



Lucien Oulahbib

## Qu'est-ce qu'une « morale laïque » ?

### *Résumé*

Peut-on saisir de la façon la plus neutre axiologiquement la notion de « morale laïque » ? Oui, s'il est démontré qu'elle ne cherche pas à construire une conception du monde parmi d'autres, mais à montrer qu'il existe dans chaque action la potentialité de combiner, ou non, devoir être et mieux être, et ce au-delà de la forme historico-culturelle spécifique vécue.

Une telle liberté dans l'exposition de la combinaison des possibles, y compris jusqu'à leur négatif, voilà semble-t-il une définition morphologique de la laïcité, c'est-à-dire fonctionnellement nécessaire ou le lien social lui-même ; au sens de ne pas opposer, en soi, les différences singulières, mais de configurer aussi les conséquences qui pourraient les limiter voire les détruire. Cette double connaissance — puissance de la liberté et sa limite— devient le bien commun et donc plus généralement ce qui permet la cohésion d'un être ensemble au sein de l'ensemble Terre, i.e. la solidarité humaine. Ce bien commun est repérable dans des pratiques, des théories, des objets, qui sont autant de comportements cristallisés.

Une telle solidarité serait ainsi cette « morale laïque » en ce qu'elle participe au renforcement qualitatif du monde en n'imposant pas une forme particulière, mais en prévenant cependant de ses effets négatifs ; elle ne s'oppose donc pas à sa transformation singulière permanente à partir du moment où les possibles qui l'instituent ne sont pas seulement librement conservés mais qualitativement affinés.

Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés,  
mais de la nature des choses<sup>1</sup>.

### **Présentation générale**

Partons d'un constat clair qui sous-tend, semble-t-il, cette demande d'enseignement de « morale laïque » énoncé par Vincent Peillon, c'est-à-dire d'un « enseignement qui inculquerait aux élèves des notions de morale universelle, fondée sur les idées d'humanité et de raison<sup>2</sup> » : cette demande, dans son exigence, corrobore qu'il serait possible de dégager les principes morphologiques

<sup>1</sup> Montesquieu, (1748), 1979, tome 1, p.115.

<sup>2</sup> <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/619411-vincent-peillon-veut-des-cours-de-morale-laïque-pourquoi-c-est-une-bonne-idee.html>

généraux de l'action humaine, *et* les possibilités politiques et éthiques à même d'en évaluer, *objectivement*, les résultats. Sans pour autant retomber dans l'universalisme « naïf » dont parlait Husserl dans la *Krisis*. Cela se distingue donc de ce que rétorquait sur les ondes un enseignant au propos du ministre en indiquant qu'il ne voulait pas « *enseigner la différence entre le bien et le mal, mais la connaissance de ce que ces distinctions révèlent* ». Or, n'y-a-t-il pas là un *différent* qui confond des niveaux d'appréciation ? Par exemple le contenu singulier du bien et du mal et la nécessité morphologique de leur distinction repérable d'ailleurs dans toutes les cultures ? Nietzsche ne disait-il pas dans sa *Généalogie de la morale* (première dissertation) qu'aller au-delà du bien et du mal ne veut pas dire aller au-delà du bon et du mauvais ?...

Il sera défendu ici qu'il ne s'agit pas dans l'idée d'une « morale laïque » de viser la prédominance « ethnocentrique » d'une forme culturelle donnant un sens particulier à ces termes, quand bien même serait-elle singulièrement « authentique », mais de poser que puisque *toute* forme a *besoin* de bénéficier de prérequis (ou « dispositifs ») morphologiques nécessaires pour pouvoir émerger comme forme singulière, elle doit également ne pas être dupe que sa matérialisation crée, de fait, des effets concentriques qui peuvent objectivement nuire à autrui. Ainsi, il s'agit d'une émergence bouleversant des rapports déjà existants : elle crée donc du réel politique en *plus*, ce qui ne *peut pas ne pas* avoir d'effet *négatif* (au sens hégélien). Or, c'est, précisément, cette possibilité morphologique d'observer l'érection de points de vues contradictoires et d'évaluer ceux qui renforcent ou amenuisent cette *valeur* qu'est le *fait* d'être ensemble (*politeia*) qui donne sens à cette morale laïque. Cela ne signifie pas qu'elle *neutralise* la confrontation dans la naïveté dans finir avec *la guerre des dieux* dont parlait Weber (ce que lui a reproché Leo Strauss). La morale laïque fait en sorte de protéger les opinions, les points de vue, leurs formes atteintes, mais jusqu'à un certain *point* qui les annulerait, ce qu'il faut précisément *évaluer*. Et c'est cela, ce principe en quelque sorte voltairien parvenu à stance, qui forme la solidarité ou l'être ensemble, c'est-à-dire cette définition possible du « lien social » nécessaire pour le déploiement *et* le développement de chaque être humain, au sens que le déploiement en stance ne se fasse pas au détriment d'autrui, au-delà de sa forme sociale historique singulière.

\*

Il s'agit donc de saisir ici l'action humaine à partir de ce cadre général. Et ce dernier sera dit *laïc* parce qu'il est capable de faire *être ensemble* des codes aprioriques divers, tout en observant si leurs résultats empiriques renforcent ou amenuisent, positivement ou négativement, le détenteur de l'action, car il s'agit de veiller à une certaine limite, celle de la solidarité ou lien social qui permet non seulement de conserver mais d'affiner l'ensemble.

Il serait alors possible, pour cette morale laïque, d'évaluer la *valeur* de telle cognition, de telle pratique, qui aboutit à tel résultat, non plus en fonction d'un système donné de référence, mais en quoi sa forme atteinte se trouve à même de conserver affiner l'action humaine ou au contraire de l'amenuiser. C'est-à-dire il s'agira de repérer en quoi les valeurs de systèmes donnés de référence sont à même de renforcer ou d'amenuiser les valeurs communes à tous les systèmes de référence, à savoir précisément les droits humains réactualisés dans leur émergence selon des protocoles consensuels donnés, mais sans pour autant préjuger des formes données qu'ils atteignent.

Observons comment établir tout d'abord ce protocole consensuel, ce « cadre général » de tous les systèmes de référence, c'est-à-dire précisément la morale laïque.

\*

## **A. Lien social et solidarité : en quoi est-ce laïc ?**

Il s'agit ici de se demander pour commencer comment tel résultat atteint va être reçu, ce qui renvoie à la notion de justice pensée au sens de la solidarité durkheimienne, c'est-à-dire son rôle dans la cohésion et la cohérence morphologique (Baechler, 2005<sup>3</sup>), de telle sorte qu'elle se conjugue avec la notion de *justesse*, (Baechler, 1985<sup>4</sup>).

---

<sup>3</sup> P.41 et suivantes.

<sup>4</sup> PP.271-273.

Pour ce *faire*, il s'agira de *qualifier* les résultats empiriques de l'action insérant au mieux ce lien laïque (cela peut être une action religieuse tout autant) par ce que l'on nommera maintenant les quatre principes morphologiques de l'action (conservation, affinement, pluralité, ordonnancement) et leur double oscillation (renforcement/amenuisement, en positif/négatif) qui permettent l'émergence de ce réel qu'est précisément le résultat de l'action dans une *configuration* donnée des interactions et de leur institutionnalisation (Bourricaud, 1977).

## **B. Présentation des quatre principes morphologiques de l'action et de son évaluation ou morale laïque**

Ces quatre principes et leur double oscillation dépassent leur nominalisme en ce qu'ils *sont* empiriquement l'émergence, et, en même temps, l'évaluation de l'action et sa rétroaction sur la morphologie de son détenteur.

Ainsi il s'agira de percevoir comment le détenteur, (initiateur, récepteur) de l'action, se trouve renforcé (1) ou amenuisé (2), positivement(3) ou négativement(4), dans sa conservation (5), son affinement (6), sa pluralité (7), son ordonnancement (8) lorsqu'il actionne des théories, des objets, des institutions, en vue d'agir en interne comme en externe.

Un renforcement, du point de vue de la morale laïque, sera alors non seulement dit mais constaté et donc classé positif lorsqu'il dépasse empiriquement la conservation d'un résultat atteint vers son affinement. Ce qui peut impliquer un certain amenuisement, celui d'un superflu, ce qui permet d'atteindre un optimum donné qui ne se réduit pas seulement à plus de *déploiement* de quantité similaire (conservation), mais *développe* (affine) aussi des qualités (comme des aperceptions nouvelles) selon une diversité donnée ; le tout devant être décidé et perçu relativement, c'est-à-dire selon la particularité et la singularité historiquement situées.

Un résultat sera par contre dit négatif, y compris pour un renforcement une conservation ou un affinement, si une théorie un objet une institution déconnecte les raisons cognitives instrumentales et axiologiques et les utilise pour des fins perverses, qu'il s'agisse d'une soif d'acquérir, de conquête, de prestige.

Il peut être immédiatement objecté qu'une telle évaluation est un jugement de valeur et donc relève seulement de la philosophie morale dont l'objet est certes l'éthique mais qu'il s'agirait de penser uniquement dans son horizon moderne c'est-à-dire dans une dimension normative de type axiomatique ou conventionnaliste. Écartons cette objection en avançant que l'éthique *est* de part en part morphologique en ce sens qu'elle indique précisément, au-delà des formes morales historiquement situées, ce qui semble être en mesure de distinguer le bon du mauvais (Baechler, 1985<sup>5</sup>). Nietzsche l'avait admis (*supra*) dans la *Première dissertation (XVII)* de sa *Généalogie de la morale*<sup>6</sup> lorsqu'il expose que mettre en crise le contenu du bien et du mal ne signifie pas d'aller au-delà de ce qui est bon ou mauvais pour la croissance de la volonté de puissance. Sauf qu'il ne s'agit pas de viser la croissance pour elle-même, c'est-à-dire le *déploiement* de quantité supplémentaire, mais de penser cognitivement son utilité instrumentale en lien avec une axiologie —ici la morale laïque— c'est-à-dire qui intègre *aussi* la présence d'autrui et donc vise solidairement à *développer* en qualité *donc* en combinant un devoir être avec un mieux être.

En résumé, une telle délimitation agit donc comme évaluation à la fois objective, morphologique, et éthique, au sens laïque de ne pas préjuger de la *forme* que peut prendre cette évaluation, à partir du moment où elle s'effectue effectivement.

Cette évaluation à double propulsion émerge non pas donc par seule convention normative, mais bien aussi parce qu'elle fait *réellement* partie des conditions morphologiques permettant l'action humaine. Plus strictement encore, l'action humaine dans la manière qu'elle combine les trois raisons *est* déjà évaluation et en ce sens son résultat en *est* immédiatement la mesure même.

Dans ces conditions, les quatre principes avancés ne sont pas seulement des critères posés parmi d'autres ou des mots qui peuvent être remplacés par d'autres jugés par exemple plus adéquats, mais des fonctions (morpho)*logiques* agissant à la fois comme points de passages obligés pour l'émergence de l'action et à la fois comme évaluation *rationnelle* quant à ses résultats.

---

<sup>5</sup> PP.271-273, op-cit.

<sup>6</sup>1974 (1887), p. 161.

Ce qu'il s'agira de définir ici consistera à (I) approfondir certains aspects méthodologiques relatifs à cette évaluation afin de permettre à la morphologie humaine (II) de classer l'action individuelle et collective (III) illustrée dans une série d'exemples.

\*

\* \*

## **I. Pertinence d'une morale laïque pour évaluer la morphologie (de l'action) humaine**

Afin d'analyser en quoi le résultat de l'action cristallisée dans des pratiques et des objets réels et symboliques agit sur la morphologie humaine, convient-il de se demander au préalable si la réalité de la (loi) morale, c'est-à-dire au fond la *raison* (cette loi de la nature disaient Hobbes et Locke) est généralement appréhendable de façon transhistorique, c'est-à-dire saisissable dans toutes les sociétés humaines.

### **A. L'universalité de la raison**

Boudon énonce qu'il est possible de saisir une telle universalisation de la raison (2009, pp. 64, 65) :

(...) Même un chat, ironise Durkheim, comprend que la pelote de ficelle qu'il donne l'impression de prendre pour une souris n'en est pas une. C'est pourquoi il s'en désintéresse rapidement. Comment accepter l'idée que l'être humain puisse, lui, être durablement victime d'illusions grossières ? Durkheim propose donc de considérer que la pensée humaine est une. Le *primitif* – comme on dit de son temps – met en œuvre les mêmes *règles de l'inférence* que l'homme moderne. L'hypothèse selon laquelle ces *règles* varieraient selon les cultures ou les époques peut être écartée sans hésitation. Il suffit de prendre en compte le fait que les connaissances, les interprétations du monde et les catégories utilisées par les êtres humains varient dans le temps et dans l'espace. En d'autres termes, les procédures mises en œuvre par la pensée humaine sont invariables dans le temps et dans l'espace, contrairement à l'hypothèse défendue par Auguste Comte, par Lévy-Bruhl

et les anthropologues américains R. d'Andrade ou R. Shweder. Seuls varient les *contenus* de la pensée.

Arrêtons-nous sur Lévy-Bruhl, que vient de citer Boudon (mais ce n'est pas la première fois, tant il incarne pour lui un « historisme » par ex, 1995, pp. 167-173, 379 et 2006, pp.202-203) afin d'observer comment il aborde cette question de l'universalité de la raison puisque c'est lui qui a établi cette distinction que Boudon conteste entre « mentalité logique et prélogique ».

Lévy-Bruhl rend compte tout d'abord du témoignage de jésuites concernant la mentalité des peuples nommés aujourd'hui premiers :

Ils ont constaté chez les primitifs une aversion décidée pour le raisonnement, pour ce que les logiciens appellent les opérations discursives de la pensée ; ils ont remarqué en même temps que cette aversion ne provenait pas d'une incapacité radicale, ou d'une impuissance naturelle de leur entendement, mais qu'elle s'expliquait plutôt par l'ensemble de leurs habitudes d'esprit.<sup>7</sup>

Leurs « habitudes d'esprit » : ainsi elles biaiserait en quelque sorte leur « aversion ». Sur quoi repose cette assertion ? Sur le fait qu'un « primitif » ne voit pas l'intérêt de croire aux Évangiles ou de manipuler des nombres pour le seul plaisir de le faire :

Le même père ajoute un peu plus loin : « Les vérités de l'Évangile ne leur eussent pas paru recevables, si elles eussent été appuyées uniquement sur le raisonnement et sur le bon sens. (...) Quoiqu'il se trouve parmi eux des esprits aussi capables des sciences que le sont ceux des Européens, cependant leur éducation et la nécessité de chercher leur vie les a réduits à cet état que tous leurs raisonnements ne passent point ce qui appartient à la santé de leurs corps, à l'heureux succès de la chasse, de leur pêche, de la traite et de la guerre » (...).<sup>8</sup>

Plus loin :

(...) l'aversion pour les opérations discursives de la pensée ne provenait pas d'une incapacité constitutionnelle, mais d'un ensemble d'habitudes qui régissaient la forme et l'objet de leur activité d'esprit.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> 1960, p.1.

<sup>8</sup> Ibid, pp. 2-3.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 5.

Est-ce là réellement une aversion pour les opérations discursives de la pensée ?  
Pas sûr indique Lévy-Bruhl, lui-même, plus loin<sup>10</sup>:

D'abord, on ne voit pas pourquoi la poursuite d'intérêts exclusivement matériels, ni même pourquoi le petit nombre des objets ordinaires des représentations aurait nécessairement pour conséquence l'incapacité de réfléchir et l'aversion pour le raisonnement. (...) l'incapacité de comprendre un enseignement évangélique, et même le refus de l'écouter ne sont pas à eux seuls une preuve suffisante de l'aversion pour les opérations logiques, surtout quand on reconnaît que les mêmes esprits se montrent fort actifs quand les objets les touchent, quand il s'agit de leur bétail ou de leurs femmes. (...). Partout où l'observation a été assez patiente et prolongée, partout où elle a fini par avoir raison de la réticence des indigènes qui est extrême touchant les choses sacrées, elle a révélé chez eux un champ pour ainsi dire illimité de représentations collectives, qui se rapportent à des objets inaccessibles aux sens, forces, esprits, âmes, mana, etc. (...). Entre ce monde-ci et l'autre, entre le réel sensible et l'au-delà, le primitif ne distingue pas. Il vit véritablement avec les esprits invisibles et avec les forces impalpables. (...).

Arrêtons-nous enfin sur ce dernier passage (pp.85-86) :

Omniprésence des esprits, maléfiques et sortilèges toujours menaçants dans l'ombre, morts étroitement mêlés à la vie des vivants : cet ensemble de représentations est pour les primitifs une source inépuisable d'émotions, et c'est à lui que leur activité mentale doit ses caractères essentiels. Elle n'est pas seulement mystique, c'est-à-dire orientée à chaque instant vers les forces occultes. Elle n'est pas seulement prélogique, c'est-à-dire indifférente le plus souvent à la contradiction. Il y a plus : la causalité qu'elle se représente est d'un type autre que celui qui nous est familier, et ce troisième caractère est solidaire des deux premiers. (...).Ce faisant, elle obéit bien, sans doute, au même instinct mental que nous. Mais au lieu que, pour nous, la cause et l'effet sont donnés tous deux dans le temps et presque toujours dans l'espace, la mentalité primitive admet à chaque instant qu'un seul des deux termes soit perçu ; l'autre appartient à l'ensemble des êtres invisibles et non perceptibles. (...). Pour la mentalité prélogique, la liaison causale se présente sous deux formes, d'ailleurs voisines. Tantôt une préliaison définie est imposée par les représentations collectives : par exemple, si tel tabou est violé, tel malheur se produira, ou, inversement, si tel malheur se produit, c'est que tel tabou a été violé. Ou bien le fait qui apparaît est rapporté d'une façon générale à une cause mystique : une épidémie règne, ce doit être la colère des ancêtres qui en est la cause, ou la méchanceté d'un sorcier ; (...) Pour la mentalité primitive, si le poison agit, c'est uniquement parce que la victime aura été condamnée. (...).

---

<sup>10</sup> Ibidem, pp.13-15.



Tentons de commencer le commentaire de cette façon : Lévy-Bruhl parle de « forces occultes » qui en quelque sorte formateraient les « habitudes d'esprit » propres aux primitifs jusqu'à les désigner comme étant la cause unique des phénomènes. On sait aussi que Boudon désigne également par ce terme de « forces occultes » les théories qui imputent « *le comportement et les états de conscience de l'acteur à des forces occultes* »<sup>11</sup>. Ne peut-on alors pas voir que Lévy-Bruhl souligne en fait un état des choses qui n'est pas propice aux seules sociétés premières ?

Ne peut-on pas en effet observer la réalité de cette centralité unicausale dans maintes explications, voyant ici le courroux divin et là une action de services secrets occultes ou du capitalisme débridé ?

Mais le fait d'indiquer que cet état de conscience est tout autant partagé dans les sociétés modernes, reviendrait-il à relativiser le bon sens de la « raison ordinaire » si chère au dernier Boudon ? Non, et même Lévy-Bruhl le confirme, on l'a lu. Par contre, il est possible d'avancer en s'appuyant sur les travaux de Max Weber concernant le surgissement spécifique de la ville occidentale (1991), en particulier lorsqu'il souligne par exemple que l'un des « trois facteurs puissants »<sup>12</sup> fut le recul de la magie dû à la « prophétie juive »<sup>13</sup> et par là au monothéisme, ce qui eut pour effet de renverser les « barrières que la magie instaurait entre les clans, les tribus et les peuples »<sup>14</sup>. Il est alors possible d'avancer avec Weber que la mise en avant de la rationalité en tant que cognition distincte de la spéculation propre à l'imaginaire, ait pu être utile. Elle joue un rôle *institutionnel* dans ce *désenchantement* du monde et par là accélérer l'émergence de pratiques cognitives distinctes dont la distinction entre l'éthique et le religieux (par exemple autour de la question de l'amour et de la foi chez Abélard). Ou dans la possibilité d'avoir un contact individuel et non pas seulement indirect avec les Écritures (protestantisme qui renoue en fait avec la tradition juive). Un *désenchantement* qu'il s'agit cependant, et très strictement, et il faut y insister, de traduire plutôt par *désensorcellement (Entzauberung)*<sup>15</sup> c'est-à-dire précisément lutte contre la magie qui corsète les relations entre les groupes et par là freine leur transformation ; ce

---

<sup>11</sup> 1999, p.43.

<sup>12</sup> 1991, p. 341.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Nipperdey, 1992, p.45.

qui permet de distinguer ce « désenchantement » à la connotation le liant uniquement à la suprématie du discours scientifique déconnectant les trois raisons comme il a été énoncé depuis Adorno, Marcuse, et Heidegger et par leurs homologues français. Rappelons que le recours à la magie était encore courant dans les campagnes européennes au XVI<sup>ème</sup> siècle. Et que le recours à l'astrologie est encore aujourd'hui bien implanté, et même justifié.

Mais le propos ici n'est pas d'expliquer que la présence de tels recours justifie une distinction à faire entre sens commun et sens éclairé, il s'agit plutôt de comprendre la *raison* de tels recours à des puissances occultes, y compris aujourd'hui. Boudon est ainsi en droit de souligner la non pertinence d'une telle scission schématique ; d'autant que la croyance en des forces occultes sont également avancées par des discours savants ou prétendus tels. Observons *in fine* que Lévy-Bruhl était sans doute dépendant du paradigme évolutionniste scientifique de son époque, comme le fut Freud lorsqu'il fit dépendre l'appareil psychique d'un modèle physique inspiré de Helmholtz pour identifier le premier à un appareil réflexe agissant de telle sorte que toute stimulation supplémentaire entraînerait mécaniquement une décharge d'énergie (Nuttin, 1980, p.26).

## **B. La raison est un comportement**

Quel est l'intérêt d'une telle clarification pour l'objet traité ici ? Il est double. D'une part, il vise à souligner que les raisons *sont* des comportements comme le souligne Quine à la suite de Dewey (2008)<sup>16</sup>, ce qui est corroboré par la psychologie de la motivation (Nuttin, 1980<sup>17</sup>), à savoir tout simplement que raisonner implique des attitudes, ainsi « regarder *est* faire quelque chose » avance Nuttin<sup>18</sup>. D'autre part ces comportements ou, ici, les contenus des trois raisons, ont précisément une incidence morphologique en ce qu'ils vont, via des théories, des objets, des groupes, des institutions, renforcer amenuiser positivement négativement la conservation l'affinement la pluralité l'ordonnement et que c'est cela qui importe ici.

---

<sup>16</sup> P.39.

<sup>17</sup> P.39

<sup>18</sup> Idem, p.43.

Dans ces conditions le fait que la raison se déclinant en comportements soit médiatisé par des formes ou cadres de référence (Musafer Shérif, 1934<sup>19</sup>) portés par des groupes ou unités d'action (Bourricaud, 1977, Baechler, 1985) permet d'insister, à la manière platonicienne et kantienne, sur l'existence de phénomènes *indirects*<sup>20</sup> de construction des perceptions et des croyances. Non seulement entre *soi* et le groupe, mais déjà entre *soi* et *soi* (Sartre, 1960)<sup>21</sup>, phénomènes issus de cadres et groupes de référence, médiations, adhésions, croyances collectives, et, *in fine*, de dispositions ou potentiels neuropsychologiques donnés. Ajoutons que tout ceci ne répond pas à la question morphologique de la raison qui pousse au choix de tel cadre/groupe d'une part, et ce que d'autre part ce choix aura comme effets sur la conservation, l'affinement, la pluralité, l'ordonnancement et leurs quatre oscillations (renforcement/amenuisement, positif/négatif).

### C. L'universalité de l'évaluation morphologique

Comment être *certain* de l'effectivité à prétention universelle de toute qualification, telle celle, morphologique, du « renforcement » ? En observant déjà que la capacité universelle d'évaluer ce qui renforce ou amenuise positivement ou négativement le détenteur de l'action *humaine* se prouve d'emblée par le fait que cette dernière possède, de part sa singularité, un sens qui dépasse morphologiquement son horizon animal—c'est-à-dire programmé à viser essentiellement sa conservation. Il est en effet possible pour l'humain non seulement de s'adapter, mais de changer les choses (Nuttin, 1980) y compris de façon erronée tout en se persuadant du contraire comme l'a montré Boudon, (1992) tant les coûts de sortie peuvent être prohibitifs pour la conservation (*ego-involvement*, Allport, 1970, in Nuttin, 1980, p.289 et Nuttin, 1953, in 1980 p. 168).

---

<sup>19</sup> In Raymond Thomas et Daniel Alaphilippe, 1983, pp.55, 56.

<sup>20</sup> Alban Bouvier et Bernard Conein (sous la direction de), 2007, p.18.

<sup>21</sup> P.404.

Cette spécificité humaine est certes souvent perçue dans son aspect négatif, au sens hégélien de liberté absolue (1817, § 302)<sup>22</sup>, celle d'une raison uniquement instrumentale se rendant « maître et possesseur de la nature » selon le supposé programme cartésien (Husserl nie une telle implication) indiqué par Heidegger (à la suite de Nietzsche) comme *étant* le nihilisme lui-même. Sauf que cette utilisation est à un certain stade limitée par son acception d'humanité portée par les raisons cognitives et axiologiques y compris chez Descartes (Principe 8) ; ce qui implique que le caractère *positif* ne peut pas être seulement qu'un accroissement de négativité au sens d'une *mise à la raison* du monde c'est-à-dire d'un « arraisonement » logique du monde comme il se dit depuis Heidegger. Ou encore qu'une systématisation du rapport de force pourrait être posée comme force de tout rapport. Ces aspects sont des *extremums* en réalité : ce sont des cas particuliers, respectivement celui du scientisme de l'affairisme et de la tyrannie, qui ne peuvent résumer par eux seuls cette spécificité humaine cherchant également une certaine *justesse* (Baechler, 1985, p. 271). Car celle-ci indique aussi morphologiquement, et ce au-delà de ses manifestations singulières, que sa positivité ne peut pas être réductible à l'exactitude d'un *déploiement* d'une action en vue d'une conservation et d'un accroissement linéaire ou exponentiel. On ne comprendrait pas sinon la recherche constante de perfectibilité qu'il ne faut pas réduire là non plus à un raffinement de type sophistique, plutôt un affinement visant à ce que le devoir être soit aussi un mieux être pour soi et pour autrui (ce demi-sourire permanent dont parle Bossuet) c'est-à-dire orienté vers les sentiments et leurs sensations qui incitent à l'ouverture, l'originalité, la découverte, ou l'affinement de *l'autodéveloppement*, (Nuttin, 1980, p.165).

Autrement dit, le déploiement cognitif de la raison instrumentale n'est pas suffisant s'il n'y a pas aussi conscience axiologique de ses conséquences morphologiques (renforcement et amenuisement dans les sens positif et négatif). Ce qui a pour conséquence de vérifier le *déploiement* de l'approche instrumentale par le *développement* cognitif de sa signification humaine c'est-à-dire axiologique. Voilà ce que serait le fondement morphologique d'une morale laïque. Ainsi l'action peut être pensée de telle sorte qu'elle ait le meilleur impact non seulement du point de vue logique, non seulement du point des conséquences

---

<sup>22</sup> 1988, p.98.

normatives envers autrui, mais aussi du point de vue de ses répercussions morphologiques positives. Par exemple celles d'un affinement qui optimise un *tenir ensemble* (Baechler, 2005) en ce sens qu'il ne le conserve pas seulement, il l'améliore qualitativement : on peut ainsi instrumentaliser l'acquis d'une action pour une dépense immédiate comme on peut l'articuler à une perspective axiologique comme l'épargner pour des investissements futurs qui peuvent intégrer également l'avenir d'autrui. Dans ces conditions, l'analyse s'effectue selon des critères autres qu'instrumentaux ou logiques, tels ceux de l'exactitude, car l'action humaine nécessite *aussi* un examen cognitif de son axiologie, c'est-à-dire une analyse de ses conséquences, non seulement normatives, mais également du point de vue morphologique *stricto sensu*, à savoir sa *constitution* (que l'on peut appréhender dans toute sa polysémie). Il ne s'agit donc pas, au niveau morphologique, d'évaluer selon la seule approche normative, c'est-à-dire conventionnelle, morale, institutionnelle, mais de déterminer également morphologiquement comment tel résultat atteint renforce ou amenuise positivement ou négativement le *déploiement* et le *développement* du détenteur de l'action ou celui qui la reçoit. Observons de plus près leur différence.

## D. Déploiement et développement

Posons morphologiquement en premier lieu que le positif permet non seulement de *déployer* mécaniquement un effort d'action, mais aussi de *développer* organiquement l'énergie qui la sous-tend par la croyance ou l'adhésion en sa *justesse*. Retenons aussi qu'un *déploiement* est un déroulé mécanique tandis que le *développement* présuppose quelque chose de plus qualitatif, d'axiologique, au sens non pas seulement normatif ou évaluatif, mais morphologique c'est-à-dire d'un mieux être nécessaire réfléchi, optimisé selon la rationalité cognitive quant à son émergence effective.

En second lieu, observons que le négatif a la particularité de se déployer uniquement logiquement, instrumentalement, par accroissement de puissance, personnifié dans l'indifférenciation envers l'être posé comme néant (Hegel, (1827-1830), § 87, 1979, p.349), du fait de la liberté absolue (Hegel, 1807, 1817),

qui en réalité systématise une croissance négative, (Kant, 1763)<sup>23</sup>, ce qui ne peut pas ne pas créer du conflit tant elle se déploie mécaniquement. C'est-à-dire de façon absolument instrumentale, à l'opposé du positif qui intègre lui une axiologie de justice.

Ce qui distingue les deux consiste alors en ce que le positif peut ne pas déployer de gains immédiats comme peut le faire le négatif, puisqu'il doit tenir compte de facteurs axiologiques, mais il engrange suffisamment de puissance pour la *développer* ou l'affiner de telle sorte que le détenteur d'action se trouve en situation de pouvoir innover et donc d'atteindre une position plus solide, du moins sur une longue durée.

Certes, des contre-exemples peuvent indiquer que des tricheries et des corruptions en choisissant plutôt l'injustice et le mensonge ont bien plus renforcées le détenteur d'action. Autrement dit, lorsque la rationalité instrumentale est déconnectée cognitivement (intentionnellement) de la rationalité axiologique, l'acteur peut sembler se renforcer en apparence, à l'instar d'un vol ou d'une spoliation qui apporte un gain immédiat de puissance. Mais la rationalité cognitive, c'est-à-dire l'adhésion à une recherche du vrai (Boudon, 2009), expose que ce gain illégal nuit déjà à l'équilibre psychique du détenteur d'action y compris dans son adhésion aux croyances collectives qui surdéterminent le bien sur le mal. Observons d'ailleurs en corollaire que même aller au delà des normes du bien et du mal de façon relativiste, *a*-rationnelle ou anti-relationnelle, ne signifie pas que l'on puisse aller au-delà des formes, morphologiques elles, du bon et du mauvais, ceci a été déjà indiqué. Ce qui signifie que le gain immédiat peut donner l'apparence du renforcement alors qu'il amenuise sur la longue durée. On peut repérer cet état de fait dans diverses interactions humaines.

En résumé, il s'agit d'analyser les effets sur la morphologie de l'action de façon la plus simple qui soit (principe d'*économie*) en articulant une analyse logique de l'action avec une analyse axiologique c'est-à-dire évaluative (Boudon, 2008, 2009) et non pas seulement normative de ses conséquences. Autrement dit une vérité n'est pas seulement exacte mais aussi juste dans certains domaines de définition comme celui de la solidarité sociale et du politique ; ce qui semble le

---

<sup>23</sup> 1972.

plus adéquat avec la morphologie de l'action *humaine* qui fait reposer son effort sur des motifs dont certains peuvent dépasser la seule conservation de *soi* (individu et groupe), ce qui implique d'en comprendre un peu plus les mécanismes.