécu avec un esprit d'acceptation de la loi universelle, est-elle vraiment vivable et réalisable concrètement ? N'avons-nous pas besoin de ces biens intermédiaires auxquels nous ne pouvons être indifférents ?

Toutes ces objections pourraient conduire, en fin de compte, à voir dans le stoïcisme une attitude par certains côtés satisfaisante, temporairement efficace, un comportement que l'homme peut reprendre à son compte à certains moments de son existence lorsqu'il se trouve dans un état d'impuissance ou de servitude. L'une des figures les plus connues du stoïcisme n'a-t-elle pas été celle d'un esclave : Epictète ? Le stoïcisme serait donc la philosophie la plus adéquate pour supporter l'insupportable : l'esclavage sous toutes ses formes. Mais cette capacité en constituerait aussi les limites. On pourrait ici évoquer un parallélisme possible entre le stoïcisme et le machiavélisme. Le machiavélisme, a-t-on pu écrire, est une doctrine politique pour des États faibles et des peuples en situation d'infériorité qui, incapables d'imposer la force, en sont réduits à user de la ruse. Le stoïcisme qui est différent du machiavélisme dans son contenu jouerait cependant un rôle comparable pour des individus désarmés devant un destin funeste et qui, consciemment ou non, ruseraient aussi avec eux-mêmes.

Ces critiques doivent être cependant relativisées ou nuancées. Et d'abord en prenant en compte le fait que les stoïciens eux-mêmes adoptaient une certaine liberté par rapport à leurs principes physiques ou métaphysiques et user d'un tel constat pour s'autoriser une lecture relativement libre de certaines de leurs affirmations. La liberté que certains stoïciens prennent avec leurs conceptions permet peut-être au lecteur contemporain d'avoir la même attitude à

l'égard de leurs positions théoriques. Marc-Aurèle témoigne de cette liberté d'esprit en affirmant : « *S'il y a un Dieu tout est pour le mieux, mais si tout marche au hasard ne te laisse pas toi-même aller au hasard* »⁹⁷. « *Ou bien une nécessité fatale et un ordre immuable, ou bien une Providence inexorable, ou bien un chaos fortuit, sans administrateur. Si c'est une nécessité immuable, pourquoi résistes-tu ? Si c'est une Providence accessible à la miséricorde, rends-toi digne du secours de la Divinité. Si c'est un chaos sans direction, contente-toi, au milieu d'une telle agitation, de posséder en toi-même une intelligence à même de te diriger. Mais si l'agitation t'emporte, qu'elle emporte ta chair, ton souffle, tout le reste ! Ton intelligence, elle ne l'emportera pas* »⁹⁸.

Ainsi Marc Aurèle reconnaît-il implicitement, serait-on tenté de dire, que même si l'existence de la Providence et de la nécessité universelle ne pouvait pas être véritablement prouvée, cela ne devrait en rien changer le comportement rationnel de l'être humain et imposerait toujours la pratique de la philosophie. « *On dira : « à quoi me sert la philosophie, s'il y a un destin ? A quoi sert-elle, s'il y a un Dieu directeur ? A quoi sert-elle si le hasard commande ? Car d'un côté ce qui est certain ne peut être changé et de l'autre, l'on ne peut rien préparer contre l'incertain - En revanche, ou bien un Dieu a devancé ma décision et arrêté ce que je ferai, ou bien la fortune ne permet rien à ma décision » Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, Lucilius, ou plutôt si toutes, elles sont vraies, il faut philosopher ; soit que les destins nous enserrent de leurs lois inexorables soit qu'un dieu arbitre ait tout ordonné dans l'univers, soit que le hasard pousse et agite les choses humaines dans le désordre, la philosophie a le devoir de nous protéger. Elle nous exhortera à obéir au Dieu de bon gré, à la fortune avec opiniâtreté ; elle t'enseignera comment suivre le Dieu, supporter le hasard* »⁹⁹. De telles affirmations montrent bien que, pour les stoïciens, le critère essentiel de validité des représentations est celui de l'efficacité et leur domaine d'application, celui de la pratique.

Une pareille attitude autorise donc peut être aussi une reprise tout aussi libre de leur psychologie. On pourrait voir, dans leur volontarisme ou leur intellectualisme, une sorte de philosophie du « comme si », sans chercher donc à vérifier si, en dernière analyse, elle est totalement fondée sur le plan théorique, faire « comme si » elle l'était dans la mesure où elle peut générer des attitudes et des comportements positifs. Formuler ainsi l'hypothèse que ce ne sont point les choses qui nous troublent, mais le jugement que nous portons sur elles, n'est-ce pas se donner un moyen de tenter de les transformer en atténuant les effets qu'elles peuvent produire sur nous ? N'est-ce pas se reconnaître un pouvoir qui, dans certains cas, loin de dicter une acceptation passive de la réalité, pourrait être le point de départ de sa transformation ? Distinguer entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend point, n'est-ce pas affirmer que l'Homme peut et doit définir les limites de l'exercice de sa responsabilité ?

De ce point de vue, on pourrait également effectuer des rapprochements avec certaines écoles psychologiques contemporaines comme l'école de Palo Alto mettant l'accent de façon parfois très optimiste sur la capacité de l'esprit à changer les choses en les considérant différemment et également trouver des rapprochements entre la philosophie stoïcienne et un certain constructivisme. La réalité n'est-elle pas aussi, d'un certain point de vue chez les stoïciens, le résultat de la construction de notre esprit, la conséquence du regard que l'esprit jette sur cette réalité ? Il y aurait donc là, en dehors de toute considération métaphysique et physique, un certain pragmatisme dans l'utilisation de l'optimisme stoïcien qui pourrait être d'un usage

⁹⁷ Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 152

⁹⁸ Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 194

⁹⁹ Sénèque, *Lettres à Lucilius n°16*, Garnier Flammarion, Paris, 1992, n° 599, p. 99

utile dans le monde de l'action et qui permettrait ainsi d'écartier l'objection de résignation et de passivité.

Quant au repli sur soi auquel conduirait le stoïcisme, il ne correspond pas non plus à la réalité de la doctrine. Si le stoïcisme conduit, d'une certaine manière, à la conquête d'une forme d'autonomie du sujet, celle-ci est inséparable de la communauté dans laquelle vit le sage. Mais les cités grecques se sont effondrées, elles ne sont plus désormais que les parties d'un empire. Aussi le devoir du sage ne s'exerce-t-il plus seulement dans le contexte d'une telle cité mais également à l'égard de l'ensemble de l'humanité. On a pu ainsi parler du cosmopolitisme des stoïciens qui en fait, non les citoyens d'une cité, mais les citoyens du monde. Certains textes l'attestent clairement : « *L'intelligence universelle est sociable* »¹⁰⁰. « *Bonheur de l'homme : faire ce qui est le propre de l'homme, c'est d'être bienveillant envers ses pareils, de mépriser les mouvements des sens, de discerner les idées qui méritent créance, de contempler la nature universelle et tout ce qui arrive conformément à sa loi* »¹⁰¹. Les stoïciens ont renoncé à toute conception politique utopique de style platonicien : « *Ne t'attends pas à la République de Platon mais sois satisfait du plus petit progrès et ce résultat ne le considère pas comme une petite chose* »¹⁰². L'abandon de l'utopie politique ne peut-il être considéré comme un fait positif et l'importance accordée au plus petit progrès ne dessine-t-elle pas une conduite politique réformatrice qui peut paraître très féconde ?

La modernité et l'intérêt de l'attitude stoïcienne se vérifie également dans la conception générale de l'éthique qu'elle présuppose. On a vu que le comportement stoïcien n'était pas dicté nécessairement par la référence à des présupposés physiques. Il impliquait une grande part d'imprévu, d'incertitude dans l'action humaine, puisque la garantie métaphysique fondatrice n'est pas toujours assurée. Mais cette imprévisibilité se trouve aussi dans les conséquences de l'acte. Même s'il conduit à un échec dans la mesure où il n'aboutit pas au résultat espéré, sa moralité peut ne pas en être affectée. La valeur morale d'un acte réside en effet d'abord dans l'intention avec laquelle il est accompli et celle-ci n'est pas fonction nécessairement de la possession d'un savoir. C'est là en effet un des aspects les plus intéressants de la démarche stoïcienne dans la mesure où elle annonce, en quelque sorte, l'analyse kantienne qui fait de l'intention le fondement de la moralité de l'acte.

A cet égard, on pourrait voir apparaître dans le stoïcisme les prémisses de la constitution de la conscience morale et d'une morale de l'autonomie. La pratique de l'examen de conscience, fréquent chez les stoïciens, visible dans leurs textes, institue cette conscience comme garante de la moralité de l'acte et comme une sorte de tribunal intérieur. D'une certaine manière, le stoïcien se retire du monde pour juger. On assiste ainsi à une sorte de dédoublement de la personnalité, première étape de la constitution de l'autonomie de la conscience. La capacité à s'isoler du monde dans une citadelle entraîne l'appel à un modèle, référence apparemment extérieure mais intériorisée comme l'illustre ce texte de Sénèque : « *Fais toute chose, comme si Epicure te regardait* ». *Il est profitable, sans aucun doute, de s'être imposé un gardien et d'avoir quelqu'un vers qui tourner ton regard dont tu juges qu'il participe à tes pensées. Il est, bien entendu, de loin plus grandiose de vivre sous les yeux d'un homme bon et toujours présent, mais moi, ce dont je me contente, c'est que tu fasses tout ce que tu feras comme si quelqu'un te regardait : la solitude nous inspire tous les maux. Dès que tu auras progressé assez pour avoir en toi aussi le respect de toi-même, il te sera permis de renvoyer le pédagogue : en attendant, mets-toi sous la garde de l'autorité de quelques-uns, que ce soit*

¹⁰⁰ Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 91

¹⁰¹ Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 134

¹⁰² Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 152

Caton, ou Scipion, ou Lélius ou un autre par l'intervention duquel même les hommes perdus réprimeraient leurs vices, pendant que tu te transformes en celui en compagnie de qui tu n'oserais pas commettre de faute. Lorsque tu auras effectué cette transformation et qu'aura commencé d'exister en toi quelques considérations pour toi-même, je commencerai à te permettre ce que conseille le même Epicure : « Retire-toi en toi-même principalement au moment où tu es contraint d'être dans une foule »¹⁰³.

Il faut cependant se méfier d'affirmations trop radicales : s'il est vrai que, progressivement, la maxime de conformité à la nature devient celle de l'accord avec sa propre nature, celle de l'Homme, la référence à la nature universelle est toujours présente en arrière-fond. Parler d'autonomie absolue est donc excessif.

Cette pratique par les stoïciens de l'examen de conscience définit l'éthique comme un travail sur soi, une culture de soi, thème que M. Foucault reprendra dans ses dernières oeuvres et qui est développé dans les ouvrages de P. Hadot¹⁰⁴. Devant le déclin des grands repères métaphysiques et religieux, on peut considérer que cette conception éthique plus humaine, personnelle, plus modeste peut fonder une démarche tout à fait moderne. Au-delà des principes métaphysiques et physiques des stoïciens, au-delà même de certains principes de leur morale, l'idée fondamentale que l'éthique est avant tout un travail sur soi qui marque en quelque sorte l'émergence de la personne et du sujet éthique, est un thème qui peut nourrir, aujourd'hui encore, une réflexion pertinente.

Si l'on songe enfin à l'image traditionnelle du stoïcisme, on pourrait être tenté d'y voir une forme de sagesse éloignée des préoccupations intéressées de la recherche vaine du pouvoir sous toutes ses formes, une méditation sur la fuite du temps et l'approche irrémédiable et imprévisible de la mort, l'éloge du détachement et de l'indifférence, la condamnation des passions. Si le stoïcisme n'est interprété qu'à partir de telles considérations, on voit mal ce qu'une réflexion sur le management pourrait en tirer. Mais la dimension concrète et réaliste du stoïcisme en fait peut-être, par ailleurs, un auxiliaire précieux pour une pratique de l'action et une réflexion sur cette pratique. Un chef d'entreprise ne doit-il pas, dans une certaine mesure, être stoïcien à sa manière ?

Il faut aussi rappeler que, par son principe d'acceptation de la loi naturelle, de la nécessité universelle et bienveillante, le stoïcien accepte le rôle que le destin lui a confié. Ce qui signifie concrètement qu'il n'a pas à rechercher une fuite devant le monde et, si le destin lui confie le pouvoir, il a le devoir de l'exercer d'une manière éthique et rationnelle et surtout pas à chercher à l'éviter. Marc Aurèle a ainsi assumé le pouvoir d'un empereur et a également été un « vrai » stoïcien. On vérifie ici la souplesse du stoïcisme qui révèle ses capacités d'adaptation, une morale qui peut convenir à des rôles très divers, à des situations elles-mêmes très différentes, l'important étant l'intention avec laquelle la fonction est accomplie.

On a déjà dit que certaines critiques adressées au stoïcisme lui reprochant passivité et résignation étaient injustifiées et on pourrait ici les reprendre en essayant de montrer qu'il y a, dans le stoïcisme, une véritable philosophie de l'action. En particulier, sa dimension volontariste et constructiviste déjà précédemment évoquée en fait une philosophie optimiste qui, bien loin de décourager ceux qui s'en réclament, les rendent aptes à affronter les vicissitudes de l'existence. De ce point de vue, le stoïcisme développe des qualités de courage, de résistance à l'adversité et non pas d'acceptation résignée mais de reconnaissance

¹⁰³ Sénèque, *Lettre à Lucilius, lettre 25*, Garnier Flammarion, Paris, n° 599, p. 148

¹⁰⁴ P. Hadot, *La citadelle intérieure - Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992

de la capacité de l'Homme à changer certaines situations. Ce volontarisme et ce constructivisme peuvent être des éléments tout à fait pertinents dans le cadre d'une philosophie de l'action.

Comment ne pas reconnaître que le pouvoir sur soi, le « travail sur soi » que le stoïcisme évoque à travers toute sa démarche éthique confère, à celui qui s'en réclame, des qualités de sang-froid, de maîtrise qui le rendent particulièrement apte à l'action ?

Enfin, pour faire justice du reproche d'individualisme qui est adressé au stoïcisme, et sans tenter un rapprochement trop hâtif et trop superficiel, on peut considérer que le cosmopolitisme auquel aboutit le stoïcisme et qui fait du stoïcien un citoyen du monde et non pas d'un seul pays ou d'une seule cité est peut-être, là-aussi, une conception qui peut favoriser un certain type de démarche favorable au développement de l'entreprise.

Focus sur Hans Jonas et le « principe responsabilité » comme nouvel impératif catégorique

Considérations générales

H. Jonas est surtout connu en France à travers le succès de son livre *Le principe responsabilité* et les nombreuses controverses qu'il a suscitées. Mais un tel ouvrage et les positions qu'il défend ne prennent leur signification que par rapport à l'ensemble de son œuvre, très éloignées de contingences ou de considérations éditoriales passagères.

Mort en février 1991, Hans Jonas est né à Mönchen-Gladbach en 1901. Il a étudié la philosophie et la théologie en Allemagne où il eut pour maître deux philosophes Husserl et Heidegger et un théologien - R. Bultmann. Son premier grand centre d'intérêt fut l'étude de la gnose antique. Derrière l'érudition de la recherche, apparemment éloignée de préoccupations contemporaines, se manifeste pourtant déjà le thème fondamental qui parcourt l'ensemble de son œuvre : celui du dépassement du dualisme dont la gnose n'est qu'une forme historique. Jonas s'y intéresse, non pas simplement en fonction d'une préoccupation d'historien de la philosophie, mais afin d'y trouver un éclairage sur certaines problématiques contemporaines comme celle de l'existentialisme. La crise qu'illustre la gnose de l'Antiquité s'apparente, en effet, par certains de ses aspects, à celle de notre époque et, en particulier selon lui, aux conséquences du nihilisme contemporain et de l'enseignement de Nietzsche. Le divorce entre le monde et Dieu qu'exprime la tentation gnostique se vérifie aussi dans la séparation du monde et de l'Homme opérée déjà par Descartes et que l'existentialisme confirme à travers son manque d'intérêt pour la nature (même si l'existentialisme ou la phénoménologie ont pris en compte certains de ces aspects comme le corps).

L'approfondissement de la démarche de Jonas le conduisit vers ce qu'il considère comme une deuxième grande étape de son œuvre : l'étude de la Nature à travers celle de la biologie qui préfigure celle de la nature de l'Homme lui-même. La référence à la biologie lui permet de dépasser le dualisme « Homme – Nature » dans la mesure où son observation de l'Homme à travers celle de l'organisme permet d'en dégager les liens qui l'unissent à l'ensemble des êtres vivants. Jonas affirme ainsi la nécessité et l'importance d'une véritable philosophie de la Nature, démarche qui puisse à la fois s'appuyer sur les connaissances scientifiques mais qui soit aussi autonome et spécifiquement philosophique.

Cette étude de la nature de l'organisme conduit Jonas à souligner l'émergence de valeurs dans la nature elle-même et instaure une réflexion éthique originale. La nature est définie comme « *une science du devoir qui dépasse la science de l'être tout en prenant appui sur elle* »¹⁰⁵ et apparaît comme « *la conclusion naturelle d'une philosophie de l'organisme dans la mesure où elle va déboucher sur le phénomène de la liberté humaine* » (p. 29). Cette réflexion éthique est essentiellement et fondamentalement pratique. Elle se développe à partir du constat des menaces que fait peser sur l'humanité le monde de la technologie et de la science et se traduit d'abord dans sa capacité à définir les limites imposées à cette entreprise technologique et scientifique. Elle est en fait plus une découverte du mal possible que du bien lui-même.

Un double constat : la transformation des rapports « Homme – Nature » à travers l'action de la science et la nécessité d'une nouvelle éthique

Selon Hans Jonas, l'éthique traditionnelle s'appuie sur trois grandes présuppositions : « *1. La condition humaine donnée par la nature de l'homme et par la nature des choses est établie une fois pour toutes dans ses traits fondamentaux. 2. Sur cette base, ce qui est bon pour l'homme se laisse déterminer sans difficulté et de manière évidente. 3. La portée de l'Agir humain et par conséquent celle de la responsabilité humaine est étroitement définie* » (*Le principe responsabilité*, p. 17). Or la technique moderne a complètement modifié cette vision séculaire, voire millénaire, et imposé une nouvelle conception de l'éthique. Hier encore, même si l'Homme était capable d'acquérir une certaine maîtrise sur la nature, il ne pouvait exercer sur elle une domination véritable et totale. Celle-ci, en fait, ne s'appliquait qu'aux relations intersubjectives, entre les Hommes, à l'intérieur de la cité « *citadelle de sa propre création* » où « *l'intelligence était mariée à la moralité* » (p. 21). L'éthique à laquelle l'Homme faisait appel était anthropocentrique et aussi, en quelque sorte, de proximité. Elle était réduite à l'environnement immédiat de l'agent et limitée au présent et à l'espace proche. La connaissance de cet ici et de ce maintenant n'était pas essentiellement théorique, elle n'était pas « *un savoir de scientifique et d'expert* » (p. 23), mais elle faisait appel à la « *bonne volonté* » comme chez Kant. L'être humain réfléchissant sur la moralité était capable de discerner son devoir indépendamment d'un savoir scientifique.

La nature dans son ensemble a changé de visage. Elle est désormais vulnérable à cause du développement du pouvoir de l'Homme. De ce fait, réalisant en quelque sorte le projet de Descartes, celui d'être « *comme maître et possesseur de la nature* », il en devient également responsable. Il ne l'est plus seulement à l'égard de l'Autre, réalité apparemment plus proche de lui. S'impose donc la prise en compte des conséquences les plus lointaines de ses actions, dans l'espace et dans le temps du fait des processus d'accumulation des conséquences de la technoscience. Cette responsabilité nouvelle dont la science ne peut avoir conscience est la conséquence de la place occupée par la technoscience conçue comme la vocation fondamentale de l'*homo faber* supplantant en quelque sorte, selon Jonas, l'*homo sapiens*. La science cesse d'être neutre puisqu'elle a changé et la conception de la nature et celle de l'Homme lui-même. Elle devient source d'interrogations éthiques, nouveaux questionnements qui suscitent de nouveaux types d'impératifs : « *Si la sphère de la production a investi l'espace de l'agir essentiel, alors la moralité doit investir la sphère du produire dont elle s'est tenue éloignée autrefois* » (p. 28)

¹⁰⁵ H. Jonas : « La science comme vécu personnel », in *Etudes Phénoménologiques*, OUSIA, Bruxelles 1988, p. 27

La nouvelle éthique que Jonas évoque, renverse la démarche traditionnelle qui partait du devoir pour aboutir au pouvoir : « Tu dois donc tu peux » disait Kant. C'est désormais l'accroissement du pouvoir de l'Homme par la science et les menaces qu'il fait encourir qui imposent un nouveau devoir : « Tu peux donc tu dois », « Tu dois car tu peux », pourrait-on dire. De même, la connaissance de ce risque que fait courir la science devient, à son tour, un impératif moral qui prend d'abord la forme d'une reconnaissance, du contraste inquiétant entre la force du « savoir prévisionnel » et le « pouvoir de faire » donc celle d'une certaine ignorance dont il faut prendre conscience afin de la combler. Le savoir et la connaissance sont désormais la partie essentielle de la démarche éthique. Il existe « un devoir de savoir ».

La frontière entre la cité et la nature s'étant estompée ou atténuée, la menace qui pèse sur la nature, transformée par la science, pèse aussi sur l'avenir de la vie humaine elle-même qui risque de devenir problématique ou hypothétique. « *La présence de l'homme dans le monde était une donnée première, ne posant pas question d'où toute idée de l'obligation dans le comportement humain prenait son départ. Désormais elle est devenue elle-même un objet d'obligation, un savoir, l'obligation de garantir pour l'avenir la première prémisse de l'obligation c'est-à-dire justement la simple présence de candidats pour l'existence d'un univers moral au sein du monde physique* » (p. 29). Une telle constatation entraîne nécessairement la transformation des anciens impératifs kantien. Le sacrifice de l'avenir étant désormais possible, l'impératif fondamental doit d'abord prendre la forme de la sauvegarde du futur : « *Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre* » (p. 30) ou, dans une formulation négative : « *Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie* » (p. 30). Ce nouvel impératif affirme que « *nous avons bien le droit de risquer notre vie mais non celle de l'humanité* » (p. 31). Il prend de ce fait une dimension politique alors que celle de l'impératif habituel était essentiellement individuelle et personnelle ainsi qu'une dimension temporelle très différente puisqu'elle porte essentiellement sur l'avenir.

Ces nouveaux impératifs se distinguent des précédents dans leur contenu mais aussi dans leur forme essentiellement négative. Il s'agit d'un « devoir ne pas faire » autant que d'un « devoir faire ». Devant l'ensemble des menaces qui pèsent sur la nature et l'humanité, la démarche est claire : « *Avoir une éthique capable d'entraver des pouvoirs extrêmes que nous possédons aujourd'hui et que nous sommes presque forcés d'acquiescer et de mettre constamment en œuvre* » (p. 45). Il faut limiter, s'opposer, faire obstacle. L'annonce d'une telle éthique du futur n'est peut-être pas aussi originale qu'elle le paraît et Jonas reconnaît lui-même que la religion, la politique en particulier sous la forme du marxisme révolutionnaire s'y sont intéressés mais dans une perspective différente. L'urgence spécifique de cette nouvelle démarche éthique est imposée par trois grands aspects de la révolution technoscientifique qui conduisent à des transformations non seulement de la nature mais de l'Homme lui-même.

La détermination de cette nouvelle éthique s'appuie sur une méthode originale que Hans Jonas qualifie d'« heuristique de la peur ». La peur mobilisatrice permet de poser les bonnes questions et de dicter les bons comportements. Ici encore c'est le nouveau pouvoir sur la nature et ses conséquences qui déterminent le devoir faire ou ne pas faire. « *Nous savons beaucoup plus tôt ce dont nous ne voulons pas que ce que nous voulons* » (p. 49). « *D'où la première obligation de l'éthique d'avenir : se procurer une idée des effets lointains* » (p. 50). Mais si le danger qu'il faut écarter est celui d'une destruction effective de l'humanité, il implique d'abord la réponse à une interrogation plus théorique qui porte sur la menace de nihilisme général à laquelle il convient de faire face avant de fonder cette nouvelle éthique :

Qu'est-ce qui nous dit que l'humanité vaut la peine d'être préservée ? De ce point de vue, avant d'être un manifeste écologique, l'ouvrage de Hans Jonas est d'abord une réfutation philosophique du nihilisme. Il faut en effet définir une « *responsabilité ontologique à l'égard de l'idée de la vie* » (p. 65) qui définisse un véritable impératif catégorique.

L'argumentation de Jonas se développe dans deux grandes directions : l'une de nature métaphysique et l'autre plus spécifiquement biologique.

Le premier moment de sa démarche met à jour l'existence de finalités dans la nature antérieures à la subjectivité humaine et qui, inconscientes, sont présentes chez tous les êtres vivants. La nature propose et annonce, en quelque sorte, les fins de l'être. La biologie, dans son analyse de la vie, fait apparaître des phénomènes de développement annonçant ceux que connaîtra et vivra plus tard l'être humain. Ainsi le métabolisme dans le jeu d'échange qu'il constitue entre un organisme et le milieu de substances chimiques maintient l'identité d'une structure et constitue la préfiguration de la notion d'individu. Il est, d'une certaine manière, une amorce d'individualité et exprime une sorte d'autoconservation qui prendra des formes de plus en plus complexes avec l'animal et l'Homme. Amibe ou animal, la nature en tant que telle n'est donc pas dénuée de valeur. L'humain n'est en quelque sorte que l'épanouissement ou l'aboutissement d'un même mouvement. Il y a, dans le principe de persévérance de l'être une affirmation déjà valorisante. A travers le souci que l'être a de son propre être, on relève l'affirmation d'une valeur fondamentale irréductible.

A ce premier niveau d'analyse biologique s'en ajoute un deuxième, éthique, celui où se situe l'Homme et qui apporte, en quelque sorte, une réponse à une proposition de la nature. L'Homme est celui qui transforme la possibilité inscrite dans la nature en choix et obligation. L'étude de la nature et de l'Homme permet de distinguer deux moments : un niveau plus spécifiquement biologique qui atteste l'existence de valeurs inscrites dans l'être à travers le souci qu'a l'être de lui-même, un niveau éthique et humain qui est celui où l'Homme transforme cette possibilité de conservation en obligation de conservation de sa part. L'Homme en quelque sorte reprend et confirme l'existence de valeurs déjà contenues dans la nature qu'il élève au niveau éthique.

Le résultat de cette philosophie de la nature conduit à une union de l'Homme et de la Nature fondée sur la biologie ; on retrouve ici le dépassement du dualisme initial et traditionnel mais qui, au lieu de réduire l'Homme à une nature dénuée de toute valeur, neutre pourrait-on dire, matérialiste ou spinoziste, découvre déjà en elle, avant l'apparition ou le surgissement de la conscience et de la subjectivité, l'existence de fins auxquelles il appartient à l'Homme, qui n'est finalement que la partie la plus accomplie de cette nature dans la mesure où il en a conscience, de répondre positivement en reconnaissant la valeur par une décision éthique. Cette éthique se fonde dès lors sur « un oui dit à l'être ou sur le non au non être » selon la formule de P. Ricoeur. On peut parler d'une objectivité du Bien, de l'existence d'un Bien en soi et certains commentateurs n'ont pas manqué d'évoquer ici Platon contre Kant. La liberté est déjà contenue dans la nature même si elle doit connaître de tous autres développements avec l'Homme. En s'opposant à bon nombre de conceptions contemporaines, Jonas fonde l'éthique sur une ontologie et le devoir être sur l'être.

On a vu que Jonas parlait d'impératif catégorique et reprenait ainsi une formulation kantienne mais on remarque ici à quel point il se distingue d'une démarche spécifiquement kantienne. L'impératif jonassien s'inscrit dans l'être. Il n'est pas le résultat de l'activité autonome de la raison pratique, il n'est pas de nature formelle, puisque ontologiquement fondé. Il s'impose à

l'Homme à partir de la nature et il est le prolongement du mouvement de la vie et de sa substance. On peut encore ajouter que cette éthique naît à l'occasion de la perception d'une menace ressentie par l'Homme et non au terme d'une réflexion purement rationnelle et formelle.

C'est à la lumière de cette représentation de la nature et de l'éthique que Hans Jonas met l'accent sur l'importance de la responsabilité qui, du reste, explique le titre de son ouvrage. Sa conception est doublement originale d'une part du fait de la place qui lui est réservée, celle du principe fondamental de l'éthique, d'autre part, du fait de son contenu qui n'est plus fondamentalement lié à la notion d'imputabilité. On pourrait y ajouter également le fait qu'elle apparaît fondée en nature, dans les faits, ce qui découle de la conception que Jonas se fait du rapport entre l'Être et le devoir-être.

Cette responsabilité s'impose d'abord à l'Homme du fait des menaces qui pèsent sur la nature et sur l'Homme futur. Sa place est fonction de l'urgence de la réponse qu'il convient d'opposer à ces périls futurs. Leur prise en compte explique que cette responsabilité s'exerce à l'égard de ce qui est vulnérable et périssable. Cette situation historique apparemment contingente révèle aussi, selon Jonas, la nature fondamentale et essentielle de la responsabilité qui n'implique ni imputabilité, ni reconnaissance explicite ni simultanéité dans le temps et l'espace, ni réciprocité ni même solidarité.

Cette éthique de la responsabilité conduit Jonas à s'opposer à une pensée qui met aussi l'accent traditionnellement sur l'importance de l'avenir, celle de l'utopie. Il s'attaque ainsi plus particulièrement au *Principe espérance*, titre de l'ouvrage d'E. Bloch¹⁰⁶. L'importance de l'avenir dans la responsabilité ne doit pas en effet, selon Jonas, conduire à une pensée utopique qui risque de nous éloigner du présent de l'humanité. Il dénonce ainsi les deux versants de ce privilège accordé au futur à la fois par l'utopie marxiste et l'utopie technologique, privilège justifié par l'accroissement des connaissances et des pratiques scientifiques. La critique porte moins sur la question de savoir si l'utopie politique ou scientifique est réalisable que sur le point d'abord de savoir si elles sont souhaitables. L'argumentation de Jonas repose sur la dénonciation d'une « erreur anthropologique » fondamentale qui consisterait à affirmer que l'Homme véritable n'existe pas encore mais qu'il ne le sera que dans l'avenir, une dénonciation donc de l'ontologie du « pas encore être ». La critique porte aussi sur la pensée d'un idéal de perfectibilité humaine réalisable dans le futur. Jonas réaffirma au contraire une vision tragique qui s'appuie sur l'ambivalence fondamentale de l'être humain par rapport à l'optimisme d'E. Bloch. Cette perfection de l'Homme serait contenue dans une certaine vision utopiste marxiste ou dans une certaine conception de la science qui rêve d'un Homme libéré de toute finitude, d'un modèle auquel il faudrait ramener toute vision de l'Homme en modifiant éventuellement, pour cela, le patrimoine génétique par des interventions techniques. Contre cette détermination, animée à certains égards par les meilleures intentions, Jonas maintient la positivité du hasard. Il faut maintenir l'ouverture vers l'impossible imprévisible c'est-à-dire l'unicité radicale de chaque individu contre le risque de la science de conduire au pareil et à l'identique. L'heuristique de la crainte appliquée dans ce contexte conduit à la formulation d'un droit humain fondamental, « le droit à l'ignorance c'est-à-dire le droit à l'individu à ignorer ce qu'il en est de sa propre identité et qui n'est nullement incompatible avec le précepte du connais-toi toi-même ». Ainsi apparaît un nouvel impératif catégorique, un nouveau commandement inconditionnel : « Respecte le droit de chaque vie humaine de trouver sa propre voie et d'être une surprise pour elle-même »,

¹⁰⁶ E. Bloch, *Le principe espérance*, Gallimard, collection « Bibliothèque de Philosophie », Paris, 1976 (Ed. originale : 1959)

principe qui n'est pas contradictoire avec le devoir qui est précédemment évoqué puisqu'il s'agit de connaître ce qui justement menace ce droit à l'ignorance. Se proclamer ainsi responsable de l'avenir au sens de Jonas traduit une exigence qui est tout le contraire de la maîtrise de la planification complète et de la détermination positive du futur dans la mesure où « *l'objet de la responsabilité est le périssable en tant que périssable* ». Jonas dénonce, par là même, un prétendu droit au progrès qui est en fait, par la planification qu'il entraînerait en particulier sur le plan scientifique et social, la négation de la liberté de l'Homme sur le plan individuel et sur celui de l'ensemble de l'humanité. On trouve ici, chez Jonas, une pensée résolument anti utopique au nom justement de l'affirmation de la liberté et de la responsabilité humaine. L'espérance véritable est celle qui assure la véritable survie de l'humanité et qui est fondamentalement complice du risque de l'incertitude et de l'indétermination. La réfutation du rêve synonyme d'utopie est la condition même de l'exercice de la responsabilité effective et réelle dans le présent.

Critiques et intérêts actuels

« *Le livre de Jonas est un grand livre non seulement en raison de la nouveauté de ses idées sur la technique et sur la responsabilité comprise comme retenue et préservation mais en raison de l'intrépidité de son entreprise fondationnelle et des énigmes que celle-ci nous donne à déchiffrer* »¹⁰⁷ (p. 318). Ce livre offre l'avantage d'une réflexion fondamentale sur la technique, la science et leur processus de transformation de la nature qui rencontre des préoccupations très actuelles comme l'écologie et la bioéthique. Il montre clairement pourquoi de tels domaines sont aujourd'hui ceux où une réflexion éthique s'impose de manière particulièrement urgente.

L'intérêt de Jonas réside aussi dans le fait que l'analyse des présupposés fondamentaux de sa démarche conduit à une interrogation sur la nature essentielle de toute démarche éthique.

Deux grands types de critiques ont été adressés à Jonas, les unes plus générales portent sur les hypothèses fondamentales de sa démarche, les autres, plus particulières, visent certains points spécifiques de son oeuvre.

Ainsi en est-il des interrogations soulevées par son heuristique de la peur et sa conception de la responsabilité. Peut-on vraiment fonder un comportement, une éthique sur la crainte et la peur ? Celles-ci ne relèvent-elles pas des sentiments négatifs déjà dénoncés par Spinoza ou de l'imagination, « *cette maîtresse d'erreur et de fausseté* » selon Pascal. La peur n'est-elle pas mauvaise conseillère ?¹⁰⁸ Jonas pourrait certes répondre en rappelant qu'il ne se livre pas à une apologie de la peur. Celle-ci n'a, pour lui, qu'une fonction heuristique, elle n'est pas de nature pathologique et n'est pas éprouvée pour soi mais pour l'autre. Elle doit donc permettre de poser les bonnes questions. La définition du danger, la perception du mal comme on l'a déjà vu plusieurs fois chez Jonas permet également de déterminer sinon la nature du Bien du moins celle des actes éthiques à accomplir. On pourrait même parler ici d'une dynamique de la peur. « *La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir mais celle qui invite à agir; cette peur que nous visons est la peur pour l'objet de la responsabilité* » (H. Jonas, *op. cit.* p. 300). En fait, comme le montre J. Greisch, l'heuristique de la peur dans les conséquences qu'elle entraîne fonde la responsabilité en

¹⁰⁷ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, collections « Les Essais », Paris, 2004

¹⁰⁸ J. Greisch, « L'amour du monde et le principe responsabilité », in *La responsabilité, Autrement*, Série « Morales », 1994, pp. 74 à 77

permettant l'accès au savoir qui en est la cause essentielle. Un rapprochement serait ici possible avec Aristote » « *Peut-être faut-il faire même un pas de plus en se souvenant de la distinction aristotélicienne entre vertu morale et vertu dianoétique ou intellectuelle. Si la responsabilité est incontestablement une vertu morale, elle devient chez Jonas, précisément par son lien avec l'heuristique de la peur, également une vertu dianoétique. L'affirmation est moins révolutionnaire qu'il ne paraît au premier abord. Il suffit au fond de se demander si la responsabilité n'est pas le nouveau visage que sous la pression des formes nouvelles de l'agir humain revêt la seule des vertus dianoétiques qui concerne directement l'agir éthique, à savoir la phronesis, la « prudence » ou la « sagesse pratique »*¹⁰⁹.

En fait, dans l'expression « heuristique de la peur », il convient d'accorder autant d'importance au premier terme qu'au second, ce qu'on ne fait pas toujours. L'heuristique doit ici être comprise comme un art d'anticiper, une capacité de concevoir et de se représenter les dangers qui menacent l'Homme s'il ne se soucie pas de contrôler le devenir de la technoscience. Il ne s'agit pas de succomber à la crainte ou à l'effroi mais de se mobiliser contre de tels dangers, de percevoir à la fois la nature de la menace et celle de la conduite à tenir. Cette heuristique de la peur est la condition même de l'exercice de la responsabilité. La place que Jonas accorde à cette responsabilité dans sa démarche personnelle renvoie à des considérations de nature plus générale et très actuelles qui renforcent son importance. La réflexion philosophique, contrairement à « l'air du temps » qui met essentiellement l'accent sur les multiples déterminations de l'être humain, faisant de sa liberté une pure illusion ou au mieux une simple prise de conscience de la nécessité, insiste sur la responsabilité fondamentale de ce même être humain.

Cette importance accordée à la responsabilité et l'extension de sa portée peut être interprétée de manière très positive. Elle exprime la reconnaissance du pouvoir de l'Homme, de sa liberté et ne réduisent plus la responsabilité à sa seule conception juridique. En fait, c'est une notion particulièrement importante dans la réflexion éthique actuelle et dont on peut mesurer toute la signification en l'étudiant sous les diverses formes qu'elle peut prendre chez les penseurs contemporains. D'autres auteurs lui réservent également une part importante mais en la concevant de manière sensiblement différente, permettant ainsi une confrontation qui pourra être source de débats pertinents et féconds.

C'est le cas d'E. Lévinas¹¹⁰ pour qui l'éthique est avant tout l'expression d'une responsabilité à l'égard d'autrui, dont je dois répondre : perspective sur certains points comparable à celle de Jonas mais qui insiste sur une dimension d'altérité spécifiquement humaine plus précise que celle de Jonas pour qui la responsabilité s'exerce également à l'égard de la nature. Une autre opposition fondamentale existe entre ces deux auteurs dans la mesure où fonder la responsabilité dans la nature, c'est-à-dire dans l'être, est absolument impensable pour E. Lévinas pour qui l'éthique est altérité, dépassement de l'être et de toute ontologie.

Quant à l'« Ethique de la discussion », tout en mettant l'accent sur cette même responsabilité, elle s'efforcera de montrer qu'elle ne peut être établie et définie qu'au terme d'un débat, d'une discussion entre acteurs éthiques qui formuleront ensemble un nouvel impératif catégorique, le résultat d'un contrat dans lequel les notions d'imputabilité et de solidarité conservent toute leur valeur sans référence à un quelconque fondement ontologique antérieur.

¹⁰⁹ J. Greisch, *op. cit.*, p. 78

¹¹⁰ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1947 - *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye, 1974 - *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974 - *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979

Pour ce qui est de la responsabilité exercée à l'égard du vulnérable et du périssable, on pourrait la confronter à la conception de J. Rawls¹¹¹ illustrée par l'un des principes fondamentaux de sa conception de la justice, sa réflexion sur l'équité et sur le comportement à adopter à l'égard des plus démunis d'une société ou encore sur les éléments de la philosophie du *care*¹¹². Mais, ici encore, la perspective sera plus déontologique que téléologique.

Sur un plan plus philosophique ou au moins apparemment plus théorique, la question la plus fondamentale posée par Jonas est celle qui découle de sa conception des rapports entre le devoir et l'être, l'ontologie, la métaphysique et l'éthique que nous avons déjà rencontrée dans la tradition philosophique mais que Jonas illustre plus particulièrement dans les liens qu'il institue entre biologie et philosophie. On a ainsi reproché à Jonas, à travers sa conception de la nature, de se ranger du côté de ceux qui souhaiteraient instaurer un « nouvel ordre écologique » et qui développeraient ainsi une éthique essentiellement naturaliste. L'éthique peut-elle se fonder sur la nature et sur la vie ? Peut-on vraiment parler de devoir envers la nature ? C'est le sens des critiques de L. Ferry¹¹³.

On pourrait ici répondre qu'il s'agit chez Jonas plus d'une référence à la biologie et à une philosophie de la vie qu'à la vie elle-même, qu'il n'est pas question pour lui de défendre un modèle sacralisé de la vie ou de la nature, Jonas n'est pas M. Serres¹¹⁴. En fait, défense de la nature, de la vie, de la vie humaine et critique de l'utopie se rejoignent dans ce qui est l'une des significations essentielles de l'oeuvre de Jonas et une des plus intéressantes. L'essence de l'Homme qui est le résultat de l'évolution naturelle n'a pas besoin d'être améliorée et modifiée. Il est à la fois inutile, dangereux et condamnable d'imaginer un Homme nouveau que la science pourrait en quelque sorte programmer, concevoir et réaliser comme la philosophie de l'histoire et certaines conceptions politiques le concevaient jadis dans leur domaine. Il faudrait, selon Jonas, laisser faire l'évolution naturelle, admettre ainsi le rôle du hasard et de la surprise qui est une dimension fondamentale de l'existence humaine, riche en possibilités multiples et inconnues.

De même, il n'est pas juste de voir dans son étude de la nature un retour à une vision anthropomorphique qui mettrait l'Homme au centre de la nature et qui tomberait sous le coup d'une dénonciation matérialiste comme celle que Spinoza avait faite dans sa critique de la finalité (peut-être, pour préciser la nature de la pensée de Jonas et répondre à d'éventuelles critiques, faudrait-il mentionner les rapprochements possibles et les différences qui en découlent avec des pensées comme celles d'Aristote et de Bergson).

Au-delà des critiques adressées à la conception de la nature de Jonas et à celle de ses rapports avec l'écologie, se pose une interrogation tout aussi centrale, celle des rapports entre la science et la morale, la biologie et la philosophie qui renvoie, pour ce qui nous intéresse, à une interrogation sur la nature fondamentale de l'éthique. Faut-il la concevoir sous la forme d'une téléologie, le devoir être étant inscrit dans l'être, dans la continuation d'une perspective

¹¹¹ R. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1987 (Ed. originale : 1971)

¹¹² C. Gilligan, *The Birth of Pleasure*, Vintage Book, New York, 2003 - B. Fischer & J. C. Tronto, « Toward a Feminist Theory of Caring » in E. Abel & M. Nelson (Eds.), *Circles of Care*, Suny Press, Albany, 1990, pp. 36-54 - J. C. Tronto, *Un monde vulnérable – pour une politique du care*, Editions La Découverte, Paris, 2009, p. 95 (Edition originale : *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993) - N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984

¹¹³ L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, Paris, 1993

¹¹⁴ M. Serres, *Le contrat naturel*, Flammarion, collection « champs », n° 241, Paris, 1992

ontologique ou sous celle d'une déontologie qui, justement, oppose le devoir à l'être, dont il ne saurait découler, mais auquel il pourrait s'opposer. Comme l'écrit P. Ricoeur : « *S'il est intéressant de tenter de relier la morale à la science, une interrogation se pose qui est de savoir s'il est autant possible de tenir la philosophie de la biologie comme un fondement suffisant de l'éthique* » (*op. cit.* p. 317). Tenter d'établir des rapports entre la morale et la science n'est peut-être plus aussi absurde qu'il y a encore quelque temps et ne relève pas nécessairement d'un scientisme impénitent et dogmatique. La morale n'a pas ignoré les enseignements de la connaissance et des divers savoirs. Les réflexions conduites actuellement en matière de bioéthique (apports des neurosciences, par exemple) et qui réunissent des compétences très diverses l'attestent clairement. Un auteur comme H. Bergson¹¹⁵, non suspect d'une telle accusation, avait bien suivi une démarche de ce genre. Mais cette tentative courageuse et nécessaire peut parfois dégénérer en tentation. Un fondement biologique est-il suffisant quand bien même il serait nécessaire ? Il faudrait peut-être ici revenir sur l'aspect kantien de la démarche de Jonas et l'approfondir pour éviter tout excès en la matière.

Une transposition immédiate des thèses de Jonas en sciences des organisations est difficilement pensable. On trouve, chez Jonas, une vision critique de l'économie sous sa forme de technologie et de production et qui impose le recours à l'éthique (« *Si la sphère de la production a investi l'espace de l'agir essentiel, alors la moralité doit investir la sphère du produire dont elle s'est éloignée autrefois* » - *op. cit.* p. 28). Dans la dénonciation d'une exploitation effrénée de la nature, on peut lire une critique de la logique purement économiste, productiviste et mercantile et y voir la nécessité de conduire une réflexion éthique limitant de telles conduites. Mais du fait de la nouvelle conception de la Nature et de l'Homme que la science a imposée non seulement en théorie mais aussi dans la réalité économique, son recours est à la fois inévitable et nécessaire. Ainsi il n'apparaît pas seulement comme obligatoire au nom du respect de principes éthiques mais imposé pour une question de survie de l'espèce humaine. Selon que l'on met l'accent sur l'un ou l'autre de ces points, on donne un éclairage très différent à un possible rapprochement entre Hans Jonas et le monde des organisations.

Focus : Les apports de Jacques Ellul et de Jürgen Habermas à la notion de « technoscience »

Si la notion de « technoscience » occupe une place centrale dans *Le principe responsabilité*¹¹⁶, deux autres auteurs ont contribué de façon majeure à la construction de la notion : Jacques Ellul¹¹⁷ et Jürgen Habermas¹¹⁸.

Comme J. Ellul l'écrit dans son avertissement, cet ouvrage n'est ni une histoire ni un bilan des apports de la technique. Il ne s'agit pas non plus d'un jugement esthétique mais d'une analyse globale du phénomène technique dans son ensemble. Pour l'auteur, la technique ne peut se réduire à la machine, mais la dépasse largement même si elle a débuté avec elle. La machine est structurante de la vie sociale de façon mécaniste et c'est la technique qui la rend sociale. La technique comme trait d'union entre la science et la vie pratique est aussi une vision très insuffisante. La technique a précédé la science même si elle a dû ensuite attendre ses apports

¹¹⁵ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2004 (Ed. originale : 1907)

¹¹⁶ H. Jonas, *op. cit.*

¹¹⁷ J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Armand Colin, Paris, 1954

¹¹⁸ J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Denoël, série « Médiations », Paris, 1984 (Ed. originale : 1968)

pour évoluer. La technique est souvent aussi un préalable à la science (par son instrumentation). L'organisation technique naît de la transposition de la technique à plusieurs secteurs ou domaines en suscitant de nouveaux problèmes techniques soulignant que le développement technique est maintenant autonome. « *La technique particulière de chacun est la méthode employée pour atteindre un résultat* » (op. cit. p. 16), notre civilisation étant devenue une civilisation de moyens. Il faut distinguer « opération technique » et « phénomène technique » : (p.17) : « *L'opération technique recouvre tout travail fait avec une certaine méthode pour atteindre un résultat. Et ceci peut être aussi élémentaire que le travail d'éclatement des silex et aussi complexe que la mise au point d'un cerveau électronique (...)* Sur ce champ très large de l'opération technique, nous assistons à une double intervention ; celle de la conscience et celle de la raison et cette double intervention produit ce que j'appelle le phénomène technique. En quoi se caractérise cette double intervention ? *Essentiellement elle fait passer dans le domaine des idées claires, volontaires ce qui était du domaine expérimental, inconscient et spontané* » (op. cit. p. 17). La raison décuple la recherche technique et en mesure l'efficacité. La prise de conscience pose les problèmes de l'utilisation et est aussi facteur de demande technique. J. Ellul distingue ainsi la technique économique (de l'organisation du travail à la planification), la technique de l'organisation (qui concerne les grandes masses, des affaires à la justice) et la technique de l'Homme (médecine, génétiques, pédagogie, publicité). Il souligne la nécessité de prendre position sur les effets de la technique en particulier sur le fait de savoir si la technique d'aujourd'hui diffère dans sa nature de celle d'autrefois où elle ne s'appliquait qu'à des domaines en nombre limité dans la société. Dans ce monde est fragmenté, la technique se propage lentement. Il y a dissociation entre l'invention et la technique et diversification irrationnelle des modèles et « *l'évolution n'est pas une logique des découvertes et une progression fatale des techniques, mais une interaction de l'efficacité technique et de la décision efficace de l'homme en face d'elle* » (op. cit. p. 72).

L'extension actuelle de la technique possède deux caractères : la rationalité et l'artificialité. La rationalité se caractérise par un automatisme du choix technique : il n'y a pas de discussion possible du choix et le rendement de toute activité technique est supérieur à celui de toute activité non technique. Il s'agit de technique au sens large (J. Ellul parle aussi de technique politique). Elle se caractérise aussi par un auto-accroissement (J. Ellul parle de « solidarité des techniques »). Il souligne la dimension insécable et son orthogonalité avec un sens moral : « *Ceci supposerait d'abord qu'on oriente la technique dans tel sens pour des motifs moraux, par conséquent non techniques. Or c'est précisément l'un des caractères majeurs de la technique que nous étudierons longuement, de ne pas supporter de jugement moral, d'en être résolument indépendante et d'éliminer de son domaine tout jugement moral. Elle n'obéit jamais à cette discrimination et tend au contraire à créer une morale technique tout à fait indépendante* » (op. cit. p. 89). Il met également en évidence son aspect unificateur et structurant par rapport aux spécificités politiques et sociales : « *La technique a appartenu à une civilisation ; elle y a été un élément, englobée dans une foule d'activités non-techniques. Aujourd'hui, la technique a englobé la civilisation tout entière* » (op. cit. p. 117). Elle possède un caractère incontournable et elle est perçue à la fois comme sacrilège et sacrée.

Depuis K. Marx, la technique est considérée comme le moteur de l'économie, conduisant à l'apparition d'une technique économique (et donc d'une technostructure) au détriment des logiques d'une économie politique et de son volet moral. Elle repose sur la généralisation de techniques de constatation : statistique, comptabilité, application des mathématiques à l'économie, méthode des modèles et techniques d'opinion publique dans sa recherche de l'efficacité maximale. Le progrès constitue l'espoir lié à la mise en oeuvre des techniques,

mais il est lu dans le sens du bien-être économique mais elle est réductrice du choix démocratique conduisant à la figure de l'*homo economicus* dépourvu de sens moral (et de toute référence à la réciprocité de quelque nature qu'elle soit). Pour sa part, l'Etat devient un énorme appareil technique, les techniques entraînant pour le politicien à la fois la possibilité et l'obligation de mettre en oeuvre une technique politique. L'opinion publique valorise les décisions techniques par rapport aux décisions politiques qualifiées de partisans ou d'idéalistes. La Nation devient ainsi un objet technique et les barrières idéologiques défavorables au progrès technique tombent. Les techniques et leur emploi tendent à l'emporter sur les opinions (il n'y a pas le choix, les comportements sont planifiés !). La technique conduit l'Etat à se faire totalitaire. « *Cela tient au fait que la technique est un instrument de masse. On ne peut penser que par catégories ; il ne peut y avoir devant la technique de cas individuels : pas d'acceptation de personnes. Certes on ne nie pas en théorie que chaque individu soit particulier ; on l'accorde même volontiers ; mais pour les règles de l'organisation, de l'action, on ne peut tenir compte de cette particularité qui doit rester soigneusement cachée. Le particulier se confond avec l'interne qui n'a plus permission de se manifester, car il se manifeste s'il faudra qu'il prenne la voie technique par laquelle précisément il n'y a pas de particulier. On fera donc abstraction de l'individuel* » (op. cit. p. 260).

La technique modifie le milieu et l'espace, le temps et le mouvement. « *Le temps abstrait se trouve ainsi séparé de la réalité même de sa vie : il ne vit plus son temps, il est divisé par le temps* » (op. cit. p. 298). J. Ellul souligne l'impact sur le mouvement et il se réfère alors à F. B. Gilbreth¹¹⁹. Ces modifications débouchent sur la massification de la société, la technique répondant aux critères suivants : Généralité (tous les Hommes sont concernés ; ce n'est plus une action individuelle qu'il s'agit d'exercer, ni en vue d'un but précis qui, atteint, ne justifie plus l'action psychologique ; il faut agir sur tous, et dans tous les domaines) ; Objectivité (cette action est provoquée par la société elle-même et ne peut être liée à l'action passagère de tel individu ; il faut détacher le moyen de l'Homme afin de le rendre applicable par n'importe qui ; cela suppose le passage de l'art à la technique) ; Permanence (comme le défi porté à l'Homme concerne toute sa vie, cette action psychique doit s'exercer sans lacune du début de son existence à sa fin). Et il existe aussi une propagande sur les caractères des techniques : choix délibéré des données scientifiques par rapport à celles qui ne le sont pas, intervention des mathématiques, esprit d'expérimentation technique.

Et l'on doit alors distinguer deux catégories de propagandes : celle de fond, qui est permanente et doit sans cesse être renforcée, qui a pour but la mise en disponibilité des masses et opère une espèce de fascination et d'envoûtement, et celle qui tend à déterminer une action précise et qui opère par une pression simple. J. Ellul parle de « long encerclement ». « *Le technicien n'a pas d'idéologie, encore moins de philosophie ou de système. Il connaît des méthodes qu'il applique avec satisfaction parce qu'elles répondent à des résultats immédiats. Il prévoit les résultats qu'il recherche. Ce ne sont pas des fins mais des résultats. Et puis, de là, on effectue un grand saut dans l'inconnu et par-delà cet inconnu on trouve l'explication de tout, la réponse à toutes les objections : le mythe de l'Homme* » (op. cit. p. 354).

Face à cela, il va prôner la nécessité de la fuite (une autre heuristique de la peur ?)

¹¹⁹ F. B. Gilbreth, *Motion Study, A Method for Increasing the Efficiency of the Workman*, D. Van Nostrand Company, New York, 1911

Pour sa part, J. Habermas met en avant la nécessité de l'interaction face à la rationalité technique, la technique ne pouvant tenir lieu de pratique. La technique et la science sont présentées comme la seule grande aventure de la société moderne, devant être perçues comme indissociables. Elles balayent l'ensemble des valeurs anciennes, métaphysiques, religieuses, morales et ouvrent l'ère des idéologies considérées comme une situation dans laquelle toute vérité s'éteint au profit de la violence. J. Habermas met en doute l'aspect cumulatif du progrès scientifique au nom d'une théorie sociale qui prenne en compte les modifications apportées par la science qui n'a amené ni progrès intellectuel, ni progrès moral. La technicisation de la science va de pair avec une « scientification » de la vie dans un complexe social encore plus large avec intervention de l'État, d'où la montée en puissance de la technocratie. J. Habermas met en évidence les deux réactions possible (de gauche ou libérale avec le mythe de l'âge d'or et de droite ou conservatrice avec des systèmes « hommes – machines » où c'est la machine qui a le dessus). On assiste, en tout état de cause, à la généralisation d'une idéologie technocratique alors qu'Habermas propose des modèles alternatifs : un modèle décisionniste fondé et un modèle pragmatique par ajustement réciproque entre le couple décision politique et la raison scientifico-technique. Dans ce dernier cas, le politique est le lieu de médiation entre les valeurs de la tradition et les possibilités de la science. Il remet en cause le *continuum* implicite entre le traitement des problèmes techniques et la raison pratique (d'ordre moral chez Kant). La raison positive émerge et se généralise à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle sur la base d'un savoir causaliste et un anti-dogmatisme négatif, la raison étant finalement celle de la rationalité économique. Habermas propose de flanquer la rationalité en termes de fin de l'intersubjectivité communicationnelle d'un dialogue libéré de toute aliénation. Il se situe ainsi dans le cadre général de pensée de l'« École de Francfort », celui du couplage théorie et pratique. On peut aussi parler » aussi de théorie critique dans la mesure où J. Habermas critique l'illusion d'objectivité des sciences et l'illusion de la « théorie pure ». Son épistémologie programmatique l'amène à distinguer les sciences exactes (empirico-analytiques) des sciences humaines (historico-herméneutiques) auxquelles il ajoute les sciences critiques (psychanalyse, marxisme).

Dans le premier essai (« La technique et la science comme idéologie ou la nécessaire dépolitisation du capitalisme contemporain »), il part du concept de rationalité défini par Weber comme caractéristique de l'économie moderne. Reprenant les écrits de Marcuse, il note : « *L'activité rationnelle par rapport à une fin est en vertu de sa structure même l'exercice d'un contrôle. C'est pourquoi, dans l'esprit d'une telle rationalité, la « rationalisation » des conditions d'existence est synonyme de l'institutionnalisation d'une domination qui n'est plus reconnue comme domination politique : la Raison technique d'un système social fondé sur l'activité rationnelle par rapport à une fin n'en perd pas pour autant son contenu politique* » (op. cit. p. 5). La domination tend à perdre son caractère de répression pour devenir rationnelle. Cette idée a été émise avant Marcuse mais il en donne une dimension politique inédite : « *Cette idée que la science moderne est une formation historique, Marcuse la doit autant au livre de Hüsserl sur la Crise de la science européenne qu'à la « destruction » heideggerienne de la métaphysique occidentale. Dans un contexte matérialiste, Bloch a développé le point de vue selon lequel la rationalité de la science déjà déformée dans le sens du capitalisme, retire à la technique moderne l'innocence d'une pure et simple force productive* » (op. cit. p. 10). La technique moderne remet en cause la prééminence traditionnelle de l'institution sur l'économie d'où la prééminence de la rationalité qu'elle sous-tend d'où le développement de sciences créatrices de savoirs et de techniques. Les antagonismes de classe deviennent latents, la conscience technocratique étant moins politisée. La conscience technocratique se légitime par les gratifications matérielles. Cette nouvelle idéologie se fonde sur l'élimination de la différence entre le pratique et le

technique : « *La conscience technocratique ne reflète pas tellement la dissolution de telle ou telle structure morale que le refoulement de la « moralité » en tant que catégorie dans l'existence en général. La conscience positiviste commune désamorce le système de référence de l'interaction établie dans le langage courant, où prennent naissance la domination et l'idéologie, dans les conditions d'une communication déformée, et où cette domination comme idéologie peuvent aussi être démasquées par une démarche réflexive* » (op. cit. p.p. 57-58).

Dans l'essai intitulé « Progrès technique et monde vécu social : la technique au service de la société », il part de l'idée que la science relève de la formalisation, en dehors du monde social. Le problème qu'il vient poser est alors le suivant : « *Comment le pouvoir de disposer techniquement des choses peut-il être réintégré au sein du consensus des citoyens engagés dans différentes actions et négociations ?* » (op. cit. p. 88). Il conteste la réponse apportée par Marx de l'asservissement de l'économique au politique. De la même manière, la thèse opposée du développement autonome de la technique qui va de pair avec la généralisation d'une société technique est tout aussi dépassée. Le problème est pour lui celui de la dialectique du vouloir et du pouvoir : « *Cette dialectique du pouvoir et du vouloir s'opère actuellement de façon non réfléchie, en fonction d'intérêts dont on n'exige pas qu'ils aient de justification publique, pas plus qu'on ne les y autorise* (op. cit ; p. 95), d'où la nécessité de la médiation politique.

Dans l'essai intitulé « Scientifisation de la politique et opinion publique : pour une interrelation critique entre l'expert et le politique », il va traiter du risque de scientifisation de la politique en particulier du fait du poids des commandes publiques dans le développement des sciences et des techniques. Or, en dernière instance, le choix politique n'est pas rationnel (car fonction de valeurs). Ceci est-il durable ? D'où un nouveau plaidoyer pour une approche herméneutique même s'il déplore que la dépolitisation et la diffusion de la science rendent les choses difficiles : la recherche privée ou publique tend au secret (avantage stratégique) et, en même temps, le nombre de publications rend le débat difficile.

Dans l'essai intitulé « Connaissance et intérêts ou de l'impossibilité de prendre en compte la connaissance indépendamment de l'intérêt », il débute par la primauté de la théorie dans la réflexion philosophique. Et pourtant : « *Il y a bel et bien continuité entre la conception positiviste que les sciences se font d'elles-mêmes et l'ontologie traditionnelle. Les sciences empirico-analytiques développent leurs théories dans le cadre d'une conception d'elles-mêmes qui assure tout naturellement une certaine continuité avec les origines de la pensée philosophique (...) Les sciences historico-herméneutiques par contre, qui ont pour domaine ce qui passe et n'appartient qu'à l'opinion, ne se laisseraient pas si facilement rattacher à cette tradition : elles n'ont rien à voir avec la cosmologie. Mais elles développent aussi une conscience scientiste, sur le modèle des sciences de la nature* » (op. cit. p. 136). Il constate qu'il est difficile de dissocier connaissance et intérêt d'où la nécessité d'une épistémologie critique qui permet de distinguer les sciences empirico-analytiques des sciences historico-herméneutiques et des sciences critiques. Les sciences ont conservé l'illusion de la théorie pure et la conception positiviste que les sciences monologiques se font d'elles-mêmes favorise la substitution de la technique à l'action rationnelle éclairée.

Dans le dernier essai (« Travail et interaction : la genèse de la nécessaire liaison entre interaction et moralité » dont le sous-titre est « Remarques sur *La philosophie de l'esprit de Hegel* à Iéna), il replace cet ouvrage dans son contexte (après les fragments du *Système de la moralité* et après des études d'économie politique entreprises par Hegel). La thèse de J.

Habermas est que Hegel a mis au fondement du processus de formation de l'esprit une systématique particulière qu'il abandonnera par la suite. La communication tiendrait chez Hegel une place importante. Il peut alors démontrer les relations qui s'instaurent entre interaction et moralité : « *L'intersubjectivité qui est celle de la validité des lois morales et sur laquelle la raison pratique anticipe a priori permet de réduire l'action morale à une action de type monologique. La relation positive de telle volonté à la volonté des autres échappe à toute communication possible, elle est remplacée par un accord - qui correspond à une nécessité d'ordre transcendantal - entre des activités finalisées isolées sous les auspices de lois abstraitement universelles* » (op. cit. p. 179). J. Habermas distingue alors l'activité stratégique (décision monologique sans accord entre les parties) de l'activité communicationnelle considérée comme milieu pour le processus de formation de l'esprit conscient de soi. D'où l'importance du langage (qui n'implique pas encore communication), du travail (qui distingue l'esprit existant de la nature), d'une dialectique du travail (autour de l'outil) et d'une dialectique de la représentation). J. Habermas généralise ce qui vaut pour la conscience morale et la conscience technique à la conscience théorique.