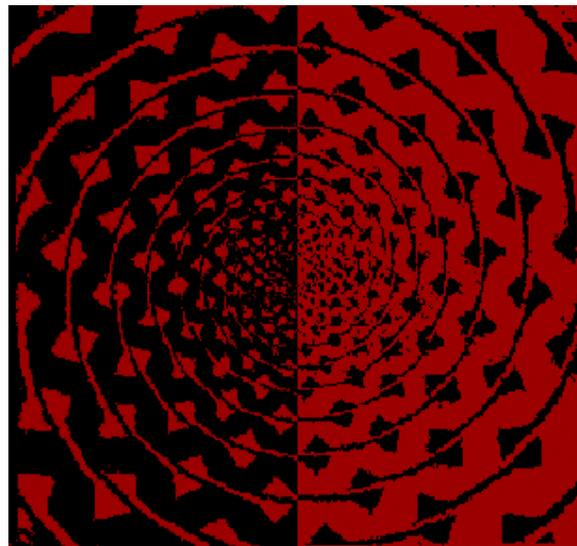

Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *Philosophie, apprentissage et globalisation.*

Auteur (s) : Marc Maesschalck

N° : 90

Année : 2001

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2001

This paper may be cited as : Maesschalck Marc, « Philosophie, apprentissage et globalisation », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°90, 2001.

Philosophie, apprentissage et globalisation

Par Marc Maesschalck (UCL/FUSL)¹

La thèse que je voudrais défendre dans cet article est que la question de l'engagement philosophique renvoie aujourd'hui inévitablement à une autre question connexe, celle de la pratique de la philosophie. Comment fait-on de la philosophie aujourd'hui, comment sa production intellectuelle est-elle organisée, quelle forme d'intelligence est mobilisée par cette entreprise ? Mon intention n'est pas de transformer d'emblée l'engagement philosophique en un objet de réflexion sociologique (avec des questions du genre : qui peut prétendre à produire de la philosophie, qui la consomme et qui la finance ?), mais d'attirer l'attention sur une connexion essentielle entre la manière dont pourrait prétendre se comprendre aujourd'hui un engagement philosophique et la manière dont la philosophie devrait effectivement se pratiquer aujourd'hui. Dans ce sens, j'entends bien rencontrer la critique sociologique telle qu'elle a été exprimée par Pierre Bourdieu à l'égard de la philosophie comme "style de vie intellectuelle". Celle-ci, au-delà de la dimension subjective évidente qu'elle mobilise, nous semble dans son principe contradictoire, parce que le mécanisme objectif de l'*habitus* entendu comme incorporation des conditionnements d'un champs social paraît ne pas jouer de la même manière quand il s'agit de comprendre l'*habitus* scientifique du philosophe. L'habileté au jeu de la raison chez le philosophe est présentée comme irrémédiablement liée à la négation de la genèse sociale de sa pensée.

¹ Cette recherche est financée par un programme PAI du gouvernement belge attribué au Centre de Philosophie du Droit de l'Université Catholique de Louvain.

“Le refus de la pensée de la genèse et, par-dessus tout, de la pensée de la genèse de la pensée est sans doute un des principes majeurs de la résistance que les philosophes opposent, à peu près universellement, aux sciences sociales, surtout lorsqu’elles se hasardent à prendre pour objet l’institution philosophique et, du même coup, le philosophe lui-même, figure par excellence du “sujet”, et lui refusent ainsi le statut d’exterritorialité sociale qu’il s’accorde, et dont il entend organiser la défense”².

Péremptoire, le jugement de Bourdieu l’est surtout par la généralisation qu’il opère à partir d’une pratique française de la philosophie qu’il a lui-même confrontée dans son itinéraire intellectuel et par la confusion des plans qu’il opère immédiatement entre des formes subjectives d’engagement dans la vie intellectuelle et une certaine conception de l’histoire de la philosophie comme renvoyant à une sorte d’invariant rationnel que serait l’effort d’auto-fondation de la raison. “Ainsi, écrit Bourdieu, l’ambition d’être à soi-même son propre fondement est inséparable du refus de prendre acte de la genèse empirique de cette ambition (...)”³.

Pourtant, Bourdieu ne peut en même temps que souligner le fait qu’“il faudra le choc de 1968 pour que les philosophes formés par les khâgnes des années quarante-cinq (Deleuze et Foucault notamment) s’affrontent, mais seulement sur un mode hautement sublimé, au problème du pouvoir et de la politique”⁴. Le statut de ce choc n’est pas élucidé du point de vue de la philosophie comme exercice rationnel, alors que la réponse en terme d’élaboration hautement sublimée l’est bien évidemment. Pourquoi l’un et pas l’autre ? Accident biographique lié à la vie sociale d’un côté ; récupération de type euphémique⁵ quand il s’agit, de l’autre côté, de créer la pratique en fonction des conditionnements incorporés. Pourquoi postuler que le schème générateur de l’engagement philosophique est quasi immunisé à l’égard de sa genèse sociale ?

Cette thèse nous paraît difficilement soutenable. Au-delà du caractère académique et professionnel qui a accompagné la philosophie depuis ses

² P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997, p. 54.

³ *Ibid.*, p. 58.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ C’est la thèse bien connue défendue dans P. BOURDIEU, *L’ontologie politique de Martin Heidegger*, Ed. de Minuit, Paris, 1988.

origines, il existe une connexion, que nous allons tenter de mieux cerner, entre l'engagement subjectif en philosophie et la pratique objective de la philosophie. Cerner cette connexion permet de mettre en évidence l'irréductibilité de l'engagement philosophique au processus existentiel et psychologique qui soutient la décision intellectuelle pour cette forme de vie de l'esprit. Elle n'écarte pas pour autant la genèse sociale de celle-ci, bien au contraire. Etant bien présent en toute démarche philosophique, le processus existentiel est toujours connecté avec une forme d'inscription historique qui en est la condition de manifestation. Cette forme historique n'est pas à confondre avec la vie publique ou l'engagement social du philosophe, même si elle n'en est pas pour autant totalement séparable. Il s'agit plutôt d'une manière, pour la vie de l'esprit, d'élaborer son mode de dialogue ou d'interaction avec l'état historique de la raison et ses différentes formes de prétention à la vérité. Une décision personnelle pour la philosophie dépend donc aussi de ses conditions de manifestation dans une certaine culture sociale de la vérité.

1. Essai de définition : la double origine de l'engagement philosophique

La direction que nous venons d'indiquer intuitivement repose sur certains présupposés concernant l'engagement philosophique que nous allons d'abord nous attacher à clarifier autant que faire se peut. Sur ce plan, l'hypothèse dont je suis parti est que dès que l'on tente de définir l'engagement philosophique, on est rapidement confronté au problème d'une double origine. D'un côté, en effet, celui-ci provient d'une décision rationnelle d'un individu en faveur d'une forme de vie de l'esprit comportant ses règles, son histoire et ses objets. D'un autre côté, l'engagement philosophique provient aussi de l'attrait d'une forme d'institution sociale particulière du savoir reconnue pour ses compétences, par exemple en matière de défense de valeurs publiques telles que la tolérance, le respect et la justice. Cette seconde provenance est typiquement le produit d'une histoire particulière liée à l'avènement d'une discipline collective rationnellement motivée dans l'horizon de la modernité occidentale.

La double origine de l'engagement philosophique peut être relue à la lumière du couple privé/public tel que l'utilise Rorty⁶. Au plan privé, la philosophie peut être comprise comme correspondant à l'effort créateur d'un esprit individuel pour se doter d'un langage susceptible de fournir une redescription globale de son monde et de lui donner ainsi un sens final dont se soutient l'existence individuelle comme de sa vérité la plus authentique. En même temps, au plan public, la philosophie peut également être comprise

⁶ Cf., notamment, R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. par P.-E. Dauzat, Armand Colin, Paris, 1993, pp. 86-89.

comme assumant une fonction thérapeutique nécessaire pour rendre possible la coexistence des multiples créations langagières possibles du côté des individus. La philosophie devient alors cette science des limites qui rend possible la métadescription des activités langagières afin de cerner cette part de notre pouvoir expressif qui intéresse aussi autrui parce qu'elle dépasse notre sphère privée et risque de recouvrir d'autres formes d'expression⁷. La question cruciale est alors de savoir comment entendre d'autres prétentions langagières à un sens ultime dans un langage déjà lui-même saisi par sa valeur ultime. Evidemment, ces sens ultimes sont incommensurables et indécidables. Mais il y a, plus radicalement, en-deçà d'illusoires tables de transposition sémantique, l'effort anthropologique lui-même pour être entendu dans les termes mêmes qui construisent une authenticité. Si la philosophie parvient à éduquer ce sentiment du respect d'autrui, à développer l'attention à ne pas humilier l'autre humain en cherchant à reconnaître l'expression de sa souffrance, la philosophie a alors rempli également une authentique fonction publique⁸.

Dans cette vaste entreprise d'éducation civique du sentiment, la voix du philosophe se mélange aux autres voix susceptibles de nourrir le grand récit médiatique à même de permettre la fusion des horizons⁹. Philosophes, écrivains et poètes rejoignent journalistes et cinéastes¹⁰ dans leur tâche d'élargissement du nous moral et conversationnel, un nous susceptible seulement de s'agrandir par les effets bénéfiques de la familiarité et de la ressemblance¹¹.

Même s'il est possible avec Rorty de rejoindre un engagement philosophique pour la mémoire et l'identité narrative¹², il importe aussi de remarquer que cette relecture de la double origine de l'engagement philosophique aboutit en dernière instance à réduire considérablement la deuxième origine dans des termes acceptables par la première : ceux de la

⁷ Cf. *ibid.*, pp. 134-135.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 125.

⁹ Ou la contextualisation nécessaire pour conférer aux œuvres littéraires une valeur d'inspiration. Cf. R. RORTY, *Achieving Our Country, Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1998, p. 133.

¹⁰ Cf. R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité, op. cit.*, p. 137.

¹¹ Cf. R. RORTY, "Human Rights, Rationality and Sentimentality", in *Truth and Progress, Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 167-185, pp. 180-181.

¹² Cf. R. HOOD, "Rorty and Postmodern Environmental Ethics : Recontextualizing Narrative, Reason, and Representation", in *Environmental Ethics*, 20 (1998), pp. 182-193.

promesse d'une communauté de reconnaissance. Evidemment, Rorty s'opposerait à une telle critique. Il cherche, en effet, à fixer les conditions effectives d'un élargissement réel du nous moral de telle manière que ceux qui sont concernés par cette appartenance puissent matériellement anticiper les conséquences de la solidarité du nous ainsi formé¹³. Mais il faut peut-être suivre alors, de manière beaucoup plus conséquente, une piste que Rorty n'a fait qu'esquisser dans ses critiques de l'utilitarisme économique. Si l'utilitarisme s'installe comme vérité des relations sociales, ce n'est pas simplement, comme le présente Rorty, en tant que choix par défaut laissé ouvert par l'universalisme moral¹⁴. Concrètement, il entend répondre à des problèmes d'allocation des ressources, d'optimisation et de coût/bénéfice. Il suppose une certaine représentation de l'efficacité sociale et un degré de perception des risques encourus par les systèmes sociaux. S'il faut trouver des moyens d'agir sur l'élargissement de la communauté réelle, on est tenu d'affronter les redéfinitions de l'action collective qui prétendent poursuivre les mêmes objectifs dans notre culture actuelle. Ce serait la seule manière d'éviter que la philosophie apparaisse, avec son langage propre, comme détentrice d'une solution en surplomb, de nouveau caractéristique des promesses de salut propres aux langages finaux¹⁵.

Cette tâche spécifique à la deuxième origine de l'engagement philosophique a des conséquences par rapport à la première origine de cet engagement. Si l'on en croit Rorty, on pourrait poursuivre la vaste entreprise privée de la création philosophique afin d'alimenter cette sémantique post-métaphysique des valeurs qui enrichit la redescription de nos sociétés libérales¹⁶. Il y aurait juste à prêter attention à l'origine collective de la créativité langagière de manière à défendre pragmatiquement une éthique perspectiviste capable de maintenir la possibilités de nouvelles redescriptions. Ceci revient bien entendu à dénier la possibilité d'une philosophie publique finale qui serait seulement formellement l'abolition de tout contenu déterminé

¹³ Cf. R. RORTY, "Universalisme moral et tri économique", trad. par G. Arnaud, in *Futuribles*, 1997, n°223, pp. 29-38, p. 36.

¹⁴ Qui demeure la cible de Rorty, même à travers la critique adressée au pathos religieux de l'éthique postmoderne de la "responsabilité infinie" (cf. R. RORTY, *Achieving Our Country*, *op. cit.*, pp. 96-98).

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 101.

¹⁶ Cf. R. RORTY, "Toward a Post-Metaphysical Culture", in *Harvard Review of Philosophy*, 5 (1995), pp. 58-66.

possible¹⁷. Rorty est donc bien cohérent, tout en sauvegardant le processus privé d'accomplissement de la philosophie comme poétique de l'existence.

La question est alors de savoir s'il faut se résoudre à ce premier choix, au plan de la décision intellectuelle pour une forme de vie de l'esprit, lorsque l'on sait la tâche intellectuelle que représente la confrontation avec les formes publiques de la prétention à la vérité pour élargir le nous moral et conversationnel. Si Rorty anticipe bien le choc que tente d'éluder l'universalisme moral, son projet d'éducation civique à la familiarité d'autrui consiste plutôt à dépasser les réponses morales insatisfaisantes qui pervertissent le projet de société libérale ouverte qu'à revenir précisément au choc des pratiques sociales que ces morales métaphysiques ont voulu éluder. Il en découle une conception idéalisée du projet de la société libérale comme société ouverte disposant des ressources créatrices pour un tel dépassement de la tradition universaliste.

Pourtant, il nous semble que la défense, même radicale, du pluralisme des valeurs, doublée d'une exigence de reconnaissance, reste encore peu de chose, au plan public, par rapport aux représentations de l'efficience – tel le tri économique – rendant possible la mise en oeuvre de cette reconnaissance. Dans cette optique, l'origine publique de l'engagement philosophique met en question son origine privée et interpelle l'illusion rétrospective à laquelle celle-ci pourrait facilement céder. Détaché abstraitement de ses multiples inscriptions historiques, l'engagement philosophique n'apparaît plus que comme un processus expressif auto-créatif, entraîné par lui-même, soumis au prisme de ses débats et mu par le désir du savoir pour le savoir. Il devient, dans ce cas, fidélité à des auteurs ou à des courants de pensée, reconstruction du passé pour les besoins du triomphe de la vérité, etc. Pourtant, ces moments de pensée n'ont jamais pu exister qu'au risque d'une corrélation entre une décision individuelle et un état de la culture publique de la raison. S'il existe vraiment, l'engagement philosophique ne peut consister qu'en la répétition d'une telle corrélation au présent, quelle que soit l'utilité pédagogique et historique de l'étude des corrélations antérieures, quand celle-ci ne nourrit pas, de plus, l'illusion rétrospective sur les auteurs et les courants de pensée.

L'engagement philosophique est donc bien une certaine prise de risque pour la pensée. Mais celle-ci signifie plus précisément un risque provenant d'une tentative de corrélation entre une décision intellectuelle privée et un état

¹⁷ Le projet d'une pensée poétisée parvenant à dépasser toute théorie sans soi-même théoriser, à la manière dont Rorty interprète le projet du deuxième Heidegger (cf. *Contingence, ironie et solidarité*, op. cit., p. 163, ainsi que note 14, pp. 162-163).

de la culture publique de la raison. De plus, le risque de penser, dans ce cas, réside dans la confrontation de multiples prétentions à la vérité à partir d'un projet critique de mise en dialogue de ces prétentions à la lumière d'une exigence d'accroissement de réflexivité de chacune d'elles. Sur la tâche de la philosophie, Schelling avait cette parole particulièrement forte : en philosophie, "l'erreur consiste dans le geste de rejeter"¹⁸.

2. Application de la définition à l'état actuel de la culture publique du savoir

Il est bien entendu encore possible d'établir plus finement une telle conception de l'engagement philosophique dans la mesure où elle met en jeu un sens de la dialectique et le rapport de celle-ci avec un projet critique d'assomption des différences grâce au développement d'une capacité évaluative commune, elle-même relative aux capacités respectives d'articulation. Cependant, il me semble plus opportun d'emprunter une autre voie pour donner un tour moins abstrait à la démonstration. Cette voie consiste en une tentative d'application de la position exposée jusqu'à présent. Que pourrait signifier un engagement philosophique aujourd'hui ?

2.1. Déconstruction

Par le même phénomène d'illusion rétrospective, dont nous venons de parler¹⁹, cette question suscite immédiatement à l'esprit des figures particulières de philosophes engagés. A l'appui du modèle rortyen d'un expressivisme médiatique, différents philosophes se sont illustrés dans la défense des Droits humains rejoignant ainsi l'ensemble des intellectuels mobilisés par l'éthique humanitaire. Dans ces pratiques d'appui à une certaine vision du politiquement correct en régime démocratique, nous ne nous attarderons ni à l'attrait de l'effet médiatique ni au rôle de l'autorité morale. C'est plutôt le rôle de la figure héroïque qui retiendra notre attention. Elle s'apparente à la distinction homérique "des grands actes et des grandes paroles" soulignée comme une

¹⁸ Cf. F.W.J. SCHELLING, "Leçons d'Erlangen" (1821), in *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. par J.-F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, Paris, 1980, pp. 261-304, p. 275 (*Sämtliche Werke*, Bd. IX, p. 214). Schelling renvoie lui-même à une citation de Leibniz vraisemblablement transmise par Jacobi, comme le remarquent les traducteurs (cf. *op. cit.*, pp. 394-395).

¹⁹ Et qui conduit à l'idée que la philosophie serait en elle-même comme discipline une histoire du progrès de la raison imputable à des auteurs et à des courants de pensée, déliés de leur genèse sociale, comme autant de moments de l'accomplissement de la vérité.

caractéristique de noblesse de la *vita activa* par Hannah Arendt²⁰. La figure héroïque est la marque du personnage, le point de repère, le sage dont il faut entendre le conseil. Tant Bourdieu que Habermas ont dénigré cette fonction qu'ils ont par la suite dû endosser par les effets de la culture publique de la raison en quête de nouveaux héros. Pour Bourdieu, "Sartre a réellement inventé et incarné la figure de *l'intellectuel total*"²¹. Il a ainsi construit une "position sociale sans précédent"²² "en concentrant dans sa seule personne un ensemble de pouvoirs intellectuels et sociaux jusque là divisés"²³. Quant à Habermas, il s'effraye de la récupération des idées de Marcuse devenu "l'idole de la jeune gauche"²⁴, tout comme des années plus tard, il s'en prendra au cryptonormativisme de Foucault²⁵, devenu figure emblématique du postmodernisme.

En fait, Bourdieu et Habermas se trompent de cible, tout comme quand ils s'en prennent à Heidegger, moins pour faire le procès du philosophe nazi que pour condamner sa postérité intellectuelle. Mais le problème n'est pas Sartre, Marcuse ou Heidegger, pas plus d'ailleurs qu'aujourd'hui Bourdieu ou Habermas. Le problème crucial, c'est la manière dont s'élabore ou peut s'élaborer aujourd'hui une entreprise philosophique et ce problème dépend essentiellement du "mode d'accrochage" à la culture publique de la raison par lequel va se réaliser l'entreprise philosophique. C'est dire qu'il y a un lien étroit entre ce mode d'accrochage historique et la manière même d'élaborer la philosophie²⁶. Dès que les termes du problème sont inversés, c'est l'errance qui

²⁰ Cf. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. par G. Fradier, Calmann-Lévy, Paris, 1983, pp. 198-199.

²¹ P. BOURDIEU, *Les règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992, p. 293.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ J. HABERMAS, "Introduction à un anti-hommage", in J. HABERMAS, *Profils philosophiques et politiques*, trad. par F. Dastur, J.-R. Ladmiral et M. B. de Launay, Gallimard, Paris, 1974, pp. 219-228, p. 226.

²⁵ Cf. J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. par Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, pp. 327-328, 334-339.

²⁶ En parlant de "mode d'accrochage", après avoir parlé de connexion, puis de corrélation, nous pensons à une relation dialectique entre deux termes, la décision subjective pour un engagement philosophique et l'état de la culture publique de la raison. Cette dialectique est construite de manière fichtéenne sur le modèle du choc (*Anstoss*). Fichte reconstruit cette dialectique dans son ouvrage populaire consacré aux *Traits caractéristiques du temps* présent (1804/5). La philosophie y est décrite comme une "pensée du milieu du temps", c'est-à-dire une pensée qui s'érige dans le moment

l'emporte. Si la question est d'exister comme "penseur" ou "intellectuel total" ou "personnage médiatique" pour multiplier les points d'accrochage, l'engagement philosophique se dilue dans une spiritualité de boudoir ou dans une mystique du sens. Mais l'illusion rétrospective, qui consiste à croire qu'un philosophe advient pour dire quelque chose alors qu'il apparaît comme toujours déjà advenu parce qu'il a dit quelque chose, – cette illusion est d'autant plus dommageable aujourd'hui qu'elle ferme l'accès à une transformation radicale des modes de production du savoir qui devrait interpeller la philosophie au premier chef. Si notre thèse est exacte, participer aujourd'hui à la culture publique de la raison impliquerait d'emblée de transformer la pratique de la philosophie. Nous serions donc actuellement dans une configuration intellectuelle telle que la transformation de la pratique de la philosophie devrait précéder l'engagement philosophique.

2.2. Reconstruction

Il existe différentes manières aujourd'hui d'approcher la transformation des modes de production du savoir. La théorie des réseaux et le connexionnisme sociologique fournissent généralement une toile de fond commune à ces approches souvent couplées à des théories organisationnelles de l'apprentissage. Un exemple peut en être donné, dans le domaine des *Sciences Studies*, avec la sociologie des sciences de B. Latour.

L'idée que défend Bruno Latour, dans son ouvrage *Politiques de la nature*²⁷, est que nous avons besoin d'un nouvel humanisme, non pour contrôler ou surdéterminer le développement scientifique, mais pour assumer celui-ci comme une forme de vie sociale, pour faire entrer les sciences en démocratie ! Cette idée n'est pas récente dans les recherches de Latour. C'est depuis son projet de renouveler la sociologie des sciences qu'il ne cesse de renvoyer aux

intermédiaire du choc entre l'arrachement à l'antérieur et le dépassement vers l'ultérieur. Cette idée d'entre-deux que l'on rencontre dans toutes les approches de l'historicité a ceci de particulier chez Fichte : au lieu de viser les conséquences d'une appartenance au flux du temps en tant qu'origine de la pensée, Fichte cherche à saisir le mode de relation rendu possible par une conception réflexive de la temporalité en tant qu'auto-position dans le temps. De la prise en compte spéculative de cette auto-position dans le temps – présentée à travers un *Weltplan* dans l'écrit de 1804/5 – découle la possibilité de concevoir le moment du choc constitutif d'une communauté d'action dans le temps où s'opère une synthèse nouvelle de nature destinale. Une traduction française de ce texte a été proposée sous le titre (inattendu) *Le caractère de l'époque actuelle* (trad. par I. Radrizzani, Vrin, Paris, 1990).

²⁷ Cf. B. LATOUR, *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, 1999. Nous discutons également les thèses de B. Latour dans M. MAESSCHALCK, *Normes et Contextes, Les fondements d'une "pragmatique contextuelle"*, Olms, Hildesheim/Zürich/New York, 2001, pp. 121-144.

caractéristiques spécifiques de l'organisation des réseaux socio-techniques²⁸. L'idée d'un "humanisme expérimental"²⁹ reprend, au plan de l'élaboration des normes politiques, la forme d'agrégation du réseau constitué au niveau le plus élémentaire, à savoir la vie d'un laboratoire de recherche³⁰. Si l'on comprend bien cette première intuition que notre société se construit à partir des productions réalisées par les formes élémentaires d'organisation de la science, on sera en mesure ensuite de suivre les transformations subies par ces formes élémentaires à travers les niveaux plus globaux de l'organisation sociale.

Pour retracer cette évolution et cette dissémination des formes élémentaires de l'organisation scientifique, il faut d'abord en finir avec une attitude intellectuelle héritée de la culture moderne. Il s'agit, selon Latour, de l'idéalisation de la science comme discours de vérité. La science comme vie organisée reste hors d'atteinte tant que l'on en reste à l'idée qu'elle poursuit la vérité, c'est-à-dire qu'elle s'efforce de produire un discours de représentation en parfaite adéquation avec son observation.

Tant que l'on en reste à des visions de l'activité scientifique qui rendent possible la dissociation entre la "science toute faite" et la "science en train de se faire"³¹, toutes les fausses comptabilités sont autorisées. Tantôt, quand il s'agit de produire la recherche et de convaincre une communauté scientifique, on trouve dans la colonne débit "les instruments, les budgets, les théories, les articles, les collègues"³². Tantôt, quand il s'agit d'exposer les résultats, d'expliquer les preuves, on porte cette fois dans la colonne crédit "les

²⁸ Pour une présentation dense et précise de cette perspective, attentive aussi aux apports de Michel Callon, cf. Fr. COOREN, *The Organizing Property of Communication*, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphie, 2000, pp. 171-187. Pour une inscription plus large de la perspective latourienne en rapport aux recherches de Elias, de Giddens, de Bourdieu ou, encore, de Bloor, de Foucault et de Rorty, on verra J. LAW, *Organizing Modernity*, Blackwell, Oxford/Cambridge (MA), 1994, pp. 2-30.

²⁹ *Ibid.*, p. 263.

³⁰ Telle qu'elle était analysée dès 1979, en collaboration avec Steve Woolgar, dans *Laboratory Life, The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, London/Los Angeles, 1979 (reprinted in a revised paperback edition, Princeton University Press, 1986) et reprise, en 1987, dans la perspective plus large de *Science in Action, How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1987, pp. 63 ss.

³¹ B. LATOUR, *Science in Action, op. cit.*, pp. 28-29.

³² Cf. B. LATOUR, "La guerre des sciences – un dialogue", p. 4, "paper" accessible sur le site <http://w.w.w.ensmp.fr/Latour/artpop.htm> (le site précise "préparé pour un volume en allemand dirigé par Michael Scharping").

instruments, les budgets, les théories, etc.”³³. Selon l’auditoire et le moment, la production sociale de la science est ainsi convertie en discours de certitude sur la réalité. Or cette oblitération, dans le discours scientifique lui-même, du processus social de production de la science a des conséquences qui dépassent le domaine d’affirmation de ce discours ainsi réduit. Il rend, en effet, impossible le *prolongement réflexif* du processus cognitif de la science. Face à des vérités indiscutables, hors du champ de production de l’expertise, le monde social ne peut apprendre du processus même de production du savoir les conditions de sa recomposition comme société technoscientifique. C’est, de fait, la science dogmatisée du savoir compétent qui ferme la voie à la réflexivité sur les conditions de sa formation en *régime d’incertitude*. Une politique réflexive de la société technoscientifique suppose donc que l’on vienne à bout de la posture intellectuelle qui consiste à idéaliser le pouvoir de “véridiction” du savoir-expert au détriment de son processus créateur d’auto-ajustement dans un contexte de “prolifération des médiateurs”³⁴.

Latour propose différentes manières d’observer les processus d’assemblage des réseaux socio-techniques. Dans tous les cas, c’est le principe de symétrie qui guide son observation, à savoir qu’un collectif organisé ou un dispositif est constitué d’une chaîne d’humains et de non-humains articulés dans la production d’un même objectif. Tous les éléments incorporés par le dispositif sont autant de médiateurs enrôlés par la recomposition de leurs objectifs respectifs pour agir avec l’efficacité d’une routine. En appliquant ce principe d’observation, Latour est attentif à deux phénomènes entrelacés : l’un est *l’extension des réseaux* par leur potentiel d’enrôlement, l’autre est *l’accroissement de réflexivité* inhérent à la prolifération et à l’empilement de ces modes d’organisation. Il nous amène donc à considérer corrélativement le *processus de complication sociale* engendré par les réseaux³⁵ et le *processus d’apprentissage* des formes de coordination qui résultent du pouvoir d’hybridation³⁶ des réseaux. C’est ce pouvoir symétrique d’auto-composition de la société technoscientifique qui nécessite aujourd’hui une véritable “représentation politique des non-humains”, c’est-à-dire une autre façon de faire de la politique, de manière à pouvoir coordonner la complication sociale. Et

³³ *Ibid.*, p. 3.

³⁴ Cf. B. LATOUR, *Pandora’s Hope, Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge (MA)/London, 1999, p. 192 (trad. française, revue par l’auteur, de D. Gille, *L’espoir de Pandore, Pour une version réaliste de l’activité scientifique*, La Découverte, Paris, 2001, p. 203).

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 210 (trad. citée, p. 222).

³⁶ *Ibid.*, p. 204 (trad. citée, p. 216).

dans ce cas aussi, il s'agit bien à la fois d'un nouveau stade de développement social et d'un niveau spécifique d'apprentissage :

“Les technologies (...) nous ont enseigné comment gérer de grands rassemblements de non-humains ; c'est cet enseignement que notre hybride socio-technique le plus récent fait porter sur le système politique”³⁷.

Latour envisage donc une nouvelle forme de vie politique informée par la multiplication des réseaux socio-techniques tentant de réclamer un réagencement du collectif pour y prendre place. Dans ces vastes assemblées d'un genre nouveau, du genre de celle de Kyoto³⁸, la construction du savoir et les mécanismes de gouvernance tiennent une place centrale. Les différents porte-paroles mobilisés dans ces enceintes symbolisent l'apprentissage d'un nouveau mode de gestion des relations internationales où le principe de précaution et les risques de système sont à l'avant-plan. Ce phénomène mondial de recomposition des modes de gouvernance a un impact direct sur la construction collective de la science et du savoir. On peut difficilement imaginer l'intérêt d'un engagement philosophique aujourd'hui déconnecté de ce phénomène ou replié dans une position illusoire de surplomb, occupé à chercher un supplément de sens, alors même que ce sont les conditions d'accès au sens qui sont en jeu dans le phénomène en question pour l'humanité d'aujourd'hui. La recherche d'attitudes rationnelles cohérentes et efficaces est la première préoccupation face aux risques qui hypothèquent la possibilité d'un avenir global. Il ne s'agit plus ici de se demander si les ressources des traditions sémantiques peuvent contribuer à éveiller notre sens de la responsabilité ou notre amour de la nature. La question ne porte pas sur de vagues principes génériques susceptibles de déterminer des attitudes plus responsables ou plus solidaires au sein des formes de développement déjà connues. C'est la capacité même à produire de nouvelles formes de développement qui est en question, l'évolution collective vers un nouveau stade de rationalisation des rapports sociaux.

3. Quatre “scénarisations” de l'évolution de la raison sociale

Dans l'évolution des modes de rationalisation sociale, les dimensions cognitives et institutionnelles sont intimement liées, de même que les

³⁷ *Ibid.*, p. 202 (trad. citée, p. 214).

³⁸ Cf. B. LATOUR, *Politiques de la nature, op. cit.*, p. 91.

dimensions subjective et objective de la connaissance. Je retiendrai plus particulièrement quatre manières de cerner cette évolution qui sont susceptibles de mettre en question l'engagement philosophique. Ces quatre "scénarisations" seront relues, dans le cadre de notre article, selon l'angle particulier de leurs présupposés épistémologiques à l'égard de l'auto-construction des formes de vie rationnelles et, plus particulièrement, des conditions fonctionnelles de celles-ci. Il est certain, cependant, que chaque "scénarisation" pourrait aussi être appréhendée selon la consistance propre des débats disciplinaires dans lesquels elle s'inscrit. En nous fixant sur les présupposés fonctionnalistes de ces débats, nous cherchons déjà à mieux mettre en évidence les conditions d'un "mode d'accrochage" philosophique à ceux-ci, de manière à rendre possible un choc spéculatif au plan de l'idée même d'auto-position de la raison comme production réflexive.

3.1. Les "communautés épistémiques"

La première manière de cerner l'évolution des modes de rationalisation sociale est celle dite des "communautés épistémiques"³⁹. Dès 1977, Ernst Haas, avec M. Williams et D. Babai⁴⁰, a tenté de montrer, dans une perspective néofonctionnaliste, que "l'introduction de la science en politique internationale marque un progrès vers un ordre mondial plus rationnel et plus cohérent"⁴¹. Pour lui, les "communautés épistémiques" sont les principaux agents de l'innovation institutionnelle et de l'apprentissage social, parce qu'elles partagent un système de significations transidéologiques et transculturels basées sur un modèle causal et une série de valeurs politiques⁴². Peter Haas a prolongé ce genre d'analyse dans le domaine environnemental⁴³. Il insiste, quant à lui, sur

³⁹ A l'origine de ce concept, on trouve les travaux de B. Holzner et J. Marx, en particulier l'ouvrage commun, *Knowledge Application: The Knowledge System in Society*, Allyn & Bacon, Boston, 1979. Ce sont les travaux de Ernst B. Haas, puis de Peter M. Haas qui vont lui donner toute son extension, en particulier grâce à deux articles publiés dans la revue *International Organization* (1989, vol. 43) à propos du Plan d'Action méditerranéen (Med Plan) négocié en vue de contrôler la pollution en mer Méditerranée.

⁴⁰ Cf. E. B. HAAS, M. WILLIAMS et D. BABAI, *Scientists and World Order: The use of Technical Knowledge in International Organizations*, University of California Press, Berkeley, 1977.

⁴¹ Nous suivons la présentation critique donnée par K.T. LITFIN, *Ozone Discourses, Science and Politics in Global Environmental Cooperation*, Columbia university Press, New York, 1994, p. 43.

⁴² *Ibid.* L'auteur renvoie à E. B. HAAS, *When Knowledge is Power: Three Models of Change in International Organizations*, University of California Press, Berkeley, 1990, p. 46.

⁴³ Ernst B. Haas l'a d'abord développé dans deux domaines cibles, celui de la politique internationale de la santé et celui du contrôle des armes. Plus récemment, il s'est également intéressé aux mécanismes de régulation financière du Fonds Monétaire International et de la Banque Mondiale.

le rôle joué par le consensus sur l'état des connaissances et par la perspective politique commune des scientifiques dans la recherche d'une solution⁴⁴. Dans un rapport de juillet 1996, P. Haas montre que, dans le domaine du changement climatique, l'IPCC (*the Intergovernmental Panel on Climate Change*) a joué un rôle important dans l'apprentissage organisationnel réalisé par l'UNEP (*United Nations Environment Programme*)⁴⁵. On voit ainsi se profiler, comme l'a souligné R.O. Keohane⁴⁶, "une compréhension "réflexive" de la constitution des institutions, des intérêts et des comportements"⁴⁷.

Il apparaît donc que, d'une part, les problèmes de gouvernance globale ont suscité de nouveaux modes d'organisation de la production du savoir orientés vers leur connexion avec les processus de décision politique et que, d'autre part, ces modes d'organisation procèdent des apprentissages organisationnels caractérisés par des accroissements de réflexivité. Une séquence se détache ainsi qui relie production collective du savoir, apprentissage, réflexivité et décision.

La première question qui se pose est bien entendu, du point de vue de l'engagement philosophique, le rapport d'un tel engagement avec ces communautés orientées vers la production de savoir. Avant même de poser un problème disciplinaire, cette question pose le problème du rapport à la production du savoir dans l'engagement philosophique. Celui-ci n'a d'autre choix que de se connecter. Il y va de sa propre conscience des enjeux d'une expérience intellectuelle aujourd'hui. Le "mode d'accrochage" pour l'engagement philosophique pourrait être ici de l'ordre d'une agrégation à des communautés scientifiques dotées de routines visant l'auto-position de la science dans le domaine de la décision publique.

⁴⁴ K.T. LITFIN, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁵ Cf. P.M. HAAS et D. McCABE, "Amplifiers or Dampeners: International Institutions and Social Learning in the Management of Global Environmental Risks", in W.C. CLARK, N. DICKSON et J. JÄGER, *Learning to Manage Global Environmental Risks*, Vol. 1: *A Comparative History of Social Responses to Climate Change, Ozone, Depletion, and Acid Rain*, MIT Press, Cambridge, 2001, pp. 323-348. P. Haas montre que, dans le domaine du changement climatique, le groupe consultatif de jeunes scientifiques appelé le groupe de Villach a joué un rôle important dans l'apprentissage organisationnel réalisé par l'UNEP et dans l'IPCC (cf. *ibid.*, pp. 330-333).

⁴⁶ Cf. R.O. KEOHANE, *International Institutions and State Power*, Westview, Boulder (CO), 1989, p. 173 (cité par K.T. LITFIN, *op. cit.*, p. 48).

⁴⁷ K.T. LITFIN, *op. cit.*, p. 48.

3.2. La “politique réflexive”

La deuxième manière d'envisager l'évolution des modes de rationalisation des rapports sociaux est celle de “la politique réflexive”. On la trouve développée tant par Ulrich Beck et A. Giddens⁴⁸ que dans les réflexions récentes de Habermas sur l'Etat post-national⁴⁹. Cette perspective tente de cerner plus directement le genre d'accroissement de réflexivité qui est exigé par l'instauration d'un régime de gouvernance globale sur notre planète. Pour Habermas, l'exigence d'un régime de gouvernance globale peut être définie comme le passage d'un régime de légitimation forte à un régime de légitimation faible⁵⁰. Dans le premier cas, les partenaires d'un Etat-nation traditionnel peuvent compter sur leurs expériences antérieures des motivations et des préférences des différents partenaires pour interpréter celles-ci et fonder leur confiance. Dans le deuxième cas, cette référence au monde vécu commun est impossible. Il faut donc créer la confiance sur une autre base en extrapolant ce monde vécu commun à partir des expériences acquises dans des régimes internationaux de négociation. Une coupure risque dès lors de se produire entre la base de légitimité traditionnelle des accords politiques et ces régimes d'accords internationaux qui tendront à exercer de plus en plus de contraintes. Comme les politiques chercheront plutôt à conserver leur légitimité, la base d'une gouvernance globale ne peut prendre appui directement sur eux. Elle est à chercher, au contraire, dans les populations elles-mêmes, c'est-à-dire dans la prise de conscience des diverses sociétés civiles à l'égard des problèmes globaux que ne peuvent résoudre les structures souverainistes et républicainistes héritées de la modernité. L'idée d'un principe d'ordonnement qui concerne la société humaine la plus large possible n'a de chance de prendre corps politiquement que s'il s'articule concrètement à des dispositifs qui appuient la construction d'une “société civile transnationale”⁵¹. Dans ce sens, la “politique réflexive” est un projet de “re-régulation”⁵² de l'ordre social à un degré supérieur à celui de l'Etat national qui tente d'articuler la négociation internationale des normes avec la constitution d'une conscience cosmopolitique.

⁴⁸ Cf. U. BECK, A. GIDDENS et S. LASH, *Reflexive Modernization, Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press, Cambridge, 1988.

⁴⁹ Cf. J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique*, trad. par R. Rochlitz, Fayard, Paris, 2000, p. 142.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 119-120.

⁵¹ Cf. U. BECK, *What is Globalization ?*, trad. par P. Camiller, Polity Press, Cambridge, 1997, pp. 108-113.

⁵² J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation, op. cit.*, p. 124.

Habermas va même jusqu'à penser que "si les élites politiques ne trouvent pas de résonance dans les valeurs *préalablement réformées* de leurs populations, aucune innovation ne sera possible"⁵³.

Cette perspective met donc l'accent sur l'expérimentation nécessaire, au plan d'une "sub-politique", à l'égard de nouvelles ressources coopératives provenant des rationalités d'acteurs spécifiques neutralisées auparavant dans le cadre de la gestion conventionnelle des États sociaux⁵⁴. On gagnerait ainsi un accroissement de réflexivité à favoriser de nouvelles agrégations d'intérêt par la médiation de la communication⁵⁵. L'anticipation d'exigences nouvelles joue, dans cette optique, à la manière d'une sorte d' "induction rétrospective".

La question que pose cette deuxième approche à l'engagement philosophique est celle de sa propre capacité à produire son savoir en régime de légitimation faible, c'est-à-dire d'assumer les conséquences d'un rapport procédural au savoir en philosophie. Sans l'assumption d'un tel rapport au savoir, l'enjeu de la réflexivité qui semble mobiliser les processus d'apprentissage rendus possibles par la communication instituée restera hors d'atteinte. Le rapport procédural au savoir consiste à privilégier sur les contenus sémantiques de vérité des affirmations les régimes de justification mobilisés pour organiser les interactions entre rationalités limitées, – régimes qui rendent possibles, en définitive, les décisions sur des normes de vie en commun. Il faudrait donc envisager, par un mouvement rétrospectif, une réévaluation des hypothèses de base dirigeant les rapports du savoir à la normativité⁵⁶.

Jusqu'à présent, c'est la dimension de l'apprentissage organisationnel (la dimension institutionnelle) qui a prévalu sur la dimension spécifiquement cognitive de la formation d'une réflexivité nouvelle. Tant chez Haas que chez Beck ou Habermas, la réflexivité n'apparaît en définitive que comme le résultat

⁵³ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁴ Cf. U. BECK, *The Reinvention of Politics, Rethinking Modernity in the Global Social Order*, trad. par M. Ritter, Polity Press, Cambridge, 1997, pp. 98-103.

⁵⁵ Un tel modèle est également défendu, à partir de la théorie de réseaux, par l' "expérimentalisme démocratique" de Sabel et Dorf. Cf. M.C. DORF et C.F. SABEL, "A Constitution of Democratic Experimentalism", in *Columbia Law Review*, 98 (1998), pp. 267-473.

⁵⁶ Un tel mouvement se trouve appliqué notamment dans la théorie des cités proposée par Boltanski et Thévenot dans *De la justification*, Gallimard, Paris, 1991. On se souviendra aussi de la contribution originale apportée à ce débat par Michel Freitag dans son article sur la normativité et la crise des sciences sociales, repris dans *Le naufrage de l'université*, Nuit Blanche/La Découverte, Québec/ Paris, 1995, pp. 73-164.

ou le produit d'un mode d'organisation de l'échange des connaissances ou des intérêts. Les deux approches suivantes s'inscrivent dans le même ordre de préoccupation – l'évolution des modes de rationalisation des rapports sociaux –, mais tentent de cerner plus spécifiquement la transformation qualitative qui est également supposée du côté des structures cognitives dans ce scénario de mutation de la raison sociale.

3.3. L'“intelligence potentielle”

La troisième approche est celle de l'“intelligence potentielle”. On la trouve développée notamment tant par les recherches de Pierre Lévy sur les technologies de l'intelligence et l'anthropologie du cyberspace⁵⁷ que par A. Feenberg dans son “herméneutique de la technologie”⁵⁸. L'intérêt de cette approche est de mettre en évidence plus directement les ressources cognitives dont disposent nos sociétés en phase de globalisation pour réaliser l'accroissement de réflexivité exigé par les nouvelles contraintes de gouvernance.

Pierre Lévy lie la possibilité d'une transformation qualitative du mode de construction des ressources cognitives aux technologies de l'information. Ses analyses permettent de sortir d'une conception purement fonctionnelle de l'intelligence dans la société de l'information pour envisager les rapports de cette intelligence avec son environnement socio-technique et aboutir par là aux possibilités qu'ouvre cette nouvelle situation de l'intelligence, en particulier la formation d'une intelligence collective. Si l'usage fonctionnel de l'intelligence dans la société de l'information est réducteur, c'est parce qu'il met entre parenthèses la contribution de l'environnement socio-technique à l'élaboration des technologies de l'intelligence. Loin de n'être qu'une boîte fonctionnelle avec une entrée et une sortie, les technologies s'élaborent à travers des processus de négociation avec les réseaux socio-techniques environnants⁵⁹. Elles contribuent à la constitution d'un espace virtuel. Cette dimension écologique de l'intelligence cybernétique ouvre des possibles, sans être pour autant prédéterminée. Elle crée, en effet, la possibilité de “coordination en

⁵⁷ Cf. P. LEVY, *L'intelligence collective, Pour une anthropologie du cyberspace*, La Découverte, Paris, 1997.

⁵⁸ Celle-ci veut mettre en évidence non seulement l'aspect fonctionnel de la technologie, mais aussi son aspect symbolique dont découle sa possible participation à un processus de transformation sociale. Cf. A. FEENBERG, *Questioning Technology*, Routledge, London/New York, 1999, pp. 84 et 97.

⁵⁹ Point sur lequel Feenberg insiste également dans ses critiques de Habermas et de Heidegger (*op. cit.*, pp. 169-170, 198-199)

temps réel des intelligences”⁶⁰ qui pourrait “aboutir à une mobilisation effective des compétences”⁶¹, bien plus large que celle des savoirs officiellement validés, pour permettre un “traitement coopératif et parallèle des difficultés”⁶². Selon Pierre Lévy,

“Les nouveaux systèmes de communication devraient offrir aux membres d’une communauté les moyens de coordonner leurs interactions dans le même univers virtuel de connaissances. Il ne s’agirait donc pas seulement de mobiliser le monde physique ordinaire, mais aussi de permettre aux membres de collectifs délocalisés d’interagir au sein d’un paysage mobile de *significations*. Événements, décisions, actions et personnes seraient *situés* sur les cartes dynamiques d’un contexte partagé, et ils transformeraient continûment l’univers virtuel au sein duquel ils prennent sens. Dans cette perspective, le *cyberspace* deviendrait l’espace mouvant des interactions entre connaissances et connaissants de collectifs intelligents et décentralisés”⁶³.

Mais pour qu’une telle possibilité devienne réalité, il faut que le mode de rationalisation dominant du développement technologique se transforme grâce à un accroissement de réflexivité. De l’utopie d’une “cyber-démocratie”, on pourrait facilement tomber dans le cauchemar de la mobilisation infinie mis en scène par Sloterdijk⁶⁴.

Cette troisième approche ne nous laisse pas sans réponse cependant, car l’anticipation qu’elle a esquissée n’est pas un simple rêve de visionnaire. Elle s’enracine dans l’analyse du mode de contextualisation des technologies de l’information dans les réseaux socio-techniques et en retire un certain rapport particulier à une intelligence potentielle déjà palpable dans la mise en évidence des avantages produits par l’action en réseaux et son efficacité connexionniste. De nouveau, c’est alors l’idée de procès d’apprentissage qui revient en force. L’organisation de nouvelles formes de résolution des problèmes à travers l’action en réseaux constitue, sous forme de contrainte de sentier, un processus d’apprentissage en rapport à ce que Feenberg identifie comme des

⁶⁰ P. LEVY, *L’intelligence collective, op. cit.*, p. 30.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 69.

⁶³ *Ibid.*, p. 30

⁶⁴ Cf. P. SLOTERDIJK, *La mobilisation infinie, Vers une critique de la cynétique politique*, trad. par H. Hildenbrand, Christian Bourgois, Paris, 2000, pp. 97-98 et 187-189. Feenberg rappelle aussi la source heideggérienne de cette idée (*op. cit.*, p. 223).

“potentialités”⁶⁵, à savoir un nouveau genre de rationalité coopérative élaboré, de manière auto-poïétique⁶⁶, par l’action constructive de l’objet sur le sujet. Ainsi,

“Le collectif intelligent n’est plus le sujet clos, cyclique, de la Terre, réuni par les liens du sang ou de la transmission des récits. C’est un sujet ouvert à d’autres membres, à d’autres collectifs, à de nouveaux apprentissages, qui ne cesse de se composer et de se décomposer, de nomadiser sur l’Espace du savoir”⁶⁷.

Du point de vue de l’engagement philosophique, cette troisième approche détermine plus précisément la qualité de la nécessaire connexion aux collectifs intelligents, déjà rencontrés dans la première approche sous la figure plus institutionnelle des communautés épistémiques. Elle précise donc l’idée, au plan cognitif, d’un accrochage à la culture collective du savoir *sous le mode d’un mécanisme agrégatif*. Se connecter à la dynamique des collectifs intelligents exige de s’inscrire dans un espace virtuel de savoir où ce qui importe d’abord c’est la mise en parallèle des compétences et l’effort de coopération pour multiplier les propositions de solutions “interfécondées”. L’articulation des perspectives et leur assemblage dialectique prévaut donc sur leur simple discrimination hiérarchique en fonction d’un point de vue fatalement limité. Dans cette optique, l’effort pour mettre en dialogue les paradigmes est capital.

3.4. Les “compétences collectives” et leur “encadrement hiérarchique”

La quatrième approche s’intéresse, quant à elle, à l’émergence de “compétences collectives” dans les réseaux et au principe d’“encadrement hiérarchique”. On la trouve développée en particulier, dans la veine néo-institutionnaliste française en économie, par Olivier Faverau⁶⁸ et Eric

⁶⁵ Cf. A. FEENBERG, *op. cit.*, pp. 118-119.

⁶⁶ P. LEVY, *op. cit.*, p. 209.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 203.

⁶⁸ Cette perspective indique le redéploiement des intuitions de l’économie des conventions dans l’optique des théories de l’apprentissage organisationnel, telle qu’elles sont élaborées à la suite de March et Olsen en particulier. Le défi consiste à tenter une meilleure approche des processus de changement institutionnel en combinant d’un côté l’hypothèse de rationalité limitée traduite par la théorie des contrats incomplets et, de l’autre côté, le modèle d’anticipation des coûts de transaction engendrés par le choix d’un dispositif de gouvernance. Si l’on admet l’hypothèse que les anticipations ne peuvent être optimales dans la mesure où des apprentissages améliorant l’efficacité des structures de gouvernance sont possibles, il faut alors tenir compte des conditions d’évolution des structures de gouvernance sous l’effet d’apprentissage. L’innovation apportée, dans ce cadre, par les théories de l’apprentissage organisationnel réside dans l’attention qu’elles accordent aux conditions

Brousseau⁶⁹. A l'instar de la deuxième approche, mais cette fois en donnant priorité à la dimension cognitive, elle tente de mieux cerner les modes d'apprentissage rendus possibles par l'action en réseau. Tout en privilégiant l'idée de coopération dans les structures organisationnelles, elle tente de comprendre la singularité du trajet de développement des capacités d'innovation dans une organisation. Elle parvient ainsi à montrer que si l'on cherche des dispositifs susceptibles d'*inciter* des accroissements de réflexivité, il faut préalablement réformer les concepts d'organisation limités à une forme d'encadrement des comportements individuels. Un concept étendu d'organisation doit prendre en compte la capacité de celle-ci à "accumuler de l'expérience et permettre des expérimentations"⁷⁰. Bien entendu, comme le remarque Eric Brousseau⁷¹,

"parler de compétence collective est presque tautologique tant l'organisation est déjà définie comme une compétence collective, c'est-à-dire comme une capacité à atteindre certains buts. La question est plutôt de savoir comment se reconstitue une capacité collective à partir des compétences individuelles"⁷².

Il faudrait donc revoir – sans pour autant l'abandonner – l'idée trop restrictive d'encadrement des compétences individuelles en vue de produire une coordination efficace, afin d'y introduire l'idée d'un processus évolutif rendant possible l'auto-transformation des modes de coordination grâce à l'élaboration de "solutions collectives de coordination"⁷³. Le processus d'apprentissage qui résulte d'une telle modification du concept d'encadrement organisationnel consiste dans le couplage de deux fonctions inhérentes l'une à l'expérience organisationnelle et l'autre aux capacités cognitives des acteurs : la première est

institutionnelles de l'apprentissage collectif, en particulier celle de *l'encadrement délibératif* rendant possible une adaptation des catégories aux contextes nouveaux, comme c'est le cas, notamment, chez Argyris et Schön, auxquels nous recourons au point 5 de notre réflexion.

⁶⁹ Cf., notamment, E. BROUSSEAU, "Processus évolutionnaires et Institutions : Quelles alternatives à la rationalité parfaite ?", in *Revue Economique*, 51 (2000), pp. 1185-1213.

⁷⁰ E. BROUSSEAU et A. RALLET, "Une nouvelle pratique de l'Interdisciplinarité ?, Quelques réflexions à partir d'"Innovations et Performances", in *Revue Economique*, 49 (1998), pp. 1601-1611, p. 1609.

⁷¹ Suivant en cela les remarques critiques d'Olivier Faverau.

⁷² *Ibid.*, p. 1610.

⁷³ E. BROUSSEAU, "Régulation de l'Internet : L'autorégulation nécessite-t-elle un cadre institutionnel ?", in *Revue Economique*, 52 (2001), numéro spécial sur *l'Economie de l'Internet*.

un processus de sélection permettant de distinguer les solutions les plus efficaces ; la deuxième est une logique d'anticipation qui permet aux acteurs de prévoir "l'issue du processus de sélection et d'intégrer cette prévision dans leurs choix"⁷⁴. En introduisant ce processus d'apprentissage collectif au sein du concept d'encadrement organisationnel, on est en mesure de comprendre le mécanisme possible de combinaison de l'effet novateur des initiatives de coopération avec l'effet optimisateur de la référence hiérarchique à la coordination de l'ensemble.

Du point de vue de l'engagement philosophique à l'égard des collectifs intelligents, c'est dès lors la nature de l'apprentissage découlant de la connexion qui se précise grâce à cette quatrième approche. Les processus de sélection et les anticipations qui les accompagnent dans les recherches de solution collective sont des modalités d'apprentissage des nouveaux modes de rationalisation des rapports sociaux. L'expérimentation organisationnelle n'est pas seulement une question de fréquence et d'information, elle est aussi un mécanisme de sélection et d'anticipation des nouveaux paradigmes. Dans l'agora virtuel des collectifs intelligents, les débats théoriques ne sont plus enfermés dans les frontières des domaines disciplinaires. La perspective même d'une autotransformation des formes conventionnelles de régulation collective à travers l'expérimentation de l'organisation d'un nouveau collectif intelligent rend au contraire nécessaire un *accroissement de réflexivité* par rapport aux formes déjà initiées de coopération entre les disciplines, en tant précisément qu'elles participent d'un processus plus global de réorganisation du collectif et donc d'apprentissage social. La quatrième "scénarisation" de l'évolution des modes de rationalisation sociale précise ainsi, au plan cognitif, l'idée d'une "induction rétrospective" permettant la réévaluation des régimes de justification mobilisés dans l'interaction des savoirs. Ce sont les conditions même d'encadrement institutionnel de cette réévaluation qui rendent possible son efficience comme processus d'apprentissage collectif⁷⁵.

⁷⁴ E. BROUSSEAU, "Néo-institutionnalisme et Evolutionnisme : Quelles convergences ?", in *Economies et Sociétés*, 35 (1999), Hors Série, pp. 189-215, p. 201.

⁷⁵ Le régime de légitimation faible mis en évidence par Habermas et par les théories dites postmodernes du droit n'est donc pas simplement une exigence rétrospective de correction des procédures rationnelles de légitimation adoptées en régime conventionnel d'Etat-nation. Elle est surtout une exigence d'encadrement institutionnel pour expérimenter et sélectionner de nouveaux comportements collectifs. Comme nous le montrons dans l'ouvrage cité en note 76, le recours de Habermas à la théorie des stades de développement moral ne permet pas de déterminer de manière satisfaisante le rôle de l'encadrement institutionnel des apprentissages.

4. *Quelles transformations de l'engagement philosophique ?*

Au terme de cette traversée, sans doute quelque peu ardue pour les non initiés⁷⁶, nous sommes en mesure de mieux préciser notre thèse initiale relative à l'engagement philosophique. Celui-ci, avons-nous annoncé, dépend nécessairement aujourd'hui d'une réforme de la pratique de la philosophie pour autant que l'on soit attentif à la corrélation inhérente à cet engagement, à savoir l'inscription d'une décision individuelle dans un état historique de la culture collective du savoir.

Or cette culture collective du savoir aujourd'hui, culture qui nous est d'abord apparue, avec Bruno Latour, selon l'angle d'une réforme nécessaire de la gouvernance basée sur un autre mode de production de la *représentation collective* des risques de système, – cette culture s'est progressivement définie en parcourant la séquence qui relie production collective du savoir, apprentissage, réflexivité et décision. Nous avons montré qu'il était d'ailleurs possible de préciser la dimension institutionnelle des “communautés épistémiques” par la dimension cognitive des “collectifs intelligents”, de même que les orientations institutionnelles suggérées par une “politique réflexive” se trouvaient précisées, au plan cognitif, par le principe d'encadrement hiérarchique de l'acquisition des compétences collectives. A l'idée de connexion aux formes actuelles de la production collective du savoir motivées par les exigences de gouvernance globale, venait ainsi se coupler l'idée d'un processus d'apprentissage organisationnel rendant possible la transformation des comportements cognitifs dans ce contexte de globalisation.

Il en ressort un lien plus étroit aujourd'hui entre les conditions collectives de production du savoir et les exigences de “re-régulation” de l'existence collective. Comme les limites d'un mode de rationalisation du développement technologique ont été atteintes, la crise de rationalité du système d'organisation socio-politique est corrélative d'une crise de réflexivité de l'organisation des savoirs mobilisés pour appuyer ce type de développement. L'entrée des sciences en démocratie – pour reprendre l'expression de Latour – signe bien la fin des certitudes et des positions d'autorité imparties à des formes immunisées de savoir-expert. Limitées, les rationalités apparaissent aussi pour ce qu'elles sont : imparfaites. Mais cette crise n'enlève rien au défi que représente la nécessité de s'accorder sur des formes de réduction des incertitudes et sur des principes autorisés. Ce sont les conditions de construction des certitudes et des légitimités

⁷⁶ Pour des développements plus approfondis sur tous ces auteurs, J. LENOBLE et M. MAESSCHALCK, *The Action of Norms*, Kluwer International, London/New York, à paraître (Spring 2002).

qui changent et se combinent à la fois avec une information beaucoup plus diversifiée et un processus de sélection des méthodes de décision beaucoup plus dynamique.

Dans ce cadre, l'engagement philosophique suppose une transformation préalable de la pratique de la philosophie afin de pouvoir se connecter à une nouvelle forme d'expérimentation du savoir où sa propre capacité d'accroissement réflexif pourra être utilement mise en jeu. L'enjeu premier pour une pratique actuelle de la philosophie réside dans son rapport aux apprentissages collectifs. Dominée par une approche "méta-discursive" basée sur la théorisation des multiples rapports possibles à la production de l'acte de connaissance, la pratique de la philosophie n'a d'autre choix pour se mettre en apprentissage que de sortir de cette réserve épistémologique qui la caractérise si bien de la maïeutique des Anciens à la thérapeutique analytique du *linguistic turn*.

5. Trois manières de lier apprentissage et pratique de la philosophie

Il me semble que dans cette voie qui consiste à lier la relance d'un projet philosophique à un apprentissage de la construction collective du savoir dans des communautés visant l'auto-régulation, il existe encore au moins trois manières différentes de procéder, voire peut-être trois stades susceptibles d'esquisser précisément un processus d'apprentissage.

5.1. L'apprentissage comme "ajustement routinier"

Une première manière de procéder me paraît être de l'ordre de l'ajustement d'une routine : il faut s'adapter au nouveau contexte de production de l'intelligence en incorporant ses contraintes. Le problème se résume alors à un changement de posture par rapport à la source de la connaissance. Pierre Lévy exprime clairement cette manière de procéder :

"Dans la lignée philosophique ouverte par Kant, on a abandonné l'ontologie, ou pensée de l'être, pour ne plus se consacrer qu'à l'épistémologie, à la théorie de la connaissance. A rebours du criticisme kantien, la perspective ouverte par les intellectuels collectifs fait déboucher l'épistémologie sur l'ontologie (...)"⁷⁷.

⁷⁷ P. LEVY, *op. cit.*, p. 203.

“(…) le sujet de la connaissance se constitue par son encyclopédie. (…) *il est ce qu’il sait*”⁷⁸.

L’enjeu de l’apprentissage consiste donc, dans ce cas, à s’adapter à la nouvelle forme de vie, à en *incorporer* le schème de fonctionnement de manière à ajuster son propre comportement. L’anticipation est inutile dans cette optique. Si le collectif intelligent fonctionne par agrégation, l’enjeu est de s’y *impliquer*.

“Ici, le sujet ne construit pas son objet sur le mode transcendantal, en extériorité, en surplomb, ou bien à la manière d’un filtre, d’une grille, mais sur le mode de *l’implication*”⁷⁹.

On pourrait caractériser ce procédé comme un “*single-loop learning*”⁸⁰. La révision du projet philosophique ne met pas en cause ses capacités fondamentales. Les croyances de base ne sont pas concernées. Il faut adapter la stratégie discursive, activer des ressources plus anciennes, rééquilibrer l’ordre des priorités, acquérir la nouvelle routine⁸¹.

5.2. L’apprentissage comme “ajustement rétrospectif”

La deuxième manière de procéder part toujours de la nécessité d’un ajustement, mais tente, cette fois, d’intégrer, dans ce mécanisme, une sorte d’“induction rétrospective”. Celle-ci consiste à tenir compte du nouveau contexte en tant qu’il offre la possibilité d’accéder à un nouveau stade de rationalisation des rapports sociaux. De cette possibilité de dépassement, on induit rétrospectivement un défaut d’achèvement du stade actuel de la rationalité philosophique. Il faut dès lors envisager la nécessité d’un accroissement de réflexivité pour accéder au nouveau stade. La rationalité philosophique doit être remise en question au plan de ses hypothèses fondamentales et de ses croyances de base. Elle doit parvenir à réinterpréter son projet pour s’ajuster à ce nouveau contexte.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁸⁰ Nous suivons ici les catégories proposées par Chr. ARGYRIS et D.A. SCHÖN, *Organizational Learning II, Theory, Method, and Practice*, Addison-Wesley, Reading (MA), 1996, pp. 20-28.

⁸¹ C’est ce premier processus d’apprentissage que nous avons déjà cerné dans la scénarisation 1 (les communautés épistémiques) et la scénarisation 3 (l’intelligence collective).

Pour satisfaire ces exigences rétrospectivement induites – comme le passage d’un stade de légitimation forte à un stade de légitimation faible chez Habermas –, il peut être question à la fois *d’abandon* de certaines croyances et *d’articulation* avec des perspectives rationnelles permettant une orientation reconstructive. Chez Habermas, on parlera ainsi d’abandon des formes de congruence possible de la légitimation avec les convictions et les solidarités du monde vécu, même au plan minimal d’un simple quelque chose en commun. En outre, on parlera également de *reconstruction* d’un stade éthique post-conventionnel en articulation avec une psychologie développementale-cognitive de l’évolution de l’identité morale. Cette articulation du point de vue procédural avec la possibilité de reconstruction qu’ouvre un structuralisme génétique à la Piaget ou à la Kohlberg – ou, chez d’autres auteurs de l’éthique de la discussion, avec une conception narrative de l’identité ou une théorie réflexive de la reconnaissance⁸² –, permet de lier l’accroissement de réflexivité à un effet provenant de l’asymétrie dans laquelle se trouve le contexte de référence⁸³. Le contexte de référence peut donc apparaître *rétrospectivement* dans son rôle incitatif et devient, à ce titre, une opportunité pour procéder à une élaboration *cathartique* du projet philosophique qui peut ainsi continuer à se comprendre sur le mode de l’achèvement.

“En un mot, lorsque les individus sont libérés d’un monde vécu à fort pouvoir d’intégration, ils sont renvoyés dans l’espace ambivalent d’une marge d’action accrue. Cette libération leur ouvre les yeux au moment même où le risque de commettre des erreurs a augmenté (...). Pour éviter qu’un tel mouvement de libéralisation n’engendre de nouvelles pathologies sociales et ne soit entravé dès que s’effondrent les différenciations en entraînant aliénation et anomie, il faut procéder à une réorganisation du monde vécu, autrement dit de la conscience de soi, de l’autodétermination et de la réalisation de soi ; car ce sont là les dimensions qui ont marqué de leur empreinte la conception normative que la modernité a d’elle-même. Désintégré sous la pression qui le force à s’ouvrir, le monde vécu doit se refermer, mais de telle façon que ses horizons s’en trouvent *élargis*”⁸⁴.

⁸² Nous pensons ici respectivement à Jean-Marc Ferry relisant Ricoeur et à Axel Honneth reprenant Hegel.

⁸³ Ce point est développé plus spécifiquement par Kohlberg, à partir des conclusions de ses études longitudinales, avec le concept de “*Just Community Approach*”. Cf. F.C. POWER, A. HIGGINS, L. KOHLBERG, *Lawrence Kohlberg’s Approach to Moral Education*, Columbia University Press, New York, 1989.

⁸⁴ J. HABERMAS, *Après l’Etat-nation*, op. cit., p. 81-82.

C'est bien parce qu'il est saisi rétrospectivement – en fonction des ressources qu'il remobilise – que le contexte qui offre une perspective nouvelle est réinterprété comme incitant la rationalité normative moderne et son projet philosophique à surmonter l'insuffisance de son stade actuel pour s'achever à travers la médiation de son autre⁸⁵. L'autre est donc ce qui donne à passer par un processus "purificateur" de refiguration.

On pourrait caractériser ce deuxième procédé d'adaptation comme un "double-loop learning"⁸⁶. Dans ce cas, en effet, le projet philosophique se remet fondamentalement en question, par un mécanisme rétrospectif, au point de se réinterpréter en fonction d'une nouvelle forme d'achèvement. Cette révision du projet philosophique dépend de la réactivation du niveau de compétence correspondant à la critique des formes de rationalité orientant l'action. On trouvera donc, sur cette voie, l'idée d'une poursuite du projet critique de la raison⁸⁷ à travers une théorie des limitations des compétences rationnelles et de la nécessaire reconstruction de leur coopération.

5.3. L'apprentissage comme "réflexivité inférentielle" : la dimension spéculative

Une troisième manière de procéder nous semble encore envisageable⁸⁸. Elle pose directement la question de la recomposition du champ de l'engagement philosophique comme champ disciplinaire face aux exigences d'un processus d'apprentissage. Dans les deux premières perspectives, cette recomposition ne fait aucun doute. Elle s'acquiert soit immédiatement par agrégation aux nouvelles conditions de production de l'intelligence collective, soit médiatement par prolongement du projet critique de la raison philosophique en tant qu'exigence d'universalisation des points de vue⁸⁹. L'apprentissage

⁸⁵ C'est le processus d'apprentissage déjà approché dans la scénarisation 2 (politique réflexive) et dans la scénarisation 4 (encadrement hiérarchique des compétences collectives).

⁸⁶ Toujours suivant les catégories de Argyris et Schön (*supra*, note 73).

⁸⁷ Cf. l'article devenu fameux de J. HABERMAS, "La modernité – un projet inachevé", trad. par G. Raullet, in *Critique*, 37 (1981), n° 413, pp. 950-967.

⁸⁸ Ce troisième type de processus d'apprentissage est en fait celui que nous avons déjà tenté d'appliquer à travers cette contribution en cherchant prospectivement la manière dont pourrait s'annoncer la nécessité d'une recomposition de la pratique de la philosophie, sans que cette question soit immédiatement surdéterminée par un nouveau projet d'achèvement de la philosophie.

⁸⁹ Dans ce sens, on peut considérer que, malgré leurs différences, tant K. O. Apel que E. Dussel ne parviennent pas à sortir d'un modèle d'apprentissage rétrospectif qui consiste à envisager un nouveau stade de l'engagement philosophique à l'aune de l'achèvement du précédent, en l'occurrence le passage à une forme de responsabilité universelle dans les principes et dans les actes reposant sur

philosophique par rapport au nouveau contexte n'implique un accroissement de réflexivité que sous la forme d'une exigence nouvelle déjà acceptable pour cette entreprise rationnelle.

Pourtant l'idée avancée de plusieurs manières, tant au plan institutionnel qu'au plan cognitif, de nouvelles formes de coopération des savoirs et de constitution des compétences semble inférer un horizon beaucoup plus exigeant pour les savoirs déjà institués. L'apprentissage philosophique pourrait dès lors se rattacher plus directement aux nouvelles formes de composition des savoirs induites par le contexte de gouvernance globale. Sans la construction de dispositifs de réseaux d'apprentissage communs entre disciplines existantes par le biais de programmes de recherche interdisciplinaires et sans évaluation des complémentarités possibles des différents paradigmes mobilisés⁹⁰, il est inutile d'attendre des solutions "implémentables" face aux défis globaux touchant toutes les dimensions de l'écosystème.

Mais ces déplacements "interchamps", déjà évidents pour nombre de domaines, restent un enjeu primordial pour l'engagement philosophique. La question est moins de savoir comment conjuguer la philosophie sur ce nouveau mode (elle l'est déjà à travers la bio-éthique, l'éco-éthique, la philosophie de l'environnement, etc.), ni comment lui sauvegarder une signification spécifique (l'éthique remplit déjà largement cette fonction). La question concerne plutôt la manière d'apprendre de l'interaction des formes composites de rationalité. Ces interactions se développent, en effet, en régime de réflexivité : elles entendent *se* mobiliser face à des insuffisances et s'impliquer dans des solutions rationnellement plus satisfaisantes. Cette visée anticipative dénote à la fois l'ambition d'un accroissement de réflexivité et la croyance en un ordre rationnel

une procédure rationnellement acceptable de légitimation. On lit ainsi chez Apel : "La distinction idéale typique entre une *éthique universaliste de normes déontiques* et une *éthique pluraliste de valeurs avec une téléologie de la vie bonne selon chacun* devient inadéquate à ce stade face à un *souci commun a priori de la co-responsabilité de tous*. Et il apparaît plausible que le défi de la crise idéologique, qui affecte les vies de tous les êtres humains, trouve ultimement une réponse adéquate dans une convergence des *éthiques déontologique et téléologique* dans une *éthique universaliste de la co-responsabilité*" (K.O. APEL, "La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours", in G. HOTTOIS et M.G. PINSART (eds.), *Hans Jonas, Nature et responsabilité*, Vrin, Paris, 1993, pp. 93-130, p. 130).

⁹⁰ On trouvera, dans la littérature sur les Droits humains en relations internationales, un essai suggestif de Th. RISSE, "Constructivism and International Institutions : Toward Conversations Across Paradigms", in I. KATZNELSON et H. MILNER (eds.), *Political Science as Discipline?, Reconsidering Power, Choice, and the State at Century's End*, to be published (paper accessible à l'adresse <http://www.iue.it/Personal/Risse>).

accessible par des règles d'action. La relation entre ces deux termes permet de reconstituer un projet intellectuel.

C'est précisément de la relation *spéculative* à ces projets intellectuels inhérents aux réseaux coopératifs de production du savoir que l'engagement philosophique peut apprendre d'une manière réellement *prospective*. L'apprentissage spéculatif consiste à rechercher la manière dont se forment de nouvelles cohérences dans les multiples visées de solutions plus pertinentes⁹¹. Il s'agit donc non de produire, mais de discriminer ces pôles privilégiés dans les réseaux qui permettent de concevoir une transversalité, voire une unité d'action. Parvenir à poser la question qui émerge alors sous la forme d'une question théorique spécifique, traitable pour elle-même, constitue un horizon d'apprentissage pour l'engagement philosophique⁹². Cet horizon relancerait la réflexivité de cet engagement à l'égard d'objets spécifiques internes (la politique, l'éthique, la nature, la conscience, etc.) que la tradition a arrêtés arbitrairement comme autant d'ordres de grandeur.

Il est donc difficilement concevable, dans le contexte de globalisation qui est le nôtre, d'imaginer un engagement philosophique indifférent à la possibilité de se décomposer, comme projet intellectuel acquis, en fonction de sa contribution à une théorie de la gouvernance globale. Il y va en fait de sa propre possibilité comme entreprise de savoir dans le devenir de l'ordre du monde, de sa *destination* au sens de Fichte ou de sa *responsabilité* au sens de Jean Ladrière⁹³.

Comme telle, cette entreprise résulte d'un double mouvement d'apprentissage répartis en deux temps successifs : un moment de

⁹¹ Nous reprenons cet usage du terme "spéculatif" à A.N. WHITEHEAD, *Aventures d'idées*, trad. par J.-M. Breuvert et A. Parmentier, Cerf, Paris, 1993, pp. 289-290.

⁹² A titre d'exemple d'une telle pratique, on verra J. LENOBLE, *Droit et communication*, Cerf, Paris, 1994.

⁹³ Jean Ladrière définit la responsabilité comme un jugement qui situe l'incertitude de l'action par rapport à l'exigence qui provient de l'enjeu manifesté par le cours de l'histoire (cf. J. LADRIERE, "Eco-éthique et philosophie de l'histoire", in *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae*, 17 (1999), pp. 101-120, pp. 112-113).

décomposition du projet philosophique⁹⁴ et un moment de *réflexivité* à l'égard des forces créatrices susceptibles de déterminer le devenir du monde⁹⁵.

⁹⁴ Que Ladrière nomme “déprise de soi” et qu’on trouve déjà exprimé, chez Fichte, par l’idée d’arrachement au règne de la nécessité. Nous nous permettons ce rapprochement entre les deux auteurs en suivant la préface écrite amicalement par Jean Ladrière à notre thèse d’agrégation, M. MAESSCHACK, *Droit et création sociale, Une philosophie moderne de l’action politique*, Vrin/Peeters, Paris/Leuven, 1996, pp. IX-XXIV.

⁹⁵ Que Ladrière nomme “recueillement” et que Fichte exprime par l’idée de conversion au règne de la science. Gurvitch est un des premiers auteurs à avoir bien saisi le lien, chez Fichte, entre la dialectique spéculative et la participation à un effort de création collective (cf. G. GURVITCH, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, 1962, p. 88).