

Constructivisme et justification éthique

Gérard Fourez

Volume 20, Number 1, 1994

Constructivisme et éducation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/031705ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/031705ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Revue des sciences de l'éducation

ISSN

0318-479X (print)

1705-0065 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fourez, G. (1994). Constructivisme et justification éthique. *Revue des sciences de l'éducation*, 20(1), 157–174. <https://doi.org/10.7202/031705ar>

Article abstract

Radical constructivism is argued to differ from many other interpretations of constructivism in North America due to its emphasis on the epistemological impact of student inventions. It recognizes that students' views are not simply inadequate or incomplete adult views, and it allows for the reconceptualization of the mathematical content of the expert in light of student invention. Two examples of student work are examined for their epistemological content. One example is drawn from a fourth grade class learning about least common denominators. The other is from a teaching experiment with a college freshman about exponential functions. A distinction between "voice" and "perspective" is introduced to differentiate between the epistemological content attributed to the student (voice) and its impact on the knowledge of the expert (perspective).

Constructivisme et justification éthique

Gérard Fourez
Professeur

Université de Namur

Résumé – Cet article montre comment la réflexion sur l'éthique a vécu une évolution parallèle à celle sur les pratiques scientifiques, au point qu'on peut parler de paradigmes éthiques à l'instar des paradigmes scientifiques. Il indiquera ensuite comment deux auteurs ont appliqué à la justification morale une méthode proche de celle qui, ces dernières années, a permis de porter sur les sciences un regard constructiviste. La perspective qu'ils développent éclaire sous un nouvel angle la construction des sciences et donne des cadres conceptuels pour un enseignement plus constructiviste de la morale.

D'une épistémologie constructiviste à une morale construite

Il y a quelques dizaines d'années, la plupart des scientifiques estimaient que les résultats scientifiques étaient l'aboutissement d'une logique rationnelle et inélectable, à la recherche de «la» vérité scientifique. Aujourd'hui, après quelques décennies du mouvement constructiviste en philosophie et en sociologie des sciences, on y constate un certain consensus favorable à une autre optique: les théories scientifiques n'y sont plus envisagées comme le reflet ni de la réalité en elle-même ni d'une idée théorique en soi qui présiderait à l'organisation du monde¹. On voit de plus en plus les sciences comme une production humaine, historique et finalisée. Cette vision met en évidence le caractère créatif de la construction des sciences considérées alors comme des représentations inventées par la créativité des humains, pour pouvoir se situer, communiquer et agir dans le monde, dans la société et dans l'histoire. À travers cette évolution, les sciences se démystifient et se sécularisent, sans pourtant sombrer dans un relativisme désenchanté. Elles gardent leur aspect enchanteur (mais non enchanté), culturel et esthétique, puisque les humains trouvent en elles une des plus grandes réalisations où leur esprit s'épanouit et se reconnaît². Ainsi on sépare de moins en moins le développement scientifique du reste de l'histoire de l'humanité. Les sciences non seulement ont une histoire; il faut les replacer dans l'histoire.

La morale a vécu une évolution parallèle. On a longtemps cru que les «lois morales», comme «les lois du monde matériel», étaient promulguées par Dieu, directement ou par le biais de la médiation de la nature. Puis, la sécularisation aidant, la loi morale a été considérée comme une entité autonome, imposée, sans invoquer pour cela ni sujet ni nature. Même parmi des sous-cultures fortement marquées par la libre pensée, il subsiste une vision selon laquelle la «Loi», voire le «devoir», sont donnés comme des impératifs catégoriques structurant l'activité humaine. La psychanalyse a d'ailleurs consacré, c'est-à-dire aussi «sacralisé», ce terme de Loi³. Et, dans la pratique quotidienne, la morale se pense encore généralement sous le signe de la nécessité. Que ce soit au moment de choisir une maison de repos pour un parent âgé ou avant de décider d'une profession, la question classique reste toujours: «Que faut-il faire?» Et s'il s'agit de s'interroger sur les limites de l'action, comme c'est le cas face à l'expérimentation humaine: «Que peut-on faire?» Même si la plupart ne se pensent plus dans le cadre d'une morale hétéronome⁴, les gens continuent à penser comme si les réponses à leurs interrogations éthiques étaient inscrites et pouvaient être trouvées quelque part dans le ciel des idées.

Il est possible de faire un parallèle entre les sciences vues dans une perspective non constructiviste et la manière classique de réfléchir à la morale: dans les deux cas, on présuppose que les réponses ont une existence indépendante de notre manière humaine d'y réfléchir.

Dans le domaine scientifique, les perspectives constructivistes ont permis de penser d'une façon nouvelle les logiques de l'invention scientifique. Des historiens et des sociologues des sciences ont considéré les controverses scientifiques en examinant les stratégies de justification des acteurs, indépendamment de leur relation à une soi-disant vérité scientifique qui aurait été démontrée⁵. Ils appliquent le principe de symétrie qui traite de façon équivalente le point de vue de ceux à qui la communauté scientifique donne raison et celui de ceux à qui elle donne (finalement... ou momentanément) tort. Dans cette perspective, la scientificité d'un argument ne provient pas de ce qu'il serait, dans l'absolu, plus logique ou plus fondé qu'un autre. C'est au contraire l'objet même de la discussion scientifique de débattre, dans une société ouverte, les assertions de chacun, et ce, selon des critères sans cesse remis en cause dans l'histoire.

Dans la perspective constructiviste, la rationalité des débats scientifiques est basée sur une sorte de contrat, normalement implicite, bien qu'il soit suffisamment clair dans le contexte des colloques scientifiques ou des pratiques universitaires. Par ce contrat, les scientifiques se mettent d'accord sur des présupposés, ainsi que sur des principes et des pratiques de recherche. Cet ensemble est généralement appelé un «paradigme» ou une «matrice disciplinaire». Sa fonction est de construire un accord pour savoir, dans une discussion scientifique, ce qui sera considéré comme pertinent et ce qui, au contraire, sera vu comme négligeable. Ainsi,

l'observation scientifique ne se clôture qu'à la condition de négliger toute une série d'éléments dont la considération conduirait à des observations qui s'éterniseraient. La notion de paradigme renvoie à ces accords, entre les praticiens d'une même discipline, qui leur permettent de faire des protocoles d'observation similaires, de s'entendre sur ce qu'ils font et de définir un domaine particulier d'objectivité. Autrement dit, ce sont les paradigmes scientifiques qui permettent que les débats scientifiques se déroulent selon des rationalités socialement instituées⁶.

Cette approche, féconde dans l'étude de la construction des sciences, peut être transposée dans l'étude de la morale. À commencer par la notion de paradigme.

Du débat éthique aux paradigmes éthiques

Si les pratiques scientifiques incluent le débat scientifique, on pourrait dire que l'éthique rationnelle a son origine dans le débat éthique. Ce débat, nous le pratiquons dès que nous nous demandons : «Qu'est-ce qu'on (je ou nous) va faire?» ; ou encore : «Qu'est-ce que nous voulons (ou je veux) faire?»⁷ Ces questions ne suscitent un débat qui a une certaine rationalité qu'à la condition d'un accord suffisant sur les contextes, sur les situations et sur les valeurs ou sur les enjeux soulevés. On peut considérer que cet ensemble de présupposés, sur lesquels il existe un certain consensus, forme un «paradigme éthique»⁸ de la situation. Ainsi, pour tenir un débat éthique sur l'esclavage, il faut un minimum d'accord sur des notions relatives à la liberté, à la dépendance, à la propriété, aux institutions sociales, à l'humanité, etc. Pour discuter de la transplantation d'organes, un consensus doit exister pour s'entendre sur des notions comme les chances de survie, l'impact sur la psychologie du patient, les effets sur la famille, les coûts de l'opération, la santé, la qualité de la vie, etc. Comme dans le cas des sciences, les notions et les valeurs à la base d'un paradigme éthique restent toujours un peu floues et liées à des mythes et à des récits fondamentaux qui structurent nos représentations.

De même qu'on peut étudier la naissance historique des paradigmes scientifiques (par exemple, pour l'époque contemporaine, ceux de la génétique moléculaire ou de l'informatique), on peut tracer l'émergence de paradigmes éthiques⁹ comme ceux des débats éthiques relatifs à l'esclavage ou aux transplantations d'organes. Si l'on considère ce dernier, il suffit, pour comprendre son développement, de comparer les débats «sauvages» des années cinquante aux échanges organisés de nos jours dans certaines équipes hospitalières. Il y a quarante ans, c'était surtout le «bon sens» des médecins qui opérait, sans guère d'esprit critique organisé¹⁰. Aujourd'hui, dans certains lieux au moins, le débat a pris une tournure franchement interdisciplinaire et fait référence à des traditions solidement établies; on sait quel type de question il convient de poser et celles qui ne sont pas pertinentes; bref, une nouvelle rationalité est née selon un paradigme implicitement accepté.

La notion de paradigme éthique permet de donner à l'étude des débats éthiques une tournure constructiviste: il devient aussi possible aux historiens, aux épistémologues et aux sociologues de l'éthique d'examiner la façon dont se sont construites, au cours des temps, des manières de justifier des positions éthiques. Les hypothèses constructivistes avaient permis d'étudier comment les scientifiques traduisent¹¹ les situations qu'ils étudient dans les termes de leurs paradigmes et comment ils essaient de justifier leur position, et ce, sans juger de la valeur ultime de leurs arguments (Latour et Woolgar, 1988; Latour, 1989) ou de la vérité de leurs thèses. De la même manière, on a vu se développer une étude de la justification en éthique qui innovait en montrant, selon des présupposés constructivistes, comment les justifications éthiques se sont historiquement élaborées. Le modèle récent de Boltanski et Thévenot me paraît suffisamment fondateur de ce point de vue pour le présenter plus longuement.

«De la justification», selon Boltanski et Thévenot

Une étude sur la justification qui ne présuppose pas de la valeur ultime des morales

Ces auteurs (Boltanski et Thévenot, 1991) utilisent pour la morale une approche devenue classique quant à la science: en s'inspirant des méthodes des anthropologues, ils regardent comment travaillent les moralistes, sans donner trop d'importance à l'idée qu'ils ont eux-mêmes de leur travail¹². De ce point de vue, ils considèrent la notion de justice non comme une propriété en elle-même, mais comme l'aboutissement d'une justification éthique. Au lieu de dire qu'une action est éthiquement juste parce qu'elle jouirait d'une série de propriétés, le point de vue considère que l'on dit qu'une action est éthiquement juste lorsque, dans le cadre d'une certaine problématique, on en arrive à se mettre d'accord pour arrêter le débat éthique¹³.

Dans cette perspective constructiviste de la morale, Boltanski et Thévenot s'interrogent sur les manières concrètes utilisées par les gens pour arriver à se mettre d'accord sur ce qui est juste. Les auteurs se proposent «de prendre au sérieux l'impératif de justification sur lequel repose la possibilité de coordination des conduites humaines, et d'examiner les contraintes de l'accord sur un bien commun» (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 53). Une telle démarche ne conduit pas au relativisme; elle se contente de s'intéresser à la manière dont les gens, dans divers contextes, justifient leurs actes, «en tirant toutes les conséquences du fait que les personnes sont confrontées à la nécessité d'avoir à justifier leurs actions, c'est-à-dire non pas à inventer, après coup, de fausses raisons pour maquiller des motifs secrets, comme on se trouve un alibi, mais à les accomplir de façon à ce qu'elles puissent se soumettre à une épreuve de justification» (*Ibidem*, p. 54). Il s'agit donc de voir «à quelles conditions un principe d'accord est tenu pour légitime» (*Ibi-*

dem, p. 55). Et cela, «sans se donner les facilités d'une approche surplombante»: il ne s'agit donc pas «d'une réflexion critique sur les catégories de la connaissance», mais «d'une analyse des disputes» (*Ibidem*, p. 427). Autrement dit encore, il s'agit de voir comment, et dans quels contextes idéologiques et sociaux précis, des arguments deviennent acceptables, c'est-à-dire, selon Ricœur (1979, p. 87), ont la capacité d'arrêter la recherche des parce que dans les processus de justification. De même qu'en sciences, il est possible de voir les arguments qui, dans des paradigmes précis, permettent d'arrêter la discussion et de produire la justification, l'accord et l'assentiment scientifiques, Boltanski et Thévenot examinent comment cela se passe dans le cas de la justification éthique.

Une pluralité d'ordres de justification

Partant de l'analyse de la manière dont sont légitimés les jugements dans une philosophie politique «marchande», Boltanski et Thévenot (1991) systématisent ces procédures en une sorte de «grammaire politique» qu'ils mettent ensuite à l'épreuve d'autres contextes que celui d'une société d'abord marchande. Ils dégagent ainsi une demi-douzaine d'«ordres» de justification, chacun étant valable dans certains contextes. Pour eux, ces ordres méritent l'attention de nos contemporains parce qu'ils véhiculent des expressions du bien commun sur lesquelles fonctionne aujourd'hui notre société (*Ibidem*, p. 34). Mais ils ne prétendent pas «que cet ensemble couvre la totalité des ordres de société qui ont pu être construits». Leur propos n'est donc nullement de présenter toutes les formes de constructions éthiques ou politiques possibles, mais bien d'en dégager, à partir de notre expérience occidentale, quelques-unes qui jalonnent aujourd'hui nos justifications.

Les ordres ainsi présentés sont ceux des mondes marchand, domestique, industriel, du monde de l'inspiration et de celui de l'opinion. Ils sont autant de structures de légitimation¹⁴ socialement instituées auxquelles se réfèrent des justifications éthiques ou politiques. Ces structures ne sont cependant pas nécessairement compatibles: nos raisonnements éthiques, ainsi que nous le verrons, se négocient généralement entre et dans ces ordres. Ainsi, quelqu'un qui sera «grand»¹⁵ dans l'ordre marchand ne sera peut-être pas aussi «légitime» dans un autre ordre, comme celui de l'inspiration.

Ainsi, l'ordre marchand unit les personnes par l'intermédiaire de biens rares soumis aux appétits de tous. Cet ordre «repose sur deux piliers: une identification commune des biens marchands, dont l'échange définit le cours d'action, et une commune évaluation de ces objets par des prix qui permettent d'ajuster des actions diverses» (*Ibidem*, p. 60). Cet ordre véhicule ainsi «un principe d'accord et une analyse de la nature de l'homme destinée à expliquer la façon dont toute personne peut s'ajuster à ce principe» (*Ibidem*, p. 61). Ce principe d'accord, c'est-à-dire le «juste prix», est lié à une vision de l'être humain libre et jouissant de sécurité, dans

un système où la convoitise des biens est censée entraîner le concert des individus (*Ibidem*, p. 67). Cet ordre trouve, selon nos auteurs, une expression typique dans les pensées d'Adam Smith et de Hume.

De la notion de «grandeur» au concept de «cité»

Un ordre définit ainsi une conception de l'humanité et de la société basée sur ce que Boltanski et Thévenot appellent des «grandeurs», c'est-à-dire des formes de bien commun reconnues comme légitimes dans cet ordre. Ces grandeurs permettent aux humains de faire la distinction entre ce qui, toujours dans cet ordre, est légitime ou pas, entre ce qui est grand et abject. Mais ce qui est considéré comme «grand» dans l'ordre marchand pourrait être destructeur, à certains moments au moins, de l'ordre domestique. Et, empiriquement, nous découvrons que nous vivons dans différents ordres: parfois, par exemple, quelqu'un découvrira qu'il poursuit des objectifs définis par l'ordre marchand, tandis qu'à d'autres moments, ce qui lui donnera «grandeur» à ses propres yeux seront des qualités familiales, provenant de l'ordre domestique.

Boltanski et Thévenot émettent ainsi des hypothèses interprétatives de la vie sociale qui leur permettent de définir ce qu'ils appellent le «modèle de la cité». Celui-ci, «construit sur un ordre de grandeur, soutient diverses constructions de philosophie politique et oriente le sens ordinaire du juste» (*Ibidem*, p. 96). Pour eux, on peut parler d'une cité lorsqu'on accepte une série d'axiomes qui fondent un ordre sociopolitique et éthique (*Ibidem*, p. 96-102). Ces axiomes essaient de formaliser la manière dont fonctionnent les discours qui répondent à l'impératif de «justification» et fondent ainsi une éthique. Ils sont: A1/ le principe de «commune humanité» de ses membres; A2/ un principe de «dissemblance» qui fait que certains peuvent être considérés comme plus ou moins grands dans cette cité selon que leurs actions sont plus ou moins légitimes dans cette cité; A3/ la possibilité dans cette cité d'atteindre les divers états de grandeurs, et qui fait que les membres ont, par là, une «commune dignité»; A4/ une possibilité d'ordonner les états de grandeurs selon une «échelle de valeur»; A5/ l'existence de manières dont, en acceptant des coûts et des sacrifices, on parvient à «s'investir» dans la poursuite de l'état de grandeur; A6/ la croyance que la poursuite des états supérieurs profite à un «bien commun» pour toute la cité. Une telle définition de la cité n'inclut pas tout type de justification ou toute échelle de valeur. N'est pas «cité», par exemple, l'univers de justification prônant l'eugénisme ou celui d'une bande de malfrats; le premier, parce qu'il ne satisfait pas à A3 (commune dignité), le second à A6 (bien commun)¹⁶.

Ces axiomes conduisent à des justifications qui sortent souvent du cadre usuel des moralistes. Ainsi, dans la cité marchande, les personnes ne sont pas des biens (A1); les différences de richesse distinguent les états (A2) et ces états sont

ordonnés (A4); tout humain a le droit de s'enrichir (A3), mais doit pour cela accepter des sacrifices (A5); et, finalement, cela (au moins par Adam Smith) est supposé servir à tous (A6).

Six cités

Il y a plusieurs cités, c'est-à-dire plusieurs registres de justification, plusieurs sphères de justice, plusieurs façons de spécifier le bien commun. Intuitivement, nous savons d'ailleurs que la personne qui agirait dans le monde familial selon la morale des affaires, ou vice versa, se trouverait mal justifiée.

Nos auteurs définissent six cités. Nous avons déjà rencontré la «cité marchande». La «cité inspirée» (*Ibidem*, p. 107) – dont le porte-parole type, selon Boltanski et Thévenot, est saint Augustin – se caractérise par une recherche de l'acceptation totale de la grâce. Celle-ci peut s'entendre dans son sens chrétien classique, mais aussi, d'une manière dérivée, en lien avec d'autres types d'inspiration ou de recherche spirituelle, comme dans l'art, la poésie ou les sciences. La «cité domestique» (*Ibidem*, p. 116) se caractérise par l'insertion de l'individu dans un corps social ou familial. Ce qui y donne à chacun sa grandeur, c'est sa capacité à tenir son rang dans un univers fondamentalement hiérarchisé et ordonné, parfois vu comme l'expression d'un ordre divin ou cosmique. Dans la «cité de l'opinion», la grandeur ne dépend que de l'estime des autres (*Ibidem*, p. 126). Elle «est liée à la constitution de signes conventionnels qui, condensant et manifestant la force engendrée par l'estime que les gens se portent, permet de faire équivalence entre les personnes et de calculer leur valeur» (*Ibidem*, p. 127). Dans la perspective de Hobbes, les individus ne tiennent leur force que de l'autorisation des autres. Selon cet ordre, la grandeur de personnes dont l'éminence n'est reconnue que de quelques-uns est faible. Quant à la «cité civique», rattachée à la pensée de Rousseau, elle voit l'excellence «quand les citoyens renoncent à leur singularité et se détachent de leurs intérêts particuliers pour ne regarder que le bien commun» (*Ibidem*, p. 138). Là, «pour que des rapports justes puissent s'instaurer entre les personnes, il faut que leurs interactions soient médiatisées par la relation à une totalité de second niveau» (*Ibidem*, p. 240). Dans cet ordre, les relations de personne à personne doivent être médiatisées par la relation à la totalité du corps social. La «cité industrielle», enfin, se fonde, comme le monde des ingénieurs, «dans l'objectivité des choses qui se forment naturellement» (*Ibidem*, p. 152). La morale y est «conçue comme un système de règles fonctionnelles assurant des rapports harmonieux entre deux types d'êtres, l'individu et la société» (*Ibidem*, p. 153). La notion d'utilité y est liée au travail, à la production des biens matériels, et est associée à la satisfaction des besoins¹⁷. La première capacité politique y est la capacité en administration (Saint-Simon).

La dénomination de cité convient pour ces manières de penser: une cité est en effet l'institution organisant l'histoire des humains. Chacune des cités présentées

ci-dessus constitue un système de référence aux justifications éthiques et politiques. Mais elles ne sont pas nécessairement compatibles: l'une peut contredire l'autre. Ce qui est juste dans l'une ne l'est pas nécessairement dans l'autre. Ces morales et ces cités sont des institutions construites par les humains et pour eux, à travers l'histoire humaine¹⁸. On peut comparer ces morales considérées comme construites et les disciplines scientifiques, elles aussi vues comme des constructions du monde, par les humains et pour les humains.

Ces cités permettent la mise à l'épreuve (dans le débat éthique comme en sciences expérimentales) des justifications proposées aux actions. Dans ces épreuves, chacun sera forcé de s'engager¹⁹.

*Chaque cité apporte avec elle son monde*²⁰

L'épreuve dans laquelle on s'engage dans le processus de justification «ne se réduit pas à un débat d'idées, elle engage des personnes, avec leur corporéité, dans un monde de choses qui servent à l'appui, en l'absence desquelles la dispute ne trouverait pas matière à s'arrêter dans une épreuve» (*Ibidem*, p. 166). C'est ainsi que chaque cité convoque son monde. «Ce qui, relevant de l'un, s'y trouve exister, est, dans un autre, inconnu: le monde de l'inspiration connaît, par exemple, des démons ou des monstres²¹, alors que le monde domestique comprend des animaux domestiques²² qui sont inconnus dans le monde civique où les enfants ou les personnes âgées sont également ignorés, etc. Des objets qui, dans une nature, constituent des instruments rendant la grandeur des gens manifeste ne sont pas pris en compte dans un monde différent» (*Ibidem*, p. 166)²³.

Dans les situations troubles, on fait appel à des objets typiques du monde où l'on se situe: le témoignage d'un fidèle serviteur dans le monde domestique, l'expertise rigoureuse dans le monde industriel, l'assemblée nationale dans le monde civique, le crédit de l'inventeur dans le monde de l'opinion, etc. (*Ibidem*, p. 173)²⁴.

Chaque monde est structuré autour d'un principe supérieur commun qui permet une équivalence entre les êtres, une définition des états de grandeurs, une notion de la dignité des personnes, un répertoire des sujets, des objets et des dispositifs pertinents pour une cité, une formule d'engagement, un rapport de grandeur, des relations dites naturelles entre les êtres (évidemment différentes dans chaque monde), une figure harmonieuse de l'ordre naturel, une épreuve modèle, un mode d'expression du jugement, une forme de l'évidence, un sens du normal comme du moral et un état de petit ou de déchéance dans la cité (*Ibidem*, p. 177-181).

Ces mondes, qui correspondent au monde des laboratoires²⁵ dans les sciences expérimentales, on les trouve présentés, utilisés et mobilisés dans notre société: Boltanski et Thévenot ont montré comment grâce à une analyse de documents

contemporains choisis comme guide. Pour le monde inspiré, ils ont utilisé un manuel à l'usage des entreprises, écrit par un conseiller en créativité. L'auteur y sépare nettement les situations créatives de celles construites selon d'autres mondes (par exemple, en opposant la créativité aux routines scolaires qui, elles, relèvent, selon Boltanski et Thévenot, du monde industriel). L'auteur est cependant obligé, étant donné son genre littéraire et ses destinataires, de faire des «compromis» avec ce monde industriel.

Chacun des mondes²⁶, bien spécifique, se déploie avec ses personnages, ses objets, ses actions et ses dispositifs. Que viendraient faire, par exemple, des bonnes manières, la bienséance, le rang, le titre, la demeure, la présentation, la signature, le faire-part, les cadeaux et les fleurs, dans le monde industriel? Dans ce dernier, nous trouverons la performance, l'avenir, le fonctionnel, le fiable, la panne, l'énergie, l'expert, le spécialiste, le responsable, l'opérateur, l'outil, le graphique, la liste, le plan, la norme, la maîtrise, le rouage, l'ordonnance, l'optimisation, l'action instrumentale sur les choses et les gens, la réalisation, etc. (*Ibidem*, p. 200-262).

Le conflit des mondes, les compromis et la remise en cause du jugement

De même que, pratiquement, aucune conjoncture concrète ne peut être expliquée dans le cadre d'une seule discipline scientifique, ainsi, «dans une société différenciée, chaque personne doit affronter quotidiennement des situations relevant de mondes distincts» (*Ibidem*, p. 266). Les choix ne peuvent se justifier dans la cohérence d'une seule cité ou d'un seul monde²⁷. Lorsque des personnes et des choses qui relèvent de mondes différents se présentent ensemble devant l'épreuve de justification, on voit se déployer diverses figures de la critique²⁸. Un univers où plusieurs mondes se croisent «donne aux acteurs la possibilité de se soustraire à une épreuve et, en prenant appui sur un principe extérieur, d'en contester la validité ou même de retourner la situation en engageant une épreuve valide dans un monde différent» (*Ibidem*, p. 267). Ce processus peut être manifesté par l'employé qui montrerait à son patron prêt à le licencier la photo de famille placée sur son bureau. Il est ainsi possible de contester le principe même de l'épreuve et de retourner la situation en appelant à un autre monde (*Ibidem*, p. 269). Le modèle de Boltanski et Thévenot «inclut par là la possibilité de la critique dont les constructions déterministes ne parviennent pas à rendre compte» (*Ibidem*, p. 267). Un monde, par là, critique ou même dénonce l'autre: ainsi, «l'être bouillonnant du monde inspiré est brouillon dans le monde domestique» (*Ibidem*, p. 282)²⁹.

C'est dans ce contexte que prend son sens la notion d'équité: «un jugement est réputé équitable lorsqu'il prend en compte l'existence des mondes extérieurs à la nature de l'épreuve» (*Ibidem*, p. 285). La critique et l'équité présupposent une certaine visée d'un bien commun qui dépasse les mondes particuliers³⁰.

La multiplicité des mondes conduit à des compromis où «on se met d'accord pour composer, c'est-à-dire pour suspendre le différend, sans qu'il ait été réglé par le recours à une épreuve dans un seul monde» (*Ibidem*, p. 338). (Ce processus peut être comparé au travail interdisciplinaire.) «Dans le compromis, les participants renoncent à clarifier le principe de leur accord, en s'attachant seulement à maintenir une disposition intentionnelle orientée vers le bien commun. [...] Le compromis suggère l'éventualité d'un principe capable de rendre compatibles des jugements qui s'appuient sur des objets relevant de mondes différents. Il vise un bien commun qui dépasserait les deux formes de grandeur confrontées en les comprenant toutes deux: promouvoir, par exemple, les "techniques de créativité" suppose la référence à un principe non spécifié qui ferait servir à un même bien commun la routine industrielle et le jaillissement inspiré» (*Ibidem*, p. 338).

Les compromis, comme d'ailleurs la plupart des résultats interdisciplinaires, sont essentiellement fragiles. Pourtant, ils peuvent aussi se durcir, c'est-à-dire se stabiliser socialement (il en va de même pour les concepts scientifiques et pour les approches interdisciplinaires: songeons à la biochimie ou à la géographie³¹). «Lorsqu'un compromis est frayé, les êtres qu'il rapproche deviennent difficilement détachables» (*Ibidem*, p. 340), comme dans le cas des «droits des travailleurs», notion relevant des mondes civique et industriel. Et, de même qu'une approche interdisciplinaire bien stabilisée devient une quasi-discipline qui a ses critères propres (comme la biologie moléculaire), «dans le cas d'un compromis profondément frayé, l'épreuve se rapprochera parfois du litige dans un seul monde» (*Ibidem*, p. 340). C'est le cas du «droit du travail» puisque, comme le disait Saint-Simon, les «intérêts économiques [...] étant la matière unique de la vie commune, ils doivent être organisés socialement» dans une sorte de cité civique-industrielle. C'est ainsi que se forment sans doute de nouvelles cités³².

Les figures de compromis, croisant plusieurs mondes, sont aussi multiples autour de nous: la relation initiatique de maître à disciple (inspiration-domestique), le geste de protestation (inspiration-civique), la passion du travail rigoureux (inspiration-industriel), la propriété inaliénable (domestique-marchand), l'efficacité des bonnes habitudes (industriel-domestique), la mesure de l'opinion (industriel-opinion), l'efficacité du service public (civique-industriel), les méthodes pour faire des affaires (industriel-marchand), etc. (*Ibidem*, p. 356-407).

Les dépassements de la justification: de la relativisation au pardon

La justification, base du dialogue rationnel et de la communication humaine, pourrait à la longue s'enfermer dans un univers fort lourd. De plus, les efforts pour stabiliser les compromis entraînent souvent l'effet inverse et font basculer dans la discorde, car l'exploration des bases de l'accord «fait voir le compromis comme simple assemblage sans fondement, ce qui équivaut à le dénoncer» (*Ibidem*, p. 408)³³.

C'est ainsi que l'on voit se créer des formes d'accord et de convivialité dépassant la justification.

Le compromis était caractérisé par la visée d'un intérêt général. D'autres accords ne satisfont pas cette clause: ils se rapportent plutôt à une convenance réciproque: «Tu fais ça, ça m'arrange; je fais ça, ça t'arrange»³⁴. Boltanski et Thévenot appellent arrangements ces accords qui ont un caractère privé, au sens où ils ne sont pas justifiables par rapport à une cité (*Ibidem*, p. 408).

L'arrangement n'est pas la seule manière de sortir du désaccord sans pousser à fond le processus de justification. Il est possible aussi de «convenir de ce que rien n'importe» (*Ibidem*, p. 412). Cette relativisation peut être «une réponse à la peur d'affronter l'épreuve», mais aussi «un moyen de ménager un passage en douceur vers un autre monde, en évitant le désaccord» (*Ibidem*, p. 422). «La relativisation suppose une connivence active des personnes pour s'intéresser à la contingence et la faire venir au premier plan [...] afin d'éviter toute généralisation qui risquerait de ramener la tension entre des principes incompatibles» (*Ibidem*, p. 413). La relativisation crée ainsi une situation instable, et c'est la raison pour laquelle elle «est souvent une figure de passage entre des épreuves de natures différentes» (*Ibidem*, p. 413).

La relativisation n'est pas le relativisme, même si elle peut y mener. Ce dernier est une situation où «mettant entre parenthèses les contraintes de la cité, [on adopte] une position d'extériorité à partir de laquelle le train du monde puisse être subordonné à un équivalent général qui ne soit pas le bien commun» (*Ibidem*, p. 414)³⁵. «Le relativisme se distingue donc de la relativisation par sa capacité à dénoncer le bien commun d'un point de vue général [...] [il] prend ce qui importe dans la situation pour le diminuer mais sans prendre appui sur un principe alternatif³⁶» (*Ibidem*, p. 414). Le relativisme dénonce sans expliciter la position d'où la dénonciation est portée; il prend pour cible la possibilité même de l'existence d'un bien commun, allant jusqu'à contester la réalité de toute forme de sacrifice, et tombant ainsi dans un nihilisme radical et autodestructeur (*Ibidem*, p. 415-416).

Le relativisme «peut encore chercher à faire alliance avec la science» (*Ibidem*, p. 417) quand celle-ci, positiviste, prétend s'autonomiser par rapport aux valeurs. Mais cette démarche ne peut constituer la totalité de l'activité scientifique, car celle-ci, pour faire la preuve de sa validité, doit prendre prise sur le réel, faire des prédictions et se soumettre à une détermination qui précise son projet. Reste que la technocratie³⁷ prétend montrer des contraintes qui seront traitées «comme une détermination agissant sur les individus sans réclamer une intervention de leur volonté» (*Ibidem*, p. 417). La contrainte de justification est alors externalisée et considérée comme «une illusion ou une tromperie, comme le montrent, par exemple, les usages les plus fréquents du terme "idéologie"» (*Ibidem*, p. 418). Ainsi, la technocratie tend à ne plus laisser une place «aux justifications que les personnes

donnent de leurs actions» (*Ibidem*, p. 420). Elle crédite les personnes de la capacité de perdre leurs illusions quant à leurs justifications et à prendre conscience d'une réalité qui leur serait dévoilée par la science (*Ibidem*, p. 420).

Au contraire, le modèle constructiviste de Boltanski et Thévenot, en se focalisant sur les situations d'épreuve et de négociation, permet «d'enregistrer des faits nouveaux» qui n'entrent pas dans le cadre des technocrates, et «de décrire les opérations de justification, de dénonciation ou de compromis en échappant au va-et-vient entre le relativisme désillusionné et l'accusation pamphlétaire» (*Ibidem*, p. 421).

L'amont et l'aval de la dispute justificatoire

L'analyse qui précède a privilégié les moments où le débat éthique ou politique devient intense: celui de la dispute ou celui de l'épreuve. Mais comment ce débat se déclenche-t-il, soit entre individus, soit dans la réflexion personnelle? On ne peut réfléchir à cette question sans examiner des articulations entre l'affectivité et les rationalités. Sans doute faut-il parler ici des expériences de l'échec, de l'anicroche ou de la souffrance, qui révèlent une attente insatisfaite et la nécessité d'identifier les personnes ou les objets sur lesquels on peut compter pour la combler. Quand l'anicroche n'est pas vite réparée, «on peut chercher à la réduire en redressant en force le cours de l'action, sans examiner les circonstances» (*Ibidem*, p. 428). C'est ce qui se passe dans l'emportement ou l'invective avec une émotion qui montre la difficulté d'un retour à la réflexion. Cependant, la seule manière d'échapper à la violence est alors de s'engager à former un jugement commun. Cette opération a un coût: celui de la réduction des interprétations divergentes en un cadre commun (et c'est la crainte de ce coût qui fait comprendre l'emportement). «La crise est donc un moment paradoxal où, à la différence du moment de l'action³⁸, la question de l'accord sur la réalité occupe tous les esprits», mais où, en son absence, le «sens de la réalité fait défaut». S'ouvre alors le débat, avec ses «exigences rhétoriques» et celles de «la quête scientifique de la vérité» (*Ibidem*, p. 430)³⁹. «La dynamique du procès, avec ses critiques, ses mises à l'épreuve et ses relances de l'enquête, dessine des situations et contribue à l'objectivité des êtres (personnes et choses) qui ont été engagés à titre de preuves» (*Ibidem*, p. 431). Le modèle de la cité permet d'analyser ce processus en conciliant deux exigences: celle d'ordre nécessaire pour permettre une action avec d'autres, et celle d'une commune humanité face au débat éthique. Cette double exigence se construit sous l'égide d'une visée de bien commun.

Le débat peut se clore et se stabiliser – et doit le faire pour ne pas devenir pathologique – sur un jugement accepté (l'équivalent éthique du résultat scientifique). Mais celui-ci peut toujours être rouvert lorsqu'une partie prétend que la justification a trop réduit la complexité de la situation: ainsi, l'arrêt du jugement a un «caractère conventionnel, au sens où chacun sait que les qualifications ne

peuvent ni résumer la totalité de l'action passée ni embrasser toutes les potentialités des actes à venir» (*Ibidem*, p. 433). Au jugement succédera la force du droit.

Il existe une alternative à l'arrêt du jugement: celle du «pardon» (*Ibidem*, p. 434). Dans celui-ci, on abandonne le processus d'évaluation pour «se centrer sur une approche singulière des personnes [...] qui renonce à la mise en perspective et à la totalisation des actions passées» (*Ibidem*, p. 434). Centré sur les personnes singulières, le pardon n'est pas généralisable. «L'action reprend donc après le pardon sans que les conséquences de la crise n'aient été tirées et sans que soient mis à profit les enseignements apportés par l'enquête et, éventuellement, par le jugement⁴⁰» (*Ibidem*, p. 434-435).

Une autre manière de donner une place à la dimension humaine des relations relatives à la recherche d'un bien commun consiste à ne pas traiter toute action comme épreuve, ce qui s'exprime dans la notion de «tolérance». Celle-ci, «retardant le moment de l'épreuve, écarte la volonté de connaître qui pousse à l'enquête et porte au jugement» (*Ibidem*, p. 435). «La tolérance permet de comprendre la position dans laquelle les acteurs portent le poids de la correction isolément, sans la mettre au jour par une remarque ou une excuse⁴¹» (*Ibidem*, p. 435). Elle permet aussi de faire droit aux exigences des personnes de ne pas voir les situations réduites aux catégories de l'analyse et à leur désir que soit laissé ouvert leur champ d'action. Ainsi, «une pragmatique de la réflexion doit rendre compte du passage entre des moments d'engagement dans l'action et d'abaissement de la réflexion, qui se manifestent dans la tolérance ou l'accommodement local et qui peuvent aller jusqu'à l'oubli⁴² du pardon, et des moments de retour de l'action sur elle-même dans la crise et de fixation de la réalité dans le procès-verbal» (*Ibidem*, p. 434).

Le constructivisme en sciences et en morale

En conclusion de cette incursion dans une perspective constructiviste de la justification et de la morale, on peut dire qu'il devient de plus en plus difficile de considérer séparément les approches constructivistes en sciences et en éthique: «la crise et le jugement sont les occasions dans lesquelles les acteurs exposent et déploient verbalement leur action. Ils cherchent alors à généraliser et à constituer des faits au moyen du langage et en font par là un usage qui se rapproche de celui de la science» (*Ibidem*, p. 436). Dans les deux pratiques, «s'interrogeant sur la réalité et éprouvant ce qui se tient, les acteurs écartent des phénomènes contingents au profit de ce qui peut valoir en général, en rendant apparents les liens qui unissent le local au global. Considérant l'action avec une distance objective et dans une visée de vérité⁴³, ils vont mettre en œuvre des langages de description» (*Ibidem*, p. 436).

C'est sans doute ce pour quoi une approche constructiviste de l'enseignement scientifique doit tenir compte des liens à tisser avec une approche constructiviste de l'éthique. Et c'est dans cette direction aussi qu'on pourrait chercher un fondement théorique aux perspectives «Sciences, Technologies, Sociétés». Celui-ci montrerait, dans les orientations exposées ci-dessus, qu'il est impossible de construire des sciences sans voir comment elles sont une médiation dans la construction sociale d'un certain bien commun. Et comment aussi la recherche d'un tel bien commun passe, lorsqu'on veut construire une cité humaine, par l'accord sur l'objectivité d'un monde.

La perspective exposée ici fournit aussi un cadre conceptuel qui permet d'aborder l'enseignement de la morale en tenant mieux compte de son caractère socialement construit, évitant à la fois un relativisme trop psychologisant et un dogmatisme qui ne tiendrait pas compte des caractères historique et social de l'éthique.

NOTES

1. Cette vision d'un monde organisé une fois pour toutes a fortement influencé les idées que les scientifiques se sont faites des sciences. Elle a été liée à la conception selon laquelle les lois scientifiques avaient été promulguées par Dieu, comme un prince édicte ses décrets. Puis, dans un monde qui se sécularisait, elles sont devenues les «lois de la nature», cette dernière étant dotée de certains attributs divins.
2. À l'opposé, le courant scientifique et empiriste qui croit pouvoir lire directement les lois éternelles de la nature, sans la médiation des constructions théoriques humaines, devenait culturellement de plus en plus plat: les scientifiques s'y transformaient en tâcherons de la rationalité et de la science, croyant facilement que l'univers se réduit à leurs représentations.
3. Le destin de ce terme de Loi en psychanalyse est d'ailleurs assez remarquable. La Loi reste un absolu dans un monde sans absolu.
4. On appelle généralement hétéronome une morale dont les commandements sont censés venir d'instances extérieures au sujet, et autonome, une morale dont les commandements sont décidés par le sujet. La première répond d'ordinaire à la question «Que dois-je faire?», la seconde à la question: «Qu'est-ce que je veux finalement faire?»
5. C'est ce qu'Isabelle Stengers a appelé la pratique de l'épistémologie ou de l'histoire des sciences d'un point de vue agnostique par rapport à la nature ultime des savoirs scientifiques. Voir, à ce propos, G. Fourez (1992).
6. *A contrario*, sans le paradigme de la physique normant et standardisant le débat en cette discipline, n'importe qui pourrait affirmer qu'une expérience n'est pas valable parce que, au moment où on la faisait, l'expérimentateur pensait aussi à sa famille. Une des fonctions les plus manifestes d'un paradigme, c'est qu'il légitime qu'on rejette comme non pertinente au débat scientifique toute une part de notre vécu.
7. Pour une analyse plus approfondie de cette manière d'analyser l'éthique et pour une discussion de la distinction entre les débats techniques et les débats éthiques, tous deux essayant de répondre à la question «Qu'allons-nous faire?», voir G. Fourez (1988).
8. Il s'agit de la notion de paradigme lancée par T. Kuhn (1972) à propos des «paradigmes scientifiques»; elle a été étendue à divers domaines dont ceux des technologies et de l'éthique, par exemple, pour l'éthique G. Fourez (1988, 1992) et G. Hottois (1990).

9. Comme pour les paradigmes scientifiques – et avec les mêmes considérations critiques [voir par exemple I. Hacking (1986)], on peut considérer une sorte de hiérarchie des paradigmes éthiques. Il y a, par exemple, celui de l'éthique individuelle à la base duquel on suppose des individus libres capables de choisir entre des valeurs; il y a aussi celui de l'éthique collective où la représentation de la prise de décision pour des groupes ou une société n'est pas analysée uniquement comme la somme des décisions personnelles. Puis, à un autre niveau, on peut considérer le paradigme de l'éthique de l'esclavage ou celui des transplantations d'organes. À comparer avec les paradigmes des pratiques scientifiques en général, celui de la physique, de la physique des matériaux ou de la physique nucléaire, etc.
10. Un autre bel exemple de sujet pour l'étude historique d'un paradigme serait l'émergence, dans les deux derniers siècles, de notre éthique du travail, laquelle suppose certaines valeurs et certaines manières de décrire le processus social de la production.
11. Voir à cet effet l'article fondateur de M. Callon (1976) sur la notion de traduction dans l'ouvrage collectif dirigé par Ph. Roqueplo.
12. Cette méthode a été utilisée par B. Latour et S. Woolgar (1988), de même que par M. Callon (1978), pour étudier les pratiques scientifiques. Ils imitent les anthropologues qui, pour étudier la sorcellerie, ne lui donnent pas forcément les mêmes significations que les sorciers. Ainsi, on peut étudier les manières dont les gens justifient leurs prises de position éthique sans, pour cela, adhérer à leurs manières de le faire.
13. Un tel point de vue est, méthodologiquement sinon ontologiquement, agnostique quant à la valeur ultime de la notion de justice. On se trouve donc là devant une position parallèle à celle devenue courante en sociologie des sciences où l'on estime, pour des raisons méthodologiques ou ontologiques selon les cas, qu'il n'est pas intéressant, et peut-être d'ailleurs impossible, de déterminer des raisons absolues ou surplombantes qui permettraient de conclure à la scientificité d'un résultat, mais que, au contraire, on dit qu'un résultat est scientifique lorsqu'il est l'objet d'un accord dans la communauté scientifique.
14. Semblables aux sphères de justice de Michael Walzer (1983).
15. Boltanski et Thévenot emploient les termes «grands» et «grandeurs» dans le sens pascalien.
16. Il y a là un choix des auteurs, fondateur d'un ordre éthique ou politique. Par là, ils explicitent l'impératif de «justification» qui peut caractériser toute société humaine.
17. Tandis que dans la cité civique, comme chez Rousseau, la notion d'utilité signifiait la conformité aux intérêts de l'État et était par là synonyme de vertu (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 154).
18. On peut mettre ce point de vue en relation avec celui de Michel Serres quand il parle de «champ transcendantal objectif et intersubjectif» (objectif, parce que par des événements historiques, et intersubjectif, puisque l'objet ne se donne pas hors d'une convention). Voir aussi A. Crahay (1988).
19. Bien qu'il puisse parfois y avoir des «arrangements», c'est-à-dire des situations où l'on s'arrange pour «arrêter le différend sans l'équiper, sans vider la querelle», sans «remonter jusqu'à un principe de justice» (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 163).
20. Rappelons Kant, cité par A. Crahay (1988), qui, à sa manière, montre que le monde des objets est apporté par un sujet: «Les objets ne nous sont pas connus en eux-mêmes et [...] ce que nous nommons objets extérieurs consiste dans de simples représentations».
21. Qu'ils soient religieux, poétiques ou scientifiques.
22. Avec leur «rang».
23. De même: «Pour évaluer une grandeur domestique, on ne se réfère pas, comme dans le monde industriel, à des codes et à des critères mais aux hauts faits des grands, à la vie des hommes

- illustres» (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 167). «Dans une situation domestique, les petits importent au même titre que les grands... tandis qu'une collectivité publique (monde civique) ou qu'un technicien (monde industriel) n'y sont pas identifiés» (*Ibidem*, p. 169) (au fond, ils n'existent pas dans ces mondes). Partout, «les formes de connaissance sont adaptées à l'évaluation des grandeurs» (*Ibidem*, p. 167).
24. Notons que le sport «fournit en quelque sorte une réduction de cité réalisée qui n'en diffère que par les limites dans lesquelles l'exercice du sport est circonscrit» (*Ibidem*, p. 174). Créer un nouveau sport de compétition, c'est précisément codifier l'épreuve et définir à son propos tout un monde d'objets pertinents.
 25. Le laboratoire étant, selon B. Latour et S. Woolgar (1988), un lieu où les objets sont définis dans et par le paradigme d'une discipline. Voir aussi G. Fourez (1992, p. 101-102).
 26. Comme guide du monde domestique Boltanski et Thévenot ont choisi un livre dont le titre est *Savoir-vivre et promotion*. Pour le monde de l'opinion: *Principes et techniques des relations publiques*. Pour le monde civique: un manuel de formation syndicale. Pour le monde marchand, un ouvrage sur la réussite en affaires: *Tout ce que vous n'apprenez jamais à Harvard, notes d'un homme de terrain*. Quant au monde industriel: *Productivité et conditions de travail, un guide diagnostique pour entrer dans l'action*.
 27. Pour continuer le parallèle avec l'épistémologie, on peut comparer un «monde», selon Boltanski et Thévenot, à la réalité vue par une discipline: le monde de la physique, celui de la biologie, celui de l'économie, etc. Dans les deux cas, une structure instituée (paradigme ou cité) structure le réel en objets qui ont du sens dans ce contexte.
 28. Ces critiques n'ont pas toujours, au moins pour certains mondes, l'allure rationnelle liée à une cité, mais elles ne sont pas pour autant irrationnelles: songeons, par exemple, à certaines formes de résistance ouvrière «qui semblent irréductibles à la revendication d'une grandeur proprement industrielle et s'expriment dans l'exploit populaire ou la violence corporelle (et constituent ainsi), au même titre que les exercices de mortification dans l'ascétisme classique, des façons de se grandir qui relèvent de l'inspiration» (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 267).
 29. On peut dire alors, que, apparemment, la situation est telle, mais en fait, ou en réalité, il faut la comprendre autrement (*Ibidem*, p. 270), et ainsi «faire preuve d'ouverture» (*Ibidem*, p. 286). Pour une approche équivalente en épistémologie des sciences de la nature, voir G. Fourez (1992, p. 44-45). La perspective de la critique de mondes particuliers proposée par Boltanski et Thévenot peut être mise en parallèle avec les approches interdisciplinaires où l'on questionne la manière dont un paradigme a enfermé l'interprétation d'une situation. Les «objets» permettant la critique d'un monde à l'autre sont multiples. En voici quelques exemples. En partant du monde de l'inspiration à celui de l'opinion: la vanité des apparences; au monde civique: l'État inhumain; au monde marchand: les gens intéressés. Du monde domestique à celui de l'opinion: les belles manières des courtisans; au monde civique: l'irresponsabilité de Monsieur-tout-le-monde; au monde industriel: la mauvaise qualité des produits standards. Du monde civique au monde domestique: les habitudes de copinage. Du monde marchand au monde inspiré: le sang-froid dans les affaires (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 291-334).
 30. De la même façon que le travail interdisciplinaire suppose la recherche d'un type de discours ou de vérité qui dépasse les représentations disciplinaires.
 31. À propos du processus de durcissement des concepts scientifiques, voir I. Stengers (1987) et G. Fourez (1992).
 32. Tout comme les nouvelles disciplines sont généralement des approches interdisciplinaires «durcies» et socialement stabilisées (voir G. Fourez, 1992, p. 110).
 33. De même qu'une approche interdisciplinaire érode l'impression de résultats péremptores: qui, des sociologues ou des ingénieurs, peut parler adéquatement des fonctions d'un pont? Les uns le verront comme un lien entre des communautés, les autres comme un outil matériel.

Les deux points de vue sont incommensurables (comme les paradigmes selon T. S. Kuhn – voir G. Fourez, 1992, p. 104).

34. «Être entre soi, c'est ainsi suspendre la visée du bien commun et établir des liens qui ne sont plus supportés par une exigence de justice et qui ne sont pas universalisables» (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 410).
35. Une métaphysique relativiste estimera pouvoir dire, d'une manière générale, que tout est équivalent tandis qu'une métaphysique de la relativisation se contentera de dire qu'un point de vue peut être montré comme étant relatif à un contexte et à un projet. Un ingénieur, par exemple, peut très bien «relativiser» la valeur de chaque technique, sans pour cela estimer que toutes les techniques se valent ou sont équivalentes.
36. Pour le relativisme, par exemple, «les riches font des affaires parce qu'ils aiment l'argent de même que les magistrats ou les délégués, grands dans une cité démocratique, administrent par goût du pouvoir» (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 414). Le relativisme exprime ainsi une volonté d'être sans limite.
37. Boltanski et Thévenot n'utilisent pas ce terme, mais parlent plutôt d'un type de violence alliée à la science et se refusant aux processus de justification.
38. C'est-à-dire lorsqu'on agit sans trop se poser de questions.
39. Boltanski et Thévenot (1991, p. 430) notent que «c'est précisément la dimension argumentative de la justification qui est rationalisée par la philosophie politique, les théories de la justice, et la rhétorique quand elle conserve ses attaches avec les disciplines normatives». On pourrait y ajouter «la dimension argumentative des épistémologies normatives».
40. On pourrait, sur ce point, proposer la distinction entre le pardon et la réconciliation. Le premier serait, en substance, l'affirmation d'une relation des personnes, au-delà des jugements qui peuvent les mettre en conflit; la seconde viserait une résolution du conflit. La confusion entre les deux processus tend à faire croire que l'attitude interpersonnelle du pardon peut suffire à résoudre les conflits. Sur ce point, les théologies chrétiennes dites de la libération ont beaucoup réfléchi, soulignant comment certaines idéologies de la réconciliation peuvent, en prétendant à la réalisation d'un concept eschatologique, empêcher le processus de construction d'une justice. C'est pourquoi les théologies chrétiennes traditionnelles ont toujours articulé le pardon à la question de la réparation. Voir G. Fourez (1987, p. 135-146).
41. «C'est seulement lorsqu'on ravive les activités du cumul et que, perdant patience devant une succession d'incidents mis en série, on rapproche la défaillance de défaillances antérieures, que l'on glisse vers une interrogation, qui reste d'abord privée, sur les capacités des personnes (ça ne peut durer, c'est un incapable)» (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 435).
42. Boltanski et Thévenot ont-ils raison de parler du pardon comme d'un oubli? On peut pardonner en décidant de renoncer à mesurer la totalisation des actions passées sans pour cela oublier. Au contraire, quand on pardonne sans oublier, le lien interpersonnel qui blessait et qui n'est pas oublié devient aussi une partie du fondement de la relation nouvelle. En d'autres termes, comme le soulignait L. Lavelle (1957), la faute même que les autres ont pu commettre à notre égard crée entre nous et eux un lien de chair plus étroit, que le pardon spiritualise.)
43. Cette visée de «vérité» n'est évidemment pas à interpréter dans le sens d'une vérité-reflet d'une réalité, mais bien comme représentation adéquate de notre action possible. Voir par exemple G. Fourez (1992, p. 217-223).

Abstract – This article demonstrates how thinking about ethics has evolved in a way that can be considered parallel to that regarding scientific practices, to such an extent that one can consider ethical paradigms on the same level as scientific paradigms. Following is a

description of how two authors applied a method that, in the last few years, closely relates to a constructivist approach to science. The perspective developed shows the construction of science in a new light and provides conceptual frames for a more «constructivist» approach to moral teaching.

Resumen – Este artículo muestra cómo la reflexión sobre la ética ha conocido una evolución paralela a la de las prácticas científicas, hasta el punto que se pueda hablar de paradigmas éticos a la manera de paradigmas científicos. Indicará luego cómo dos autores aplicaron a la justificación moral, un método cercano a éste que permitiera, estos últimos años, mirar las ciencias en forma constructiva. La perspectiva que presentan aporta un nuevo enfoque a la construcción de las ciencias y ofrece cuadros conceptuales para una enseñanza más «constructivista» de la moral.

Zusammenfassung – Dieser Artikel zeigt auf, wie die Reflexion über die Ethik eine ähnliche Entwicklung erlebt hat wie die über die wissenschaftlichen Praktiken, so dass man in gleicher Weise von ethischen Paradigmen sprechen kann wie von wissenschaftlichen. Er zeigt anschließend, wie zwei Autoren auf die moralische Rechtfertigung eine Methode angewandt haben, die derjenigen ähnlich ist, welche in den letzten Jahren erlaubt hat, die Wissenschaften mit einem konstruktivistischen Auge zu betrachten. Die Perspektive, die sie entwickeln, beleuchtet aus einem neuen Blickwinkel den Aufbau der Wissenschaften und bietet Begriffsrahmen für einen «konstruktivistischeren» Unterricht der Moral.

RÉFÉRENCES

- Boltanski, L. et Thévenot, L. (1991). *De la justification, les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Callon, M. (1976). L'opération de traduction comme relation symbolique. In Ph. Roqueplo (dir.), *Incidence des rapports sociaux sur le développement scientifique et technique*. Paris: Cordes-CNRS.
- Crahay, A. (1988). *Michel Serres, la mutation du cogito. Genèse du transcendantal objectif*. Bruxelles: De Boeck-Université.
- Fourez, G. (1987). *Une bonne nouvelle pour le monde*. Bruxelles: Novissima.
- Fourez, G. (1988). Formation éthique et enseignement des sciences. *Ethica*, 5(1), 45-66.
- Fourez, G. (1992). *La construction des sciences*. Bruxelles: De Boeck (1^{re} éd., 1988).
- Hacking, I. (1986). Science turned upside down. *The New York Review of Books*, XXXIII(3), 21-26.
- Hottois, G. (1990). *Le paradigme bioéthique*. Bruxelles: De Boeck.
- Kuhn, T. (1972). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion.
- Latour, B. et Woolgar, S. (1988). *La vie en laboratoire*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (1989). *La science en action*. Paris: La Découverte.
- Lavelle, L. (1957). *Conduite à l'égard d'autrui*. Paris: Albin Michel.
- Ricœur, P. (1979). La raison pratique. In T. Geraets (dir.), *La rationalité aujourd'hui*. (p. 225-241). Ottawa: Université d'Ottawa. Republié dans P. Ricœur (1989). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Serres, M. (1969). *Hermès I. La communication*. Paris: Minuit.
- Stengers, I. (dir.) (1987). *D'une science à l'autre: des concepts nomades*. Paris: Seuil.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of justice. A defence of pluralism and equity*. New York, NY: Basic Books.