

La science a-t-elle une morale ?

Les chercheurs sont souvent pris dans les dilemmes moraux qu'implique leur activité : non seulement les généticiens qui semblent disposer d'un pouvoir considérable et mal contrôlé sur la structure profonde des êtres vivants, donc aussi de l'homme, mais aussi les sociologues qui peuvent se demander si leurs résultats ne sont pas influencés par des prises de position politiques, les physiciens, les historiens, etc.

La science étant une activité humaine, il est normal qu'elle se confronte à la question de la légitimité de ses efforts ou de ses effets. Mais le lien entre la science et la morale est bien plus étroit que cela : la connaissance du monde, sous tous ses aspects, rend possible une action sur le monde, et l'action la plus informée semble être la meilleure ; c'est ainsi que la vérité a toujours été impliquée dans le bien, le savoir dans la sagesse pratique. Mais d'un autre côté, la science est devenue telle en dégageant le vrai qu'elle cherchait du savoir concernant le bien ou de la pratique du bien. Elle est, et elle se doit d'être, non pas immorale, mais amoral, c'est-à-dire neutre, énonçant des résultats sur ce qui est sans se mêler de ce qui devrait être, dégageant des lois et non des normes. C'est alors qu'elle semble immorale par hasard, parce que ses résultats deviennent nuisibles et catastrophiques (comme peuvent l'être l'utilisation contraire à la santé publique des antibiotiques ou la bombe atomique) ; le lien entre savoir et devoir réapparaît ici par contraste, et s'avère ne pouvoir être rompu, quitte à ce que le devoir vienne maintenant limiter le savoir. Et c'est ainsi que la question se pose : la science est (relativement) vraie, mais a-t-elle une morale, interne ou externe ?

Nous verrons d'abord ce qu'est une science morale, avant de montrer qu'elle est bien plutôt neutre axiologiquement. Dans un troisième moment, nous verrons que la science a sa morale, sans s'identifier à elle, de même que la morale a sa science, aussi différente d'elle.

I. La science est morale

A. La Science est sagesse

Le savoir s'est affirmé comme tel, ou s'est donné comme finalité son propre déploiement, bref, est devenu science, en devenant savoir du vrai autant que du bien. S'il a toujours existé, sur toute la surface du globe, des sagesse et des connaissances, l'intégration de la connaissance dans la sagesse et l'idée que celle-ci devait être acquise pour elle-même, donc sous la forme de la connaissance, est à l'origine de cette science. C'est ainsi que chez Platon, comme le montre clairement le livre VII de *La République*, la conversion de l'âme vers l'idée du vrai se présente comme un dégagement vis-à-vis de la *doxa* qui guide habituellement les actions humaines ; le vrai n'a alors de teneur ou de contenu propre, ou n'est une « idée », que dans la mesure où il a pour principe la contemplation (*theoria*) du bien. Le bien doit donc se contempler pour pouvoir se pratiquer, individuellement ou collectivement (politiquement) ; mais aussi bien une théorie reste incomplète et inutile, voire impraticable, si elle n'inclut pas un savoir de l'action humaine. Pour preuve, la déception du jeune Socrate découvrant Anaxagore dans le *Phédon*, espérant y trouver « la » science de la nature, la physique, et constatant que le physicien s'est arrêté à mi-chemin : il est bien parvenu à distinguer la connaissance du fond mythique de la pratique, à concevoir le soleil comme une simple boule

de feu et non comme un dieu agissant pour ou avec les hommes, mais cela n'est encore qu'une explication de la matière qui ne dit rien sur l'action, ne donne aucune finalité à l'existence humaine, bref, ne sert à rien : toute la philosophie platonicienne, s'ancrant dans le bien comme principe de l'être et de la connaissance, entend combler ce manque, et c'est ainsi que la science naît comme connaissance complète, ordonnant le monde, la cité et l'âme humaine, tous régis par la même raison supérieure à toute impulsion, à toute corporéité et à toute matière. Réciproquement, ne pas connaître le bien c'est faire le mal, si bien que même s'il suit ses impulsions, nul n'est méchant volontairement.

On peut dire alors indifféremment que la science a une morale et qu'elle est une morale : elle a une morale à son sommet, au sens où la connaissance n'accède à la science qu'en s'élevant au-delà des phénomènes matériels grâce à la contemplation de leur ordre mathématique, avant de dépasser l'aspect hypothétique des mathématiques vers les idées qualitatives du vrai, puis du bien. C'est ainsi que la dialectique, la plus haute des sciences, ne vise qu'à saisir l'essence des choses dans le dialogue, mais s'oriente vers ce bien quelle que soit l'essence qu'il s'agit de saisir. Mais aussi bien la science *est* une morale, car la connaissance du bien reste indéterminée (il est anhypothétique, non-mesurable) tant qu'elle ne s'est pas déployée dans la connaissance de l'ordre du monde. Le bien est l'*analogon* de cette boule de feu qu'est le soleil : il aveugle si l'on fixe sur lui son regard, et ne se connaît que par ce qu'il crée tout en l'éclairant.

Il n'est alors pas surprenant qu'il nous soit toujours impossible de dégager la science, prise globalement, d'une finalité ultime qui serait celle de l'action ; ou plus simplement, que nous jugions profondément inutile toute science qui ne nous « sert » à rien dans la pratique. La prééminence du bien sur la connaissance fut ainsi clairement exprimée par Bacon à l'orée de la modernité : dans sa *Nouvelle Atlantide*, les hommes sont dirigés par des savants qui sont non seulement les meilleurs scientifiques de leur temps, mais qui orientent justement tout ce savoir vers la conduite des hommes, le gouvernement des comportements.

B. La science détruit l'immoralité, qui est toujours irrationalité

Reste une difficulté : pourquoi tout le monde ne se laisse-t-il pas gagner par cette sagesse rationnelle ? Celle-ci repose sur une conviction irrésistible, plus forte que toute persuasion, et qui découle de la démonstration : l'ignorance devrait donc s'effacer devant elle, et la morale située à son sommet devrait s'imposer comme la seule conduite possible. Il est vrai que la dialectique a un aspect exceptionnel, que le dialogue ne peut comme le discours concerner une foule entière ; mais la même dialectique peut bien devenir le sommet d'une méthode éducative destinée à une cité entière, il n'en reste pas moins que la grande majorité des hommes ne parvient pas à contempler le bien, si bien qu'il faut encore et toujours la gouverner pour que la collectivité ne soit pas tout entière immorale.

Cela s'explique : l'impulsion sensible, le jeu du désir et du plaisir corporels, maintiennent la plupart des hommes dans le monde évanescent et désordonné des phénomènes, voire des simulacres. Même si nul n'est méchant volontairement, l'ignorance est désirée indirectement, comme ce qui permet de garder ce plaisir, même s'il est lui-même évanescent. Autrement dit, l'irrationalité est active, comme immoralité : les hommes se complaisent globalement dans l'ignorance. Ils l'aiment, quitte à haïr la science. Ce fond de misologie, désiré comme tel, explique la force de la rhétorique et de la sophistique (même s'il y aurait à redire sur la conception platonicienne de cette dernière), et fait que l'on se laisse si facilement persuadé par ceux qui nous promettent le bien sous la forme immédiate, sans le dur labeur de

l'acquisition de connaissance, sans la rigueur de la démonstration, bref, comme bonheur, comme ensemble faussement stabilisé de petites jouissances provisoires.

Ce maintien dans l'irrationalité et l'immoralité se mue alors en croyance superstitieuse : il faut croire, envers et contre tout, que le monde est là pour me contenter. Les sophistes, quoiqu'en dise Platon, s'étaient déjà donné pour but la lutte contre ces superstitions. Mais c'est l'appendice au livre I de l'*Ethique* de Spinoza qui nous éclaire le plus sur son mécanisme : chacun recentrant la nature sur lui-même espère trouver dans chaque événement la réalisation de son bonheur, et redécouvre à chaque fois comme une « malchance » le fait que la nature ne soit pas effectivement centrée sur lui, se réfugiant alors dans la croyance en des puissances divines (ou une seule) qui gouverneraient la nature contre lui, et qu'il faut prier sans arrêt pour avoir enfin de la chance. C'est alors bien la science qui doit guérir de la superstition : en montrant que la nature est nécessaire, que chaque être humain ou non n'est qu'un des modes de son déploiement, elle décentre l'individu de son plaisir individuel : elle lui fait comprendre qu'il n'y a de joie que dans l'appartenance à ce tout nécessaire, que dans la conviction permanente que je suis fait pour lui et non lui pour moi, et qu'en ce sens, l'ensemble de la réalité ne peut que me convenir. L'*Ethique*, montrée *more geometrico* en allant de la substance naturelle et divine à ses modes, est la science, la science est cette éthique de la convenance nécessaire entre les êtres. Et cela même si la majorité des hommes reste encore dans l'illusion, au point que Spinoza réhabilite la religion en la séparant de la superstition, estimant dans le *Traité théologico-politique* qu'il faut pour les foules un équivalent imaginaire, prophétique, du savoir du monde.

La mission de la science moderne n'en est pas moins lancée : arracher les humains à la superstition, les convertir au savoir, pour qu'ils mènent la vie la plus rationnelle et la plus heureuse possible. Cette mission, c'est celle que se sont données les « Lumières » au XVIII^e siècle : l'ensemble du monde savant devait s'unir avec tous ceux qui savaient quelque chose (voyageurs, artisans...) pour lutter contre l'immoralisme religieux et politique, contre un pouvoir vénal et corrompu, qu'il soit ecclésiastique ou politique. Certes, le fondement de cette mission n'était plus l'idée même du bien : il s'agissait bien plutôt de la physique de Newton. Mais l'idée était que cette physique, reposant sur l'équilibre des forces attractives et répulsives, invitait à retrouver le même équilibre dans la vie de chaque individu et dans l'organisation de la communauté tout entière : être attiré, s'attirer, mais aussi laisser à chaque fois un écart qui laisse vivre chaque être, chaque élément d'un ensemble : voilà quel était le sens moral de la physique, que l'on pouvait retrouver dans l'équilibre des espèces, le fonctionnement du corps, l'harmonie des affects, les règles de la vie commune. L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert fut (parmi d'autres encyclopédies de l'époque) l'aspect très concret de ce projet, l'interprétation scientifique de la nature (la physique pour Diderot, plutôt les mathématiques pour d'Alembert) se mettant entièrement au service de la réalisation morale de l'homme.

C. La science fait progresser l'humanité vers la moralité

Cette moralisation de la science newtonienne semblait possible tant que la physique elle-même semblait constituer un tout inébranlable, une raison du monde. Mais la multiplication des volumes de l'*Encyclopédie* a aussi été l'expérience concrète de l'indéfini du savoir : celui-ci est fondamentalement recherche, surtout et avant tout quand il se présente sous la forme de la science. Comme interprétation de la nature, celle-ci n'a pas de « fin », il n'est pas un moment où elle englobe tous les phénomènes naturels dans une même interprétation ; et cela est encore plus vrai quand elle entend interpréter les conduites humaines...

Dès lors, si la science a une morale, cette morale elle-même ne peut véritablement se constituer comme science : elle reste l'horizon de la recherche. Le problème, c'est alors que si la vérité peut attendre, ce n'est pas le cas de l'action : celle-ci s'impose au gré des événements. Il en découle une urgence morale qui n'est pas en harmonie avec la patience de la science. Cela, Descartes en était déjà conscient et l'a formulé clairement. Il va de soi pour lui, comme il l'écrit dans le livre V du *Discours de la méthode*, que les sciences sont des « connaissances qui sont fort utiles à la vie », que le savant concourt au « bien général de tous les hommes » : « connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent mais principalement aussi pour la conservation de la sa santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ». La préface des *Principes* fait ainsi l'une des « branches principales » qui émanent du tronc de la physique, lui-même ancré dans l'être par les racines de la métaphysique. Dans le livre III du *Discours de la méthode*, une morale « par provision » vient alors suppléer à cette morale scientifique qui n'est pas encore née : l'action ne pouvant être différée, elle doit se contenter d'être raisonnable sans être rationnelle, ce qui lui donne des règles non-scientifiques, voire inconciliables avec la science : il faut suivre la coutume, la religion et les mœurs de son pays, s'en tenir fermement aux décisions une fois prises, même si des faits ultérieurs semblent les fragiliser... Le plus remarquable est alors qu'il n'y aura pas d'autre morale que cette morale provisoire : Descartes s'apercevra que la connaissance de la nature, qu'il pensait achever en peu de temps, est infinie, si bien que l'arbre de la connaissance n'aura jamais qu'un tronc, accompagné de rameaux éparses, sans que puisse se développer cette branche principale que devait être, avec la mécanique et la médecine, la morale scientifique.

Etrangement, il a fallu que le projet d'une morale scientifique soit abandonné pour qu'il puisse se réaliser... Il a fallu en effet une critique de la fusion entre morale et science, qui les dénaturait l'une et l'autre. Et celle-ci est bien venue de la science. C'est ce qu'explique la « loi des trois états » de Comte, qui est une loi dynamique, autrement dit historique et valable quelque soit l'histoire considérée (celle de chaque savoir comme celui de tous, dans toutes les cultures). Les hommes ont d'abord projeté leur propre volonté dans les phénomènes naturels, trouvant alors des esprits partout sans s'expliquer ce qu'ils voulaient, puis un esprit souverain (un Dieu) à la volonté souveraine, et gouvernant toute la nature. Après cet état théologique, gagnant encore en abstraction, l'esprit humain s'est plutôt objectivé dans des principes ou des causes gardant secrètement le pouvoir mystérieux d'une volonté. C'est à ce stade que science et morale pouvait fusionner, au moins à l'horizon, et quitte à ce que cela soit impossible effectivement. Il a fallu que la science progresse encore, et s'éclaircisse la notion de loi, comme simple relation entre des phénomènes n'implique aucun principe et aucune volonté, pour que l'esprit humain devienne « positif ». Dès lors, même le domaine de l'action peut s'expliquer scientifiquement : non plus au sens confus qui soumettrait l'action à sa « cause » volontaire », mais comme ensemble des relations qu'entretiennent toutes les actions comme phénomènes de la société : bref, comme *sociologie*. Comme on le voit dans la deuxième partie du *Discours sur l'esprit positif*, La sociologie est alors à la fois ce qui accomplit la morale, la rend scientifique, tout en se substituant à elle : elle montre à quel point les actions humaines obéissent à des lois, seules garantes de l'harmonie sociale, entre ordre et mouvement, et ne les livrent plus à l'arbitraire d'une cause volontaire. Il n'est alors pas étonnant, qu'en France, dans la lignée du positivisme, aient pu naître des « sciences morales et politiques » disposant toujours de leur propre

académie, et qui sont en fait le premier nom français de ce qui s'est nommé plus tard « sciences humaines et sociales ».

[autre option à la place de Comte : Weber, et la rationalisation progressive de la société, qu'étudie la sociologie].

Il devait en découler une harmonie sociale rationnelle qui ne s'est pas réalisée pour autant. Il s'est bien plutôt avérée que la même science qui devait assurer l'ordre et le mouvement social a permis, par le biais de ses applications techniques, le chaos destructeur de la première guerre mondiale, déclenché par des alliances politiques qui étaient historiques bien plus que rationnelles. Une fois débarrassé de tout scientisme, le positivisme nous a bien alors donné l'essentiel des raisons : l'étude de la relation entre les phénomènes, même quand elle porte sur l'action (même quand elle est sociologique) n'est telle que si elle est franchement dégagée de la question des normes de l'action : que si la science est amoral, peut-être même, quand on la juge de l'extérieur, immorale.

II. La science n'a pas de morale

A. Elle est neutre axiologiquement, donc peut être utilisée d'une manière immorale

Le décrochage de la science vis-à-vis de la morale, entendue comme ensemble des normes gouvernant les actions, nous apparaît rétrospectivement comme constitutif de l'histoire des sciences. Il est bien déjà ce qui fait que la sagesse, telle qu'elle se développe chez les Grecs, est profondément théorique et non pratique, laissant donc libre cours au développement des mathématiques, de la géométrie, de l'harmonie, etc. Il a rendu possible la révolution scientifique moderne : il n'y a à vrai dire plus d'humains dans la physique de Galilée, qui repose sur la projection du plan géométrique sur la nature, ce qui la rend entièrement calculable, donc aussi dépourvue de toute intention, de toute finalité, de tout projet, et donc intraductible en termes d'action. Les lois de Newton nous apparaissent clairement aujourd'hui comme l'intégration de la force de gravité dans la physique galiléenne, et non comme le fondement de l'harmonie sociale, ce qui éloigne de nous tout le projet des Lumières et nous fait même douter de son aspect positif : vouloir rendre la société scientifique, c'était en fait, déjà, la soumettre aux lois physicalistes de l'économie politique, transformant en nécessités ambiguës, car aussi bien normatives, le calcul du profit individuel comme de la richesse nationale, et menant finalement à la confusion entre lois naturelles et lois sociales historiques ; c'était aussi s'autoriser d'une raison universelle irréfutable qui pouvait être imposée par la force aux autres sociétés, et le fut effectivement, d'une manière violente et illimitée (donc par le biais d'une violence illimitée) par la colonisation.

La seule nécessité qui soit encore une norme, c'est donc que le jugement scientifique se distingue du jugement normatif. La science a pour fonction de dire ce qui est, de donner la raison des faits, de formuler la relation entre les phénomènes sous forme de lois insérées d'une manière cohérente dans une théorie. La morale a pour fonction de dire ce qui doit être, donc ce qui n'est pas. La forme de la science est mathématique ou plus généralement logique, et quelle que soit l'extension que l'on donne à cette logique (jusqu'à inclure en elle les méthodes scientifiques des sciences humaines et sociales) il reste que la norme est précisément ce qui résiste à toute traduction formelle ou méthodique : elle s'impose, elle ne se démontre pas. Il faut ici la radicalité d'un Wittgenstein, montrant dans sa *Conférence sur l'éthique* que les valeurs n'appartiennent ni à la structure logique du langage ni au monde, qu'elles sont en dehors

de la relation factuelle, et non normative, entre langage et monde. Le monde, en soi, n'est ni bon ni mauvais, il est simplement. Les conséquences d'une action ne sont à vrai dire jamais évaluables. Il convient donc, en conformité avec la science, d'accepter seulement la nécessité des événements et d'en chercher les lois. Mais cela n'interdit pas (sollicite plutôt) une ouverture mystique sur ce que le monde devrait être, même si cela reste absolument informulable par la science. Autrement dit, si la science est universelle, l'éthique est une affaire de croyance individuelle, de sentiment privé. A la suite de cette conférence, Wittgenstein accordera de plus en plus à cette morale les moyens de se formuler : la norme devient un « jeu de langage », gouverné par le « il faudrait », qui a bien son sens et son déploiement, qui peut bien se communiquer d'une personne à l'autre, mais qui est tout simplement intraductible dans le « jeu de langage » de la démonstration, et encore moins dans celui du calcul. La science est donc amoral et la morale a-scientifique. Voilà une approche qui correspond à la pratique courante, plus lucide que toute la tradition métaphysique dont elle ne peut en même temps se défaire. Car si le physicien ou le biologiste s'interroge sur la moralité de ses découvertes, il sait bien que ses recherches progressent en tant qu'il a totalement mis entre parenthèses toute finalité morale dans l'observation des phénomènes. L'économiste, le sociologue, seront plutôt en lutte constante contre cette finalité, afin de décrire les phénomènes (y compris ceux qui impliquent des valeurs et des jugements) sans juger ou évaluer. Rien n'est plus contraire à la démarche scientifique, rien n'est plus ignorant de ce qu'elle est, que la maxime d'Emmanuel Valls alors ministre de l'intérieur : « expliquer c'est déjà justifier ».

Il est vrai que la science peut s'avérer *indirectement* immorale. D'abord parce que les scientifiques peuvent s'exclure volontairement, au nom de la recherche de la vérité, des préoccupations majeures de leur époque, comme le montre le peu de références à la situation politique dans les revues théoriques de l'année 1938. Hannah Arendt estime ainsi au début de La condition de l'homme moderne que la science s'est réfugiée dans un langage non intuitif qui a soustrait les scientifiques de l'espace public et leur a enlevé leur pouvoir. Dans la même ligne d'idées l'expérimentation scientifique, qui est amoral, devient immorale dans le domaine du vivant ou de l'humain : les dissections à vif sur les animaux, comme les tests de médicaments ou de conduites sociales, ne peuvent longtemps se dissocier du problème de leur valeur vis-à-vis de leurs « objets ». Il faut toujours distinguer expérimentation scientifique et application technique des théories scientifiques ; mais il va de soi que le développement technologique rendu possible par la science à partir du XXe s. implique cette dernière dans une multitude de guerre, de massacres, de manipulations politiques, etc. C'est avec raison que Bachelard, qui portait très haut la fonction du progrès scientifique pour le développement de l'esprit humain, en tant qu'elle lui permettait de se dégager de toute certitude trop évidente et de s'ouvrir à la variété du monde comme à ses changements, n'a pour autant jamais considéré que le progrès scientifique s'accompagnait d'un progrès moral.

La science est responsable de ses expérimentations, beaucoup moins de ses applications technologiques, ce qui fait que le savant doit toujours s'écarter de ses théories pour redevenir un être moral, quitte à ce que cet écart l'invite à renoncer à certaines recherches, comme l'on fait certains spécialistes de biogénétiques partagés entre le désir de voir la science progresser, l'horizon d'une manipulation thérapeutique efficace du génome humain, et le refus radical de toute manipulation eugénique. Einstein fut dans son propre domaine, la physique, un modèle d'humanité. Il est faux qu'il aurait regretté, après l'invention de la bombe atomique, d'avoir donné en énoncé les principes de la relativité les bases théoriques de cette invention : tout simplement parce qu'il ne pouvait prévoir en 1905 cette application technique. En revanche, sa correspondance avec Freud montre qu'il pouvait formuler d'une manière *non-scientifique* ses préoccupations politiques, les deux savants attendant l'un de l'autre une science qui les éclaire

sur la possibilité de maintenir la paix mondiale, et s'avouant qu'il s'agit là d'une question dont ils n'étaient pas les experts ; tout au plus Freud émet-il, mais comme une simple spéculation, l'idée platonicienne d'une « dictature de la raison », ce que ne fait pas Einstein. Ce que regrettera Einstein, c'est la lettre politique qu'il a adressé à Roosevelt en 1939, lui demandant avec d'autres physiciens de lancer un programme nucléaire qui devrait s'achever avant celui prévu par les Allemands. Autrement dit, Einstein a toujours été d'un côté physicien, de l'autre politique, le seul lien étant l'autorité que pouvait lui donner son prestige scientifique.

Il découle que cela que la responsabilité des applications technologiques de la science est tout entière politique, et non scientifique. Mais l'amoralité parfois cruelle des expérimentations nous montre déjà que la question de la moralité de la science n'est pas réglée pour autant. Et de fait, il est bien possible de montrer qu'elle n'est pas immorale seulement d'une manière contingente.

B. La science est immorale

L'exceptionnalité de la science, qui en ferait la seule activité humaine dégagée de toute moralité, est en effet grandement suspecte. Ce dégageant ne peut que se payer, pour parler en termes économiques, car il fait de la science une activité presque inhumaine. On pourrait alors concevoir le scientifique comme un misologue d'un type spécial, qui dans sa manière de poursuivre sa rationalité, aurait renoncé au raisonnable.

C'est bien ce qu'illustre le mythe du « savant fou », dont il est bien difficile de savoir s'il la science l'a rendu fou ou si c'est la folie qui l'a mené à la science. La folie est alors cette confusion même : entre la connaissance et la création de la vie (Dr Frankenstein), la nécessité des lois et le pouvoir de sauver l'humanité (Dr Folamour)... Cette figure devient plus nette, et plus pertinente, quand le savant a trouvé dans la science le moyen de s'échapper d'une humanité immorale, qu'il ne supporte plus et préfère remplacer par des concepts : c'est ainsi que le capitaine Nemo de Jules Verne s'isole radicalement, en cela assez proche de celui que fut Newton, enfant séparé de sa mère, en désamour constant, jusqu'à la misanthropie la plus complète. Plus pertinente encore est la figure de celui que la science a radicalement déprimé justement parce qu'elle n'a aucune valeur morale : c'est ainsi que le *Faust* de Goethe, au début de la pièce du même nom, se révèle à lui-même que la science est vaine, qu'elle est un savoir mort, un ensemble de livres et de squelettes semblables à ceux qui l'environnent dans son bureau. Il faut avoir ainsi vidé sa vie de toute moralité pour faire le choix de l'immoralité, et c'est ainsi que Faust, croyant choisir la vie, livre son âme au diable de façon à réaliser tous ses plaisirs – ce qui, il s'en apercevra, n'est pas la voie du bonheur, ni même de l'absence de malheurs.

Il en découle que la rationalité scientifique se meut par renversement en des formes spécifiques d'irrationalités immorales, qui ne sont pas pour autant de l'ordre de la folie. La première d'entre elles est le dogmatisme, qui fait que le scientifique peut avoir tendance à juger toute conduite qu'il ne peut passer à l'aune de sa spécialité (donc finalement toute conduite) comme dépourvue de sens, si bien que pour lui c'est le monde qui est amoral ou immoral. Aussi bien, les scientifiques peuvent vouloir imposer cette amoralité. C'est bien finalement, ce qui a mené du positivisme au scientisme, c'est-à-dire à l'idée que la science devait simplement se substituer à la morale. Il est vrai que déjà Comte voulait faire de la science une « religion » : mais c'était au sens où cette religion, avec ses églises et ses cultes, différait de la science, lui rajoutant le supplément affectif et communautaire dont elle manquait. Il n'en va pas de même

si la science ne manque plus de rien, si elle se substitue à l'affect. Et de fait, dans le dernier mouvement de colonisation européenne, la science est devenue l'alliée objective des missions religieuses en poursuivant un but, l'asservissement « éducatif », avec des moyens très différents, ou des buts incompatibles avec toute religion (la découverte de la diversité du monde, la « rationalisation » des sociétés contre la croyance). Dans son ouvrage *Contre la Peur*, Dominique Lecourt montre que le scientisme perdure sous la forme du technologisme, qui voit dans l'invention technique la solution à tous les problèmes sociaux, et même aux problèmes écologiques que la technique a elle-même créés. Scientisme et technologisme peuvent alors donner lieu à une politique dépourvue de sens moral, c'est-à-dire centrée sur le pouvoir et la répression. A l'époque soviétique de Lyssenko (lequel s'inspirait bien plus de Engels que de Marx) ce scientisme a même pu se retourner contre les scientifiques et mené à la persécution des chercheurs soviétiques, accusés de mener une « science bourgeoise », opposée à « science prolétarienne ».

Le mouvement inverse est également possible : que la politique se donne une apparence de science renforçant son pouvoir. Mais dans ce cas, c'est une fausse science qui entre en œuvre. Il a fallu que le darwinisme soit dénaturé (dès la préface de l'édition anglaise de *L'Origine des espèces*) pour légitimer une extension de la lutte entre les espèces à la lutte entre individus au sein de la société. De même, le nazisme n'a utilisé la science qu'en la déformant : sa « théorie » des races à vrai dire profondément mythique et non scientifique, et a surtout provoqué le départ massif des scientifiques allemands (avant tout juifs ; mais aussi tous ceux qui étaient trop scientifiques pour le nazisme) vers des pays libres. Il faut ici aussi combattre le mythe d'une science qui aurait progressé par le biais des expérimentations nazies sur la population des camps : entièrement inscrite dans un système de torture et d'extermination, ces « recherches » n'ont de fait rien apporté.

C'est bien finalement le dogmatisme scientifique sous toutes ses formes qu'il s'agit de combattre. Incapable de fournir une morale, celui-ci se substitue à elle, la détruit, et nuit en retour à la science elle-même. C'est ainsi que Feyerabend dénonce la « tyrannie de la vérité » qui pousse Galilée à avoir raison sur tout, quitte à décrire faussement ce qu'il pouvait voir de la lune par le biais de son télescope. En ce sens Galilée préfigure l'individu moderne, qui n'a pour vérité que son appétit de domination, non compatible avec une authentique démarche scientifique, qui demande bien plutôt à être ouvert sur tout, à faire de tout savoir non-scientifique une occasion de théorisation. C'est ce même individu, explique Feyerabend, qui sombre dans l'anomie et la dépression, et pense trouver encore chez un scientifique, en l'occurrence un psychologue, le remède à ses maux, à l'absence de normativité de son existence.

[autre possibilité pour cette sous-partie : l'immoralité de l'économie dénoncée par Marx, et cela alors même que l'économie est née des préoccupations morales d'Adam Smith : le « bien » devient « richesse nationale », et doit ainsi devenir commun ; ce qui conduit surtout selon Marx à justifier moralement la non-répartition des richesses ; ou Pascal, la science n'est telle que dépassée par la religion, qui seule donne le sens de l'existence ; et l'Ecclésiaste : « science sans conscience n'est que ruine de l'âme »]

C. La science doit donc être soumise à une morale qu'elle n'a pas en elle-même, ou à cette effectuation de la morale qu'est la politique

A ce stade séparer science et morale s'avère franchement insuffisant : si la science n'a pas de morale propre, elle doit bien, pour ne pas passer de l'amoralité à l'immoralité, être soumise à une moralité externe. Elle le doit, et cela se démontre.

Cette démonstration n'est possible qu'à condition de distinguer deux types de lois : la loi scientifique, qui n'est pas morale, qui est universelle, qui est autonome, *doit* cependant trouver *sa* loi dans une morale qui est plus que nécessaire, qui est *catégorique*. La tâche que nous nous donnons alors, c'est celle de la critique, au sens kantien. La *Critique de la raison pure* montre ainsi que la science, comme connaissance de la nature, n'a d'autonomie qu'au sens où elle seule organise des phénomènes qu'elle ne choisit pas : le matériau sensible est ainsi soumis, non seulement aux formes *a priori* de l'intuition sensible, le temps et l'espace, mais aux concepts de l'entendement qui construisent purement les concepts des mathématiques et de la géométrie dans le temps et l'espace, qui élaborent une physique presque pure en ne présupposant que l'impénétrabilité de la matière sensible, et qui après s'être ainsi appliqués à l'expérience possible, s'appliquent à l'expérience réelle, donnant naissance à toutes les sciences empiriques nécessitant le recours à tout le matériau de la sensibilité. Mais (et cela est dit dès le « canon de la raison pure » de cette première *Critique*, avant d'être déployé dans la *Critique de la raison pratique*), ces connaissances particulières de la nature, ou de l'expérience (possible et réelle) ne disent encore rien de l'universel inconditionné qu'exige, au-delà de l'entendement, cette autre faculté qu'est la raison. Dans le domaine théorique, la raison échoue : elle ne fait que spéculer sur les concepts de l'entendement, et sa manière de rendre inconditionnée la connaissance scientifique en la soumettant à trois principes idéaux (le moi, le monde et dieu) mène à la confusion du moi empirique et du moi transcendant (paralogisme de la psychologie pure), aux antinomies de la cosmologie et à l'impossibilité de lier le but de la raison, dieu, à la réalité, bref, de prouver l'existence de dieu. Il en découle que la fonction de la raison est ailleurs ; dans la formulation même de l'Universel, comme simple forme de la loi, ou comme exigence que tout prenne forme de la loi : exigence qui mène au champ de la pratique, qui *est* pratique. Ainsi, tous les principes particuliers de mes actions doivent pouvoir être érigés en loi universelle. Il serait contradictoire d'instituer le vol, le mensonge, le meurtre, au rang de principe. Et surtout – c'est le plus important ici- la loi morale en moi exige que je la respecte, et que je respecte par là même tous les êtres moraux : c'est ce respect des personnes, de leur autonomie, de leur liberté, de leur intégrité y compris corporelle, qui vient alors limiter la connaissance de la nature, qui vient soumettre la science aux exigences éthiques et politiques de la vie en commun : les personnes ne peuvent être prises seulement comme moyens, mais aussi pour fins, si bien qu'elles ne peuvent devenir des moyens de la recherche scientifique. C'est bien ce qui apparaissait déjà dans le fameux serment d'Hippocrate obligeant le médecin à se conformer au bien, lequel a été reformulé en termes kantien, c'est-à-dire en termes de respect pour les malades. C'est aussi ce qui a pu donner naissance aux comités d'éthique, ces instances consultatives qui préparent les lois limitant les recherches en particulier dans le domaine de la génétique.

Il n'est cependant pas sûr que cela soit encore suffisant : ce respect moral régissant les actions et la science présentes ne permet pas de contrôler la vaste emprise que la science a sur la nature, et encore moins celle de son application technologique ; elle ne donne pas de limites à cette maîtrise de la nature dont parlait Descartes et qui, en détruisant l'environnement, met en danger les vivants et l'humanité elle-même. Il faut pour cela un impératif moral catégorique et projectif, celui formulé par Jonas dans *Le Principe responsabilité* : « agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ». Il s'agit bien là de la condition minimale pour qu'il soit possible de parler du respect des générations futures. On ne peut cependant compter politiquement sur la moralité des hommes (pas plus pour Jonas que pour Kant). C'est pourquoi la conscience morale, et même les comités d'éthique ou les opérations politiques pour garantir l'intégrité du corps humain et la sauvegarde de la nature doit s'accompagner d'une heuristique de la peur, laquelle marque la conformité entre science et morale : c'est bien scientifiquement que la probabilité de

destructions techno-scientifiques apparaissent, et il s'agit alors de dégager la valeur affective de cette probabilité pour la soumettre à une morale qui est fondamentalement affirmation de la valeur de l'être, ou qui est un oui à la vie adressé du présent à l'avenir.

Nous avons donc au cours de cette partie montré que la science n'a pas de morale, qu'il était même dangereux de concevoir qu'elle en eût une ; mais cela nous a mené à l'idée qu'elle avait une morale – à l'extérieur d'elle-même, à laquelle elle devait se soumettre. Le problème alors, net dès que l'on formule un impératif catégorique, c'est que personne ne s'y soumet : effectivement, politiquement, les humains restent immoraux. Nous constatons ainsi assez que ni les démonstrations des sciences environnementales, ni les messages pourtant clairs et vifs des générations futures en tant qu'elles existent déjà (des enfants, des « jeunes »), ne parviennent à infléchir la destruction de la nature par la technoscience, ou la soumission des faibles intentions écologiques des Etats aux impératifs économiques et stratégiques. Sans qu'aucune science morale ou qu'aucune morale scientifique puissent nous sauver en s'imposant à nous, il reste à se demander quel sens moral peut encore émerger de la science elle-même, et quel aspect scientifique doit prendre aujourd'hui toute morale, sans se réduire à cet aspect.

III. La science a *sa* morale et la morale a *sa* science

La composition diverse des comités d'éthique peut ici nous servir de premier indice : ceux-ci réunissent en effet des spécialistes de différentes sciences (biogénéticiens, climatologues...), des médecins, des juristes, des philosophes. L'éthique scientifique s'élabore ainsi au gré des découvertes, et en fonction de cette pluralité de perspectives. Il n'en découle aucun relativisme, mais bien plutôt une lecture plurivoque de la complexité de la relation entre science et vie, science et existence humaine.

A. La science a *sa* morale, qui est la critique indirecte de « la » morale

Voyons d'abord que la science, sans être une morale, sans même être l'introduction à une morale générale, a bien *sa* morale spécifique, qui ne peut être appliquée dans d'autres domaines, qui ne peut être généralisée, qui reste intraductible, et qui cependant entre comme élément dans la constitution d'une éthique collective.

La science implique en effet une ascèse spécifique : non au sens commun de l'ascèse, qui supposerait une renonciation à la vie, une conversion radicale vers un bien inaccessible, ou l'obéissance à une loi catégorique radicalement contraire aux exigences de la nature et donc du corps, mais au sens, antique, de l'exercice sur soi menant à l'élaboration de soi-même. Pour le dire dans les termes foucaldiens de *L'Herméneutique du sujet*, l'accès à la vérité n'est pas l'ouverture à un domaine abstrait et indépendant de la vie humaine, mais une relation du sujet à la vérité qui le constitue comme sujet. C'est ainsi que Foucault, dans *L'Histoire de la sexualité*, différencie une éthique subjectivante à des codes moraux qui semblent très différents de l'accès à la vérité, et qui cependant sont le moment le moins conscient de l'éthique : car finalement, le premier de ses codes est d'avouer ses fautes, c'est-à-dire d'exprimer de soi-même « sa » vérité, comme si elle existait comme telle et sous la forme de sa faute. Dans cette perspective, la science est plus éthique que la moralité elle-même : elle fait tendre le sujet vers une *autre* vérité, sans présupposer son inaccessibilité, sans lui donner la valeur négative d'une faute engendrant la culpabilité, et en lui donnant la valeur positive d'un universel dégageant les préoccupations individuelles et les petites jouissances de chacun. Le savant se forme ainsi, non directement au respect, mais à cette altérité de l'universel qui a ainsi toujours pour horizon la vie commune.

Sans que la science puisse donner les règles de cette communauté, elle est bien, à sa manière, cette exigence du commun.

Cela nous amène à réviser le cas Einstein, comme nous invite à le faire Michel Paty dans son *Einstein philosophe*. Nous disions qu'il était d'un côté savant, de l'autre homme. Mais sa manière d'aborder la science permet bien de dégager une moralité *de* la science : énonçant que « la recherche de la vérité vaut mieux que sa possession », Einstein dégage une valeur inhérente au vrai, qui a aussi un sens général : il y a mieux que la possession, et ce mieux, justement, c'est la recherche, comme exigence de combler un manque qui ne peut être comblé (la vérité n'étant bien *que* cela). Ainsi si « pour le scientifique il y a seulement l'être, mais ni désir, ni valeur, ni bien, ni mal, ni but », cette orientation stricte vers une vérité amoralisée est en même temps une « retenue puritaine » qui tout en tenant le scientifique « à distance de la pratique » le tient tout aussi bien à distance de toute soumission aveugle à n'importe quelle valeur ou n'importe quel but. Ainsi l'effort individuel et surtout collectif de la science sert non de règle, mais d'exemple ou même de modèle pour le reste de l'humanité, il est garant d'une exigence spirituelle qui l'écarte de ses obsessions matérielles. La « conscience scientifique » d'un peuple devient un élément de son « esprit philosophique », même si cet esprit n'a en lui-même rien de proprement scientifique (comme tout esprit du reste). La science ne contient pas de morale, mais elle invite l'éthique à se rationaliser au contact de la pensée logique et des connaissances empiriques. La physique einsteinienne ayant détruit la validité absolue des principes newtoniens, elle invite également à garder une modestie salvatrice dans le domaine des principes moraux : ceux ne sont également que ce qui résiste à l'expérience. Et dans cette perspective, l'éthique n'est bien que la recherche de toutes les maximes qui rendent la vie humaine possible et tolérable.

La modestie n'est jamais facile, elle est toujours proche de la blessure narcissique. Il n'est donc pas étonnant que le texte que Freud, dans son *Introduction à la psychanalyse*, consacre aux démentis que la science « a infligé à l'égoïsme naïf de l'humanité », soit devenu assez communément une liste non de démentis, mais d'« humiliations ». Mais ce n'est que d'une manière symptomatique que la science humilie, car de fait, elle ne fait bien que démentir. C'est ainsi que l'astronomie copernicienne a montré que la Terre n'était pas au centre de l'Univers (plus précisément : que les calculs étaient bien plus simples, et le système astronomique bien plus rationnel, si on ne la prenait pas pour centre), mais n'était aussi bien qu'une « parcelle insignifiante » du cosmos. C'est ainsi (second démenti) que la biologie darwinienne (en se consacrant à l'homme bien moins qu'on le croit, bien moins que Freud lui-même le croit) a montré que l'homme était inclus dans le règne animal. La psychanalyse se charge ainsi du troisième démenti (indissociable d'un narcissisme assumé de Freud...) en montrant que le moi n'était pas maître dans sa propre maison, et que le vrai règne revenait à l'inconscient. D'où, écrit Freud, « la levée générale de boucliers contre notre science, l'oubli de toutes les règles de politesse académique, le déchaînement d'une opposition qui secoue toutes les entraves d'une logique impartiale ». Car c'est justement où la science, sans le vouloir, blesse le moi collectif et sa « morale » que se déchaîne la structure en grande partie inconsciente du narcissisme, qui protège ce moi en le détruisant, et que sont alors possibles les attaques les plus agressives et les plus immorales, se réclamant aussi de la science, et agissant contre elle.

Mais il n'empêche que la science, qui n'est qu'indirectement concernée par la lutte contre la morale, continue d'autant plus à mettre en doute les « fixations » de la morale, ses obsessions, à commencer par son obsession de se conserver telle qu'elle, de garder ses « codes ». Ainsi la biologie, qui est souvent la première cible quand il s'agit de montrer l'immoralité des expérimentations et des applications possibles en science, joue un rôle éthique

considérable en montrant que ce que la morale conservatrice considère comme « naturel », et donc définitivement fondé, n'a à vrai dire rien de naturel. On pouvait se douter sans faire appel à la science que le statut de père est toujours incertain. Il fallait la science et son application thérapeutique dans le domaine de la fertilité pour que le statut de mère, et donc aussi d'enfant, s'écarte du modèle patriarcal de la famille bisexuée unie par les liens du sang. L'anthropologie et la sociologie ont permis de distinguer le genre du sexe et de montrer la diversité des structures familiales possibles et réelles. Il en a résulté des bouleversements internes à la science (celui de la psychanalyse par exemple) mais aussi externe, les plus considérables s'avérant ceux dans le domaine du droit : les études sur l'embryon ont permis de modifier le statut de la « personne », et ont rendu possible l'avortement et son utilisation thérapeutique, le concept juridique de famille s'est aussi profondément modifié. La sociologie désarmorce en permanence la naturalisation des classes, de la race comme du genre. Enfin, l'épistémologie des sciences de la vie a suffisamment montré, en particulier à travers Canguilhem, que l'idée même de normalité, qui avait longtemps guidé les recherches scientifiques, n'étaient qu'un obstacle épistémologique. Dans *Le Normal et le pathologique* Canguilhem accuse cette normalité de naturaliser des majorités statistiques en rejetant les singularités dans la pathologie. La maladie doit alors bien plutôt se définir comme une restriction des possibilités vitales que par un écart vis-à-vis des normes sociales ; Il en découle que la santé est une capacité à créer de nouvelles normes vitales, dépassant la normalité ; et que la société ne peut elle-même évoluer que si se créent de la même manière de nouvelles normes sociales.

Il est bien sûr toujours possible d'être « pour » ou « contre » ce que la science autorise dans tous les sens du terme (moralement et techniquement). Mais il n'est plus possible rationnellement d'être « contre » au nom de la nature ou de la normalité : à vrai dire, personne n'a de comportement plus subversif, anormal, révolutionnaire qu'un... électron. Il en découle que le recours aux doctrines religieuses doit être assumé comme tel, en termes de foi, et que le dialogue entre la recherche et l'éthique scientifique apparaît lui aussi pour ce qu'il est : l'énonciation pragmatique de valeurs au fil des découvertes effectives.

B. La science participe donc à l'élaboration d'une éthique commune

Dit positivement, cela veut dire que la science, sans donner directement à l'éthique l'intégralité de son contenu, participe à son élaboration ; que sans lui donner de méthode, elle lui indique la meilleure méthode, qui n'est rien d'autre que la recherche, l'élaboration progressive – et donc la souplesse méthodique. Elle incite à éviter toute rigidification des valeurs, comme le signale Edgar Morin dans le sixième livre de sa *Méthode*, justement consacrée à l'éthique. Elle invite à concevoir celle-ci comme un art stratégique, où les décisions se prennent non en fonction de critères préétablis mais dans la nécessité de trouver une voie dans l'incertitude et la complexité.

Alors que la science a longtemps apporté avec elle, mais aussi exporté dans tous les domaines dont celui de l'action, l'idée de nécessité, celle du XXème siècle (que l'on pense à la physique quantique, également aux belles bandes dessinées qu'elle a pu inspirer...) a bien plutôt insisté sur l'imprévisibilité, jusqu'à en faire un principe oxymorique : le « principe d'incertitude ». Alors que la science a longtemps simplifié le réel, elle est maintenant ce qui le complexifie sans pouvoir en rendre compte d'une manière systématique, et c'est bien ce qui doit inviter chacun à trouver du sens dans un univers complexe. Alors que la loi scientifique lie des phénomènes, l'éthique repose à un autre niveau la question de ce qui lie et nous lie, et c'est ainsi que l'éthique doit être selon le même Edgar Morin celle de la reliance.

Pour reprendre nos exemples antérieurs, il y a bien aujourd'hui une incertitude sur ce qu'*est* un père, une mère, un enfant, donc une relance de la question concernant ce que cela *veut dire*. La science ne le dit pas, le droit non plus, et le droit rajoute encore de la complexité là où l'on souhaiterait un éclaircissement : le droit des femmes à décider de leur corps, les droits du fœtus à vivre, le droit de l'Etat à assurer la démographie de la nation, entrent en incompatibilité, mais l'incompatibilité n'est autre que l'exigence de trouver du sens et du lien. L'éthique de la reliance est aussi une éthique du compromis.

Il faut alors abandonner la pensée commune que la science donne des réponses aux questions que l'on se pose en dehors d'elle ; elle est bien plutôt ce qui pose des questions en attente de réponses morales qui se trouvent en dehors d'elle. Alors qu'on la voudrait guidée par la morale, elle est bien plutôt le guide incertain d'une morale qui a pour fonction de donner du sens aux actions humaines, mais ne peut que limiter la science sans l'orienter. Ainsi est préservé et réaffirmé le texte de la Déclaration Universelle des droits de l'homme : « les connaissances scientifiques ne doivent être utilisées que pour servir la dignité, l'intégrité et le devenir de l'homme ». A la phrase de Clémenceau, « la guerre est une affaire trop sérieuse pour être laissée entre les mains des militaires », Edgar Morin rajoute donc que « la science est une affaire trop sérieuse pour être laissée entre les mains des scientifiques » ; mais les scientifiques ont partie prenante, avec d'autres, à l'élaboration d'une « démocratie cognitive » qui refait du lien dans la dispersion du savoir et des expertises, comme les comités d'éthique, qui ne sont pas des jurys populaires mais se situent *entre* l'éthique commune et la science, donc véritablement *dans* l'éthique.

C. La morale a donc aussi sa science

Il en découle que la morale a aussi sa science : non plus au sens où elle pourrait être scientifique (nous avons suffisamment montré que c'était impossible et dangereux) et pas seulement au sens, déjà abordé au début de cette partie, où l'éthique commune est elle-même bousculée par la science, a dû renoncer à son narcissisme, doit s'aveugler pour ne pas renoncer ses critères de naturalité et de normalité, et s'avère donc inévitablement imprégnée de savoir scientifique. Mais au sens où la science peut prendre comme objet la moralité, la faisant ainsi passer de la norme au fait, et l'éclairant par là même, y compris dans ses fondements.

C'est bien ce qui sous-tend les démentis au narcissisme de l'humanité : que ce narcissisme s'explique, que la centralité ou la supériorité de l'homme a pour source à la fois un amour de soi primaire et une idéalisation du modèle parental (qui dans la collectivité prend la figure de Dieu le Père) aboutissant à l'idéal du moi, à la fois chéri et inaccessible. Or l'idéal du moi, c'est l'horizon positif (ce que je dois être) du surmoi, c'est-à-dire de l'intériorisation des interdits parentaux et sociaux (me disant ce que je ne dois pas être). Ce qu'interdit la morale est donc ce qui devrait en même temps me permettre de m'accomplir, même si respecter ces interdits ne fait qu'augmenter la cruauté du surmoi et ne me rapproche pas de cet idéal à la fois narcissique et supra-moral. Ce que propose Freud dans sa seconde topique, ce qu'il développe dans cette spéculation sur la morale collective qu'est *Malaise dans la civilisation*, est donc bien une genèse scientifique de la morale aboutissant à l'éclaircissement de sa structure et de ses instances. La réussite de cette approche, c'est qu'elle permet aussi de dégager des invariants moraux : l'interdiction de tuer découle du meurtre (collectif ou fantasmatique) du père, et le sentiment de culpabilité de ce désir refoulé, si bien la morale, indissociablement individuelle et

collective, est n'autre qu'une manière non-scientifique de parler du refoulement (indispensable pour accéder à l'humanité) et de la névrose (inéluçtable). Mais si à la fin de *l'Avenir d'une illusion*, Freud pense encore que la science est en mesure de présenter le monde tel qu'il est de façon à guérir l'humanité de sa névrose, la fin de *Malaise dans la civilisation* juge bien plutôt celle-ci indispensable au maintien de la société.

En ce sens, la psychanalyse rejoint les acquis de la sociologie : la morale n'a pas de fondement mais bien une fonction, celle de maintenir le lien social. Et ce lien peut se présenter dans certaines civilisations comme une force magique (le *mana*), cette puissance spirituelle, tout en gardant ce fond magique dans les religions, s'explique aussi bien en normes collectives. Le mystère de la religion se résume alors à celui de l'autorité, à laquelle on obéit seulement parce qu'elle est l'autorité, que celle-ci soit personnalisée par la religion ou ne soit que celle des normes. Ce que dévoile la sociologie, c'est alors simplement que l'aspect contraignant des normes s'explique par les contraintes de la vie sociale, laquelle peut être organisée différemment d'une société à l'autre, d'un moment de l'histoire à l'autre. Il n'en découle pas que la sociologie est elle-même morale : pour elle, les déviances (à l'extrême, les crimes) restent des phénomènes sociaux normaux, explicables par le fait que la prégnance des règles sur les consciences est relative ; ils sont susceptibles de renforcer ces règles par réaction comme de les faire changer.

[autre possibilité : Nietzsche, *Le gai savoir*, moralisation catastrophique de la science / science généalogique de la morale, qui libère la science de la morale]

Mais expliquer la morale, n'est-ce pas lui enlever tout fondement ? A l'inverse de la formule d'Emmanuel Valls, il faudrait dire qu'expliquer, c'est déjà ne plus justifier... Il s'avère alors finalement que la rationalisation de la morale commune par la science n'est pas qu'un fait louable, qu'elle est absolument indispensable, de façon à ce que la science participe à la justification des valeurs. La sociologie d'Edgar Morin impliquait bien ainsi un passage de la fonction sociale de la morale à une éthique rationalisée par le principe d'incertitude et l'exigence de trouver du lien dans un monde complexe. Mais on peut aller plus loin, et c'est bien ce que fait Karl Otto Apel dans *L'éthique à l'âge de la science*. Soulignant qu'on ne dispose d'aucune « superscience » alliant la théorie à la pratique, que ni la science ni l'éthique ne disposent de principes s'étayant les uns les autres comme le vrai et le bien, Apel en déduit que ce qui vaut pour la science vaut pour la morale : la première ne peut se passer d'une validation intersubjective de ses résultats ; la seconde doit donc aussi reposer sur cette validation collective. Mais plus profondément, l'accord collectif dans le domaine de la science serait impossible s'il ne reposait pas sur un accord extra-scientifique : il faut que déjà les humains fassent usage du même langage, et constituent ensemble un sens commun, pour que cette volonté d'aspirer à un accord puisse exister entre savants. L'élaboration des valeurs, donc le jeu de langage propre à l'élaboration des normes, rend donc possible l'élaboration de la vérité : de lui vient l'exigence qu' « il faut un accord ». C'est ainsi que les scientifiques s'accordent sur la neutralité axiologique de leur discours pour former une communauté qui se comprend, reposant sur l'égalité de droit entre les partenaires de la discussion, la « reconnaissance réciproque des personnes en tant que sujets de l'argumentation logique » ; même la nécessité de recourir à l'argumentation neutre appartient à l'éthique de la science. Ainsi, même cette neutralité, même l'amoralité, a un fondement moral.

La réciproque, c'est que les vérités sur lesquels les scientifiques se sont accordés devraient toujours entrer en jeu dans le domaine de la morale et de la politique : c'est bien pour cela qu'on ne devrait plus pouvoir se permettre de naturaliser d'anciennes normes, en supposant

des lois naturelles que la science ne reconnaît plus. Pour les mêmes raisons, un sujet libre aujourd'hui est celui qui s'est constitué en contact étroit avec le débat scientifique, qui ne s'enfuit pas ou ne sort pas son révolver au seul nom de « théorie ».

Il est aussi logique qu'entre ces deux pôles de l'activité humaine que sont la neutralité et l'engagement pratique, se situent finalement toutes les sciences et toutes les pratiques effectives : l'exigence de neutralité est bien souvent ce qui étouffe toute discussion et tout accord. Or s'il est bien une exigence morale, c'est de viser l'accord, en tenant compte des valeurs de vérité et d'engagement qui entrent en jeu dans tout conflit d'idées. Le plus immoral est de s'attribuer la neutralité tout en visant le conflit ; le plus moral est de viser au-delà du conflit l'élaboration scientifique, éthique, aussi bien que sociale, juridique, politique, du sens.

Conclusion

On ne peut plus se contenter de distinguer science et morale – même pour soumettre la première à la seconde. L'éthique commune et individuelle des savants comme de tous ceux qui vivent dans la société actuelle est la capacité à se sentir responsable et à diriger sa vie selon une exigence d'accord, qui oscille inévitablement entre neutralité et engagement, et qui doit tenir compte de l'état actuel des normes comme du savoir, y compris scientifique, afin de pouvoir les remettre en jeu. C'est cette exigence que nous partageons, et c'est aussi d'elle que nous sommes responsables en l'étant de nous et des autres.