

## **RATIONALISATION ET CONFLICTUALISATION DU MONDE**

Alain Renaut  
(Sorbonne Université)

Des dernières années du XXe siècle aux vingt premières années du XXIe, la problématique des conflictualités nourries par des choix normatifs ou des choix de valeurs, s'est creusée en prenant la forme de violences collectives d'au moins trois types : 1) la conflictualisation dont les référents sont trouvés dans des formes de religiosité et qui ouvre sur les logiques de haine s'exprimant à travers des violences de type terroriste, 2) celle qui se nourrit à des représentations collectives de l'un et l'autre sexe et qui s'exprime dans des violences contre les femmes, en particulier des violences conjugales et celles qui concernent de nombreux pays du monde sous la forme de l'excision, et 3) celle, enfin, de type social ou sociétal qui oppose un « nous » se pensant comme « le peuple » à ce qu'il dénonce comme le « système » ou les élites.

Dans un ouvrage récemment paru<sup>1</sup>, j'ai consacré à ces formes de conflictualités des études applicatives, qui relèvent de ce que j'appelle une « philosophie politique appliquée »<sup>2</sup> : la présente contribution se situe davantage à l'arrière-plan de telles études dont le référent théorique implicite m'apparaît pouvoir être fourni à partir d'une réflexion sur l'articulation par Max Weber de sa thématization de la rationalisation et de celle de la « guerre des dieux » ou du « polythéisme des valeurs » (thématisations que j'avais travaillées pour elles-mêmes, avec Sylvie Mesure<sup>3</sup>). Avant d'en venir à cet apport de Weber à de telles études de philosophie politique appliquée, je pars du fait que, depuis une trentaine d'années, les réflexions sur la dynamique de la démocratie contemporaine ont témoigné d'un espoir qui aura saisi une grande partie d'une génération intellectuelle et qui l'aura conduite à un tout autre point de vue que celui que j'exprime aujourd'hui en termes de « conflictualisation du monde ».

---

<sup>1</sup> Renaut A. et Lauvau G., *La Conflictualisation du monde au XXIe siècle. Une approche philosophique des violences collectives*, Paris, Odile Jacob, 2020.

<sup>2</sup> Renaut A., *L'injustifiable et l'extrême. Manifeste pour une philosophie appliquée*, Paris, 2015.

<sup>3</sup> Renaut A. et Mesure S., *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

Avec le changement de siècle, une décennie, la dernière du XXe siècle, s'était en effet achevée qui avait commencé aux alentours de 1990, notamment avec la chute du Mur de Berlin et la fin de l'Union soviétique : ce qui avait alors beaucoup mobilisé l'attention et la réflexion des philosophes politiques correspondait à une soudaine volatilisation d'une division du monde selon un axe Est-Ouest qui l'avait longtemps structuré, et qui était virtuellement conflictogène – comme en avaient témoigné plusieurs crises ayant conduit, entre 1945 et 1990, le monde à frôler des conflits dont nul ne peut savoir jusqu'où ils auraient pu aller, notamment celui que l'on désigne en parlant de la crise des fusées soviétiques implantées à Cuba, qui avait donné lieu en 1962 à une escalade plaçant le monde littéralement au bord du gouffre.

Quand tout cela disparut avec la fin de la division du monde dans les deux blocs de l'Est et de l'Ouest, la conviction se forgea pour un temps chez certains, en suscitant beaucoup d'espoirs, qu'une nouvelle époque commençait, placée sous le sceau de la réconciliation de la raison avec elle-même autour des principes générateurs de la démocratie.

Beaucoup de pensées (par exemple celle de Marcel Gauchet, selon une approche néotocquevillienne, ou celle de Steven Pinker, inspirée, elle, par la psychologie évolutionniste, dans son best-seller paru en 2011 et intitulé « La part d'ange en nous et dans notre nature », avec pour sous-titre « le déclin de la violence dans l'histoire »<sup>4</sup>) ont ainsi expliqué comment l'expérience démocratique, notamment en suspendant des identités d'appartenance perçues comme irréconciliables, contenait en elle la perspective d'une reconnaissance de l'autre comme un semblable, à travers la « formation d'un monde commun ». En particulier, le spectre des guerres de religion, qui avaient jadis déchiré toute une partie de l'Europe, paraissait avoir cessé de hanter les sociétés démocratiques.

À mon sens, un tel optimisme, que j'ai très brièvement partagé au début des années 1990, ne saurait plus aujourd'hui, tant s'en faut, caractériser l'esprit du temps.

De fait, c'est un basculement dans une autre époque qui s'est cristallisé dans nos mémoires le 11 septembre 2001, lorsque des avions utilisés comme des bombes ont fait apparaître soudain qu'aucun dialogue ni « entente » ne saurait plus aisément être envisageable avec ceux sur lesquels les arguments d'une raison « post-séculière » n'avaient nulle

---

<sup>4</sup> Pinker S., *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York, Viking, 2011.

prise. Au point qu'une voix aussi forte que celle de Jürgen Habermas exprima immédiatement, devant cette entrée dans une « spirale de la violence », 1) son désespoir à l'égard de la force motivante des arguments dans les relations entre les cultures, et 2) sa conviction désabusée que l'éthique du dialogue, dont il défendait le principe depuis des décennies, était « en train de sombrer dans le ridicule » – expression prolongée ensuite dans son livre paru en 2005 sous le titre *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*<sup>5</sup>. Je laisse de côté ici la façon dont Habermas s'est exprimé dans ce contexte – selon une réaction et une analyse qui marquèrent bien au début des années 2000 qu'un nouveau virage du temps était en train de se produire, onze ans après celui de 1990, et à peu près cinquante-cinq ans après celui de 1945.

L'époque nouvelle, celle qui, dans sa forme spectacularisée, commença en 2001, présente la particularité d'avoir fait surgir des conflictualités elles-mêmes renouvelées dans leur compréhension et leur extension.

Quant à leur compréhension, il s'agit de conflits ramifiés et ponctualisés, dont la forme la plus visible est celle d'un terrorisme capable de frapper partout et à tout moment.

Quant à l'extension de ce processus par lequel le monde se conflictualise, elle s'affirme clairement, de moins en moins comme locale, sociale ou nationale, mais de plus en plus comme globale – le monde comme tel devenant l'espace de déploiement de cette nouvelle conflictualité. Où l'on voit que, si je reprends mon identification de la nouvelle conflictualité en compréhension et en extension, la compréhension symbolisée par la vague terroriste que nous traversons en fait depuis les années 1990 retentit directement sur son extension, par la capacité des pratiques terroristes à pouvoir être dirigées ou du moins inspirées à distance et en direction de quasiment toutes les parties du monde, même si c'est le cas à des degrés divers.

Je n'insiste pas ici sur les données des trois axes mentionnés de conflictualisation. L'approche en mobilise, pour les explorer, bien sûr d'autres savoirs que la philosophie.

Comme philosophie appliquée à de telles données, la philosophie n'en reste pas moins la maîtresse d'œuvre. Ce pourquoi le mode de penser que je défends demeure normatif, à la recherche de formes de remédiation et de résilience. De fait, nous ne pouvons pas ne pas nous demander comment penser ce qui doit venir après une éventuelle et souhaitable

---

<sup>5</sup> Habermas J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.

fin des affrontements issus de ces conflits, de façon à nous représenter, il faut bien s'en préoccuper déjà, des formes de ce qui devra s'installer après le moment « policier » (au plan social), voire « militaire » (au plan global) de la résorption des conflictualités. C'est à cet égard que l'apport de Weber m'apparaît précieux, je vais essayer de préciser en quoi.

\*

Je pars pour ce faire, avec beaucoup de précautions, de la métaphore du « désenchantement » ou du « désensorcellement du monde » (*Entzauberung der Welt*), forgée au début du XXe siècle par Weber pour exprimer le processus moderne de rationalisation. Curieusement, elle a pu apparaître à certains, avec une audience assez forte, se réimposer depuis une trentaine d'années, mais en se trouvant accentuée en fait dans une dimension sensiblement différente, pour désigner moins la rationalisation comme telle que l'accompagnement et l'accomplissement socio-politique de la modernisation : c'est le cas en particulier dans l'œuvre de Marcel Gauchet, selon une inspiration en fait plus néo-tocquevillienne que wébérienne, où le « désenchantement du monde » désigne l'esprit d'un temps coïncidant avec l'apparition et le développement de formes de sociétés ne percevant plus leurs normes comme reçues d'une puissance transcendante et divine dont les commandements seraient conservés et transmis de génération en génération par de grands récits religieux et institutions adossés à une religiosité. Dans cette version de la métaphore, tous les moments de la modernité et de la contemporanéité s'apparentant à une expression de conflictualité n'auraient été en vérité que des ruses de la rationalisation démocratique doublement à l'œuvre, à la fois comme désenchantement d'un monde sortant de la religion et se libérant des hiérarchisations héritées des traditions religieuses, et comme réconciliation de ce monde avec lui-même une fois démontés progressivement les ressorts de formes de dominations ancrées dans l'irrationnel<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Au sens où l'entend M. Gauchet, la métaphore du « désenchantement du monde » désigne, dans les sociétés européennes et occidentales, le lent processus d'effacement de la conscience religieuse comme source ultime des normes collectives (et son repli progressif à l'intérieur de la seule sphère privée) – ce qui constitue le fil conducteur de son œuvre – en tout cas depuis l'ouvrage intitulé précisément *Le désenchantement du monde* et sous-titré *Une histoire politique des religions* (Paris, Gallimard, 1985) : l'impressionnante somme constituée par les quatre volumes de *L'avènement de la démocratie* (2007-2017) correspond à la mise en œuvre détaillée de ce principe interprétatif de la modernité selon lequel celle-ci serait à comprendre comme ayant accompli au fil de ses cinq siècles, de la Renaissance à aujourd'hui, une « sortie de la religion » ayant « affecté l'ensemble des sociétés occidentales sous des formes diverses ». Le sens du terme de désenchantement, que Gauchet précise n'avoir « repris que pour sa force poétique et sa relative neutralité » (*Un monde désenchanté ?*, Paris, Les Éditions

Pour parler de « conflictualisation du monde », comme j’entends le faire dans le livre écrit avec Geoffroy Lauvau, force est donc inévitablement, à un moment ou à un autre, d’entrer en débat avec un positionnement de type néo-tocquevillien qui identifie au contraire, comme le fait Marcel Gauchet, le « nouveau monde », désormais atteint au premier chef par les sociétés occidentales, à un monde pacifié<sup>7</sup>. Sans entrer ici directement dans ce débat avec ce qui se présente donc comme la « thèse de la pacification », je préciserai quelle relation une approche comme celle de Gauchet entretient avec les thématiques wébériennes, qu’elle semble afficher, ne serait que par le titre de son ouvrage publié en 1985 sur le « désenchantement du monde », comme jouant dans sa teneur un rôle directeur. Beaucoup de malentendus me semblent liés à cet effet d’affichage – des malentendus sur les positions de Gauchet et, par contrecoup, souvent, en France, sur les thèses proprement wébériennes, en fait fréquemment mal connues et à mon sens plus subtiles qu’elles apparaissent l’être dans cet affichage.

Au sens où l’entend en effet M. Gauchet, ce qui se présente donc comme la métaphore du « désenchantement du monde » désigne en fait, dans les sociétés européennes et occidentales, le lent processus d’effacement de la conscience religieuse comme source ultime des normes collectives (et son repli progressif à l’intérieur de la seule sphère privée).

Concernant le sens du terme de désenchantement, Gauchet a précisé d’ailleurs près de vingt ans après la publication de son livre de 1985, ne l’avoir « repris que pour sa force poétique et sa relative neutralité »<sup>8</sup>, donc simplement comme une métaphore.

Il est à mon sens assez malencontreux que cette précision soit intervenue si tard pour faire apparaître que le sens donné à cette métaphore dans sa reprise par Gauchet serait ainsi sensiblement différent de celui que lui donnait Weber en y voyant pour sa part une

---

de l’Atelier, 2004, p. 124), donc simplement comme une métaphore, est de fait, je vais le préciser, sensiblement différent de celui que lui donnait Weber en y voyant une métaphore de la rationalisation, et non pas spécifiquement de ce que Gauchet appelle « la sortie de la religion ». Au reste, Gauchet signale expressément qu’il « évite pour (sa) part les mots de sécularisation, de laïcisation et même, désormais, de désenchantement » – terme qu’il « n’emploie d’ailleurs pas (...), précise-t-il, dans le corps du livre qui porte ce titre » (précision donnée in *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 7).

<sup>7</sup> Gauchet insiste à de multiples reprises dans le dernier tome de *L’avènement de la démocratie (Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2017) sur le fait qu’à ses yeux « la logique dominante de (ce) monde en voie de mondialisation est celle de la pacification ». Il présente lui-même la thèse correspondant à la reconnaissance de cette logique comme « la thèse de la pacification ici développée ».

<sup>8</sup> Gauchet M., *Un monde désenchanté ?*, op. cit.

métaphore de la rationalisation, et non pas spécifiquement une métaphore de ce que Gauchet appelle « la sortie de la religion » – au sens où son livre de 1985 explique pour l'essentiel que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion », c'est-à-dire une religion qui contient potentiellement en elle la dynamique de sécularisation. Ainsi compris, donc comme sécularisation, le « désenchantement du monde » ne signifierait donc pas la fin des croyances privées personnelles, mais exprimerait cette donnée que désormais la religion ne structure plus la société, ou qu'elle n'en est plus le principe d'organisation ou de légitimité.

De ce fait, il a donc pu y avoir quelque chose d'égarant dans le choix d'un titre plus brillant qu'éclairant sur la pensée pour laquelle il emprunte un intitulé du coup plutôt malencontreux. Compte tenu de la visibilité acquise, principalement en France, par l'entreprise de Gauchet, inaugurée sous des auspices d'apparence wébérienne, je voudrais, pour montrer ce qu'il pouvait y avoir d'égarant dans cette apparence, repartir de Weber lui-même et faire surgir quelle avait été chez lui la fonction confiée à la métaphore du désenchantement ou du désensorcellement, et quelles problématiques tout à fait différentes elle induisait, bien plus proches de ce que j'appelle pour ma part et pour faire symétrie, la conflictualisation du monde : identification que j'entends dans sa dimension délibérément antithétique de celle du « désenchantement du monde », telle du moins que comprise par Gauchet. Je souhaite clarifier cette antithétique.

Le plus simple pour cela est de considérer les positions défendues à cet égard par Max Weber, notamment dans les deux célèbres conférences de 1917 et 1919 sur le métier du savant et celui du politique, où il utilise l'expression de désenchantement du monde avec le sens qu'il lui donne en la reprenant de ses travaux antérieurs sur l'éthique protestante.

Ces conférences, datant donc de 1917 et de 1919, expriment certes un état du monde encore fort éloigné de celui que nous avons vu surgir après les dernières grandes étapes de la conflictualité contemporaine, à savoir les trois virages marqués 1) par la fin du second conflit mondial et la naissance de la guerre froide en 1945, 2) par la disparition de l'URSS et de la division du monde entre les blocs de l'Est et de l'Ouest en 1990-1991, puis 3) en 2001 et à partir du début du nouveau siècle par la manifestation spectaculaire, à travers les attentats du 11 septembre, d'une nouvelle conflictualisation déjà en gestation durant la décennie précédente à travers d'autres attentats d'ampleur moindre, mais correspondant aux mêmes enjeux. Je souligne que ces trois virages traversés par le monde

depuis Weber donnent une idée de ce qu'il faudrait intégrer à une réflexion sur la conflictualisation du monde contemporain pour insérer l'apport wébérien à toutes les données nouvelles, correspondant à ces virages, dont Weber ne pouvait bien sûr avoir la moindre idée ou le moindre pressentiment.

Pour autant, même si c'était dans un autre contexte, il me semble, et c'est là ce que je voudrais montrer ou suggérer, que les interventions de Weber en 1917 et 1919 prenaient sur le monde humain, y compris en forgeant l'expression de « désenchantement » du monde, un tout autre point de vue sur la conflictualité qui y était à l'œuvre et qui ne cesserait pas de l'être après le décès de Weber en 1920, que celui qui s'exprime aujourd'hui dans la « thèse de la pacification » : un point de vue wébérien tout autre que le point de vue néo-tocquevillien et en même temps à mon sens plus apte à fournir des instruments conceptuels permettant de penser, au moins partiellement, sa conflictualisation.

Weber invitait en effet à se représenter la rationalisation en cours sous la poussée des techno-sciences, et il la décrivait de façon imagée en forgeant pour ce faire la métaphore du « désenchantement du monde » dans un objectif précis, qui était de cibler les formes subsistantes d'une pensée « magique » résistant encore à la toute-puissance du principe de raison. Raison pour laquelle Weber considérait aussi ce même monde selon une approche guidée par une tout autre métaphore : celle de la « guerre des dieux ». Là est à vrai dire, dans l'articulation ou la combinaison de ces deux métaphores, la teneur propre de la thèse wébérienne concernant la rationalisation du monde, infiniment plus subtile, plus féconde aussi, parce que moins unilatérale que ne l'est la thèse néo-tocquevillienne de la pacification.

Pour définir avec rigueur la teneur propre de cette thèse, il faut rappeler que, quand Weber invitait pour sa part à se représenter une dynamique des sociétés humaines pensée par lui comme une dynamique de rationalisation, il en proposait donc pour en rendre plus aisée la représentation non pas une seule, mais deux expressions se sachant métaphoriques. Bien que parfaitement explicité et évident en 1919, le fait est rarement considéré avec l'attention qu'il mérite et qui engage la fidélité au contenu de deux célèbres conférences : les expressions imagées de « désenchantement du monde » et de « guerre des dieux » étaient, de fait, désignées par leur auteur comme illustrant deux paradigmes articulés l'un à l'autre. Ou, plus justement cerné, comme deux versants d'un même paradigme interprétatif, celui de la modernité ou (pensée comme processus) de la modernisation des sociétés humaines :

- sur son premier versant, la modernisation est rationalisation ;
- sur son second versant, elle est conflictualisation.

L'une et l'autre déterminations conceptuelles de la modernisation se trouvent alors présentées par Weber de façon sensible (le kantien que je ne suis plus aurait dit : schématisées) par ces deux métaphores, aussi superbes, en même temps qu'aussi indispensables l'une que l'autre, du « désenchantement » et de la « guerre des dieux ». De fait, Weber présente lui-même le « désenchantement du monde » et la « guerre des dieux » comme deux points de vue pris sur la complexité atteinte par le monde humain, au moment où il la décrit, pour la déchiffrer selon une hypothèse qui serait celle, exprimée sous une forme plus conceptuelle que ne l'a souhaitée Weber dans ces textes présentés à un large public, d'un processus de rationalisation et d'une dynamique de conflictualisation se combinant dans la production de cette complexité constitutive du processus de modernisation. « Désenchantement du monde » et « guerre des dieux », versions métaphorisées de ce processus et de cette dynamique, seraient donc elles aussi à combiner. J'essaye donc de suivre cet appel à combiner les deux métaphores (que Weber a au fond laissé là, à l'état d'appel).

À la faveur de ses deux études de 1904 et de 1905 réunies en 1920 dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber avait déjà évoqué le « désenchantement (*Entzauberung*) du monde » : en deux occurrences principales<sup>9</sup>, 1) il recourt à la métaphore du « désenchantement » (*Entzauberung*) du monde » pour désigner l'élimination de la magie en tant que technique de salut » et la façon dont, se borne-t-il alors à expliquer, elle « n'a pas été menée aussi loin par le catholicisme que par le puritanisme (et avant celui-ci, par le judaïsme) » ; après quoi 2) il évoque « les sectes baptistes, les tenants de la prédestination et surtout les calvinistes de stricte observance », dont il souligne qu'ils « ont effectué la dévaluation (*Entwertung*) la plus radicale de tous les sacrements en tant que moyens du salut » et que, « ce faisant, ils ont poursuivi le désenchantement religieux du monde jusqu'à ses conséquences extrêmes » (en ceci que de ce point de vue « seule la lumière intérieure de la révélation permanente permettait à l'individu une compréhension vraie des révélations divines à travers la Bible »). Ce qui, précise Weber, esquissait déjà, dans ces courants religieux, une sorte de rationalisation partielle de la croyance. Il n'y a alors apparemment pas d'autres occurrences wébériennes de l'expression – Weber annonçant

---

<sup>9</sup> Trad. I. Kalinowski, Paris, Flammarion, 2001, p. 166 sq.



qu'il y reviendra dans un futur ouvrage, annoncé comme visant une « Wirtschaftsethik der Weltreligionen » dont nous trouvons la substance (dans des travaux interrompus par la mort de Weber en 1920) au fil de ses *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomes II et III – avec tous les problèmes éditoriaux rencontrés dans les traductions françaises de ces textes demeurés largement non finalisés<sup>10</sup>. De ce fait, à l'état d'achèvement, ce sont les conférences de 1917 et 1919 qui comprennent les thématisations les plus maîtrisées et les plus élaborées par Weber lui-même – avec évidemment cette limite qu'il s'agissait de deux conférences prononcées devant un public de collègues, mais aussi d'étudiants.

Cela dit et compte tenu de cette donnée, quand Weber se réfère pour sa part à un « désenchantement du monde » dans ses deux conférences, la métaphore ou l'image lui sert clairement à penser le processus de rationalisation des sociétés humaines, tel que, dans sa configuration contemporaine, nous le devons à la science et, plus précisément, à la techno-science. Comme nous le savons, dans la reconstruction que donnent de cette rationalisation les écrits scientifiques de Weber, elle (cette rationalisation) intervient déjà, certes, très en amont de la modernité, dès le judaïsme ancien et la pensée grecque, mais elle caractérise le plus fortement la modernité avancée qu'il identifie, dans ses interventions publiques, comme l'âge de « la technique guidée par la science ». Ce pourquoi je parle de techno-science, selon un vocabulaire plus heideggérien que proprement wébérien – mais l'idée y est clairement : une rationalisation dont, en la présentant comme désenchantement du monde, il cherche donc, je le cite, à « nous rendre clair ce qu'(elle) signifie pratiquement ». Cette désignation n'est en ce sens nullement supposée ici devoir donner lieu, à elle seule ou de façon unilatérale, à la reconstruction d'une histoire plus que bi-millénaire (comme c'est le cas, chez Heidegger et ses héritiers, du thème de l'âge de la technique, supposé ancré dans des choix remontant jusqu'à Platon et se déployant au fil de toute l'histoire de la métaphysique de la subjectivité) : chez Weber, la désignation du processus techno-scientifique de rationalisation nous aide simplement à nous rendre intelligibles certaines dimensions de sociétés le cas échéant très éloignées les unes des autres, mais où ce processus est déchiffrable sans qu'il épuise pour autant le sens de ces moments ni ne permette de les relier entre eux en passant par d'autres moments qui auraient été eux aussi tenus pour réductibles au déploiement progressif de ce seul et unique sens.

---

<sup>10</sup> On trouve une traduction des études sur *L'Éthique économique des religions mondiales* dans Weber M., *Sociologie des religions*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996.

Loin d'avoir une telle ambition que peuvent charrier avec elles certaines reprises post-wébériennes de la notion de rationalisation, la clarification que propose Weber de ce que signifie, représentée comme « désenchantement du monde », la rationalisation technoscientifique, qu'il identifie également comme une « rationalisation intellectuelle » ou « intellectualiste » (*intellektualistische Rationalisierung*), consiste en fait seulement à souligner que l'humanité en est venue à se représenter désormais qu' « aucune puissance imprévisible et mystérieuse » n'est à l'œuvre dans le monde humain, mais que « l'on peut au contraire maîtriser toute chose par le calcul » : littéralement traduit, « c'est cela en tout cas, dit-il à la fin de la conférence consacrée à la vocation du savant, que signifie le *désenchantement (démagification, désensorcellement) du monde* »<sup>11</sup>.

On ne comprendrait pas toutefois la clarification ainsi apportée si l'on n'y intégrait, comme Weber appelle lui-même à le faire, l'apport de la seconde métaphore fameuse à laquelle il recourt et qui introduit une autre dimension de sens : puisque celle du désenchantement du monde n'est présentée que comme une approche permettant de clarifier la marque que les techno-sciences impriment sur les sociétés humaines, elle peut parfaitement se trouver compatible avec d'autres approches elles aussi imagées, à condition bien sûr que la même fonction et le même statut (celui de métaphore) leur soient conférés. Tel est le cas de ce que Weber désigne comme la « guerre des dieux », qui émerge dans la même conférence sur la vocation du savant, où il proclame « l'impossibilité de se faire le champion de convictions pratiques au nom de la science » : seule en effet, soutient Weber (p. 73), « la discussion des moyens nécessaires pour atteindre une fin fixée au préalable » peut revendiquer la contribution de la raison scientifique, mais non pas la discussion qui fixe les fins elles-mêmes. En pointant ce qu'il subsiste de l'ancienne « guerre des dieux » que menaient les unes contre les autres les cités antiques au nom de leurs panthéons respectifs, il s'agit donc de marquer les limites, au plan pratique, de la rationalisation contemporaine - si l'on préfère : les limites de la raison pratique, lesquelles limitations indépassables tiennent au fait que « divers ordres de valeurs s'affrontent dans le monde en une lutte (*Kampf*) inexpiable » (*ibid.*) sur laquelle la raison n'a pas de prise, ni pour la trancher en faveur d'un de ces ordres de valeurs, ni pour la dépasser vers une sphère de

---

<sup>11</sup> Weber M., *Le savant et le politique*, avec une introduction de R. Aron, Paris, UGE, 1983, p. 82 – même si la traduction en a parfois été précisée, toutes les citations de Weber évoquées ci-dessous réfèrent à ce volume, et c'est la pagination de celui-ci qui est indiquée

valeurs supérieure. Thèse particulièrement frappante dans son expression métaphorique de « guerre des dieux », mais que Weber s'applique aussi à exprimer parfois, plus sobrement, « sans la métaphore » (*unbildlich*) : rappeler de façon imagée que la vie « ne connaît que le combat (*Kampf*) éternel que les dieux se font entre eux », c'est alors faire ressortir ce qui, exprimé plus conceptuellement, s'identifie comme « l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles » en matière de ces choix de valeurs auxquels procède l'humanité d'un monde se rationalisant (p. 79).

Bref, à l'égard des systèmes de valeurs, les progrès de la rationalisation techno-scientifique ne confèrent aux êtres humains aucune possibilité nouvelle de « régler leurs conflits (*Kämpfe*) » entre la pluralité de ces systèmes et les laissent par conséquent devant « la nécessité de se décider en faveur de l'un ou de l'autre » (*ibid.*) – comprendre : de ne trancher que par une pure décision, non rationalisable, « dans tous les ordres de la vie », ce qui relève de jugements de valeur. En sorte que, et là réside le plus précisément ce qu'il s'agit de penser, non seulement la rationalisation en quoi consiste, dans son visage techno-scientifique, la modernisation du monde n'abolit pas la dimension de conflit (ou de combat) qui règne dans les rapports humains, mais elle fait ressortir l'impossibilité d'y échapper. Thèse dont il se pourrait qu'il faille faire l'hypothèse qu'exprime en tout cas le titre de mon intervention : rationalisation (du monde), eu égard au déploiement de la techno-science comme forme contemporaine primordiale de la raison théorique, et conflictualisation (de ce même monde) entre les systèmes de valeurs comme forme indépassable de la raison pratique.

On a trouvé parfois « faibles » les arguments mobilisés par Weber à l'appui de tels énoncés. Certes, exprimé à nouveau de façon imagée, le conflit entre les systèmes de valeurs est renvoyé par la conférence à des « raisons profondes ». De telles « raisons » ne sont toutefois à aucun moment dégagées : le discours de Weber devant son public d'étudiants et, sans doute, de collègues se borne en réalité à observer qu'il y a plusieurs niveaux de conflictualités axiologiques que la dynamique de rationalisation ne permet pas de surmonter – et cela, que de tels conflits interviennent entre les divers ordres de valeurs (une réalité « esthétique », tenue pour empreinte de beauté, pouvant par exemple ne pas être éthiquement bonne ou inversement), ou qu'ils surgissent au sein d'un même ordre de valeurs - comme notamment (mais pas uniquement) c'est le cas quand il nous faut arbitrer, si souvent dans nos vies individuelles et collectives, entre une éthique de la conviction, axée sur des principes tenus pour indiscutables, et une éthique de la responsabilité, plus

souple sur le plan des principes parce que plus attentive aux conséquences de leur choix. Présentée sous sa signification la plus profonde, l'idée majeure s'affirme ainsi d'une conflictualité traversant tout l'espace des valeurs et résultant de l'impossibilité de fonder en raison une quelconque résolution des deux niveaux précédents : laquelle conflictualité ou conflictualisation (Weber préférant toujours penser de façon processuelle plutôt que de façon essentialiste) intervient quand - je reviens sur cette formulation - se manifeste « l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles » telle que, de haut en bas, si l'on peut dire, de l'échafaudage normatif, la pluralité des points de vue susceptibles d'être adoptés est rationnellement insurmontable : en sorte que « suivant les convictions profondes de chaque être, telle ou telle de ces constructions normatives prendra le visage du diable, telle autre celle du dieu et chaque individu aura à décider, de son propre point de vue, qui est dieu et qui est diable », et ce, « dans tous les ordres de la vie » (p. 74). J'y insiste : dans tous les ordres de la vie règne une conflictualisation, au plan normatif, aussi radicale que celle qu'illustrent le visage du diable et celui du dieu (compris également comme des métaphores – ce qui me convient tout à fait).

Il faut alors mesurer ce qui résulte de la conflictualisation ainsi métaphorisée – savoir qu'il n'y aurait donc nul espoir à placer, dans ce que, longtemps après Weber, l'on désignera, pour en récuser le projet (Habermas) ou, parfois, pour prétendre l'assumer (K.-O. Apel), comme une « fondation ultime de l'éthique » : à la place de laquelle fondation doit être prise simplement, pour ainsi dire, une mesure conservatoire concernant l'espace d'une vie commune possible des êtres humains à l'âge de la rationalisation techno-scientifique – qui se résumerait au mieux, dit Weber à ses auditeurs, de la façon suivante, selon une phrase rarement entendue avec assez d'attention : « Le destin de notre époque caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique » (p. 82).

Il est assurément difficile de se représenter la mise en œuvre effective d'une telle mesure de bannissement, mais du moins peut-on aisément en comprendre le principe, voire l'adopter comme une méthode d'évitement des pires conflictualisations – ce par quoi, dans le contexte de ma réflexion la plus récente, cette mise en œuvre m'est apparue pouvoir être féconde : si les valeurs suprêmes, comme au demeurant celles qui s'en déduisent, demeureraient en effet présentes dans l'espace public au sens où elles pourraient y être débattues sans ouvrir jamais sur un consensus durable, elles reconduiraient nos sociétés

à ce qui avait déjà divisé les unes contre les autres les cités anciennes, lorsque des entités divines exprimant des valeurs dictaient dans la vie même d'une cité les références ou les repères à respecter (selon des divisions de la raison pratique que ne pourraient que maximiser les déploiements techno-scientifiques de la raison théorique). À l'échelle de sociétés contemporaines regroupant en outre chacune, dans l'espace des États, une pluralité de telles cités, la recherche publique de valeurs suprêmes ne pourrait, faute d'un consensus rationnel envisageable à leur endroit, que susciter autour d'elles de multiples espaces de conflictualité. En sorte qu'entre le désenchantement du monde (la rationalisation) et sa conflictualisation possible au cœur de la modernisation deux relations à prendre en considération aussi attentivement l'une que l'autre apparaîtraient ainsi expliciter ce à quoi l'époque (c'est-à-dire, comprenons-en jusqu'au bout les conséquences, la pointe même de la modernisation) serait destinée. Deux relations dont l'une et l'autre feraient que le « nouveau monde » ne serait nullement promis à voir se réaliser, si j'ose dire comme par enchantement, la « thèse de (sa) pacification » si chère aux néo-tocquevilliens les plus dogmatiques. Précisons alors, pour terminer cette plongée dans les thématiques wébériennes, ce dédoublement de perspectives rendant la pacification impossible.

Selon une première relation entre désenchantement et guerre des dieux, ce serait, dans son principe même, la rationalisation moderne qui dicterait d'éviter une conflictualité prenant la forme d'une guerre des dieux : il faudrait par conséquent exclure de la vie publique le débat sur les choix de valeurs, notamment tels qu'ils peuvent s'exprimer dans l'offre d'une pluralité de convictions et de croyances porteuses de normativité thématissant des options pouvant différer sur les conceptions des fins de l'existence humaine. Comment toutefois se représenter une telle exclusion du débat sur les fins hors de la vie publique, notamment dans un espace démocratique lié, dans ses options organisationnelles elles-mêmes, aux valeurs modernes de la liberté d'opinion, de croyance et d'expression, y compris religieuses, progressant à mesure que la modernité se radicalise ? Sauf à concevoir une version paradoxale, à mon sens peu souhaitable, du modèle démocratique qui se structurerait à partir de ce rejet du pluralisme et le ferait accepter aux personnes et aux groupes. Reste que la forme politique ou, si l'on préfère, le meilleur régime correspondrait alors à ce que l'on désigne parfois, aujourd'hui, par le terme de « démocrature » ou de « démocratie illibérale », dont chacun trouvera aujourd'hui dans le monde, malheureusement sans peine et sans que rien n'en ressorte de souhaitable, des exemples édifiants.

Qui plus est, selon une seconde relation à envisager entre rationalisation techno-scientifique et conflictualité entre les systèmes de valeurs, une telle rationalisation, ou un tel désenchantement du monde, aura beau en principe avoir « détrôné le polythéisme » des valeurs en le reléguant hors de l'espace public : rien pour autant, dans une telle relégation, qui apparaisse suffire néanmoins, au point de départ de la démarche entreprise, à exclure le risque de le voir à tout moment resurgir, selon une logique aisée à formaliser. Car, pour des motifs structuraux tenant aux limites de la raison même, le « rationalisme grandiose » qui s'est affirmé de plus en plus fortement au fil de la modernité (techno-scientifique notamment) ne parvient pas toujours, tant s'en faut, à apporter par lui-même des réponses assez argumentées pour satisfaire aux demandes inscrites dans les questionnements normatifs ; par voie de conséquence, les interrogations sur les fins ne peuvent que réapparaître avec d'autant plus de force à travers la façon dont le populisme, actuellement en phase inquiétante de conquête, sous ses formes extrêmes, ne rechignerait pas à promettre de fournir de quoi satisfaire aux demandes sur le sens et sur les buts. Mis dehors par la fenêtre de la laïcisation, ces discours et idéologies extrêmes reviendraient alors aisément par la porte qui leur est grande ouverte à la faveur de demandes de sens à satisfaire et de fins à poursuivre. Ce que certaines analyses identifient, de façon simplificatrice, comme contenant en soi la possibilité d'un « retour du religieux », en allant parfois jusqu'à suggérer la possibilité d'un « réenchantement du monde ». Geste dont on se borne ici à souligner ce qu'il risque d'avoir de coûteux pour les valeurs de la rationalité et dont certaines des conflictualités à l'œuvre dans le monde contemporain devraient, par la mobilisation à laquelle elles procèdent de formes de religiosité, inviter à ne pas l'envisager sans méfiance ou défiance<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Il faudrait, si l'on en avait le temps, considérer d'autant plus attentivement un tel geste qu'il intervient, selon des modalités spécifiques à appréhender et à débattre ultérieurement, chez un penseur de la stature de Jürgen Habermas qui, s'exprimant non sans courage immédiatement après le traumatisme du 11 septembre 2001, a envisagé expressément l'éventualité d'une reprise du dialogue entre raison et religion. L'évocation de la reprise d'un tel dialogue, par elle-même étonnante de la part d'un philosophe engagé depuis toujours dans le camp de la raison et des Lumières, a nourri ultérieurement toute une partie de son ouvrage publié en 2005, *Entre naturalisme et religion*, tr. par C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, p. 156 sq. Habermas, à l'encontre de la « compréhension (trop) limitée » que lui apparaît porter au religieux « un laïcisme endurci et exclusif » (p. 199), évoque « les limites de la raison séculière » et invite l'État démocratique-libéral à ne pas couper, en décourageant les croyants de « s'exprimer aussi politiquement », « la société séculière de ressources importantes pour la fondation du sens » (p. 190). Dans cette optique, il n'hésite pas à complexifier le diagnostic porté sur l'époque actuelle comme étant celle de la « sécularisation culturelle et politique » pour rendre ce diagnostic

Quoi qu'il doive en être de ces perspectives sur lesquelles il y aurait largement matière à revenir, c'est donc aussi, selon cette seconde relation entre rationalisation techno-scientifique et conflictualité entre les systèmes de valeurs, la rationalisation (l'objectif de désenchanter le monde) qui suscite à nouveau des questionnements conflictogènes sur les fins – questionnements que fait surgir l'expérience d'une carence de sens, expérience si forte aujourd'hui dans toute une partie des jeunesse européennes exposées à une forme de nihilisme (dont on peut penser qu'elle est à la racine d'une partie de la séduction exercée par ce que les salafistes présentent comme une « nouvelle religion »). En sorte qu'au sein même de notre « nouveau monde », celui de la rationalisation et du désenchantement, l'une des plus célèbres phrases de Weber garde toute sa puissance : « la multitude des dieux antiques sortent de leurs tombes, sous la forme de puissances impersonnelles parce que désenchantées, et ils s'efforcent à nouveau de faire retomber notre vie en leur pouvoir tout en reprenant leurs luttes éternelles ». Ce propos, emphatique comme Weber a pu le croire souhaitable dans un discours prononcé devant un vaste et large public, pourrait être plus saisissable dans une version plus conceptuellement ciselée, que je tente : la rationalisation moderne des intuitions normatives les privant d'une partie de leur force de séduction et les rendant aussi plates qu'elles peuvent l'être dans un catalogue d'arguments dont aucun ne l'emporte ultimement sur tous les autres, la reconflictualisation s'enclenche à peu de frais d'un monde qui avait pu espérer de son désenchantement une forme de pacification.

\*

Je vais maintenant essayer de conclure mon propos. Au fil du siècle dernier et dans l'espace géographique d'une Europe, puis d'un Occident, une entente avait pu sur la longue durée, au prix de déchirement surmontés, être entrevue autour de repères normatifs au

---

plus accueillant à la perspective que les sociétés y doivent aussi se comprendre elles-mêmes comme « postséculières » (p. 153, p. 166) et, pour cela, le transformer en ouvrant la « raison laïque » à « la raison religieuse » – au point de ne plus considérer comme allant de soi que « les convictions religieuses sont non vraies, illusoire ou dénuées de sens » (p. 56-57). Habermas n'omet évidemment pas pour autant de prendre en considération la façon dont la « revitalisation » des spiritualités religieuses (notamment évangéliques et islamiques) « augmente la fréquence des conflits entre groupes religieux et entre confessions » (p. 147). Je ferme cette parenthèse.

moins apparentés. L'espoir d'une telle entente a cependant rapidement fait long feu, et l'espace humain s'est trouvé exposé à des tensions d'une tout autre force quand la vie y a été désorientée par l'effacement de ces référents partagés, en sorte que l'on pouvait déjà redouter (ce que fait Weber) que le paravent maintenu « pendant mille ans » par « le pathos grandiose de l'éthique chrétienne » en vint à ne plus masquer des déchirements qui ne s'étaient apaisés qu'au prix de sacrifices que la raison avait consenti à la croyance. Même le vieux Kant, celui de *La Religion dans les limites de la seule raison*, avait pressenti dès 1793 qu'il s'en faudrait d'un rien pour que les religions, tant elles sont remplies, même les plus désenchantées, de superstitions irrationnelles, fissent resurgir, si le besoin s'en faisait sentir, ces « folies », ces « illusions folles », ces « folles croyances » ou ces « croyances illusionnées », ne cesse-t-il d'en pointer le risque, à partir desquelles elles deviennent ou redeviennent des supports de « conflictualités » (*Religionstreitigkeiten*)<sup>13</sup>. Or, précisément, ce que le dernier Kant n'avait pas envisagé, c'est que le besoin pût s'en faire sentir, non pas seulement (ce à quoi sans doute il a pensé) à travers la persistance dans les religions d'éléments enchantés excédant les limites de la raison, mais aussi à la faveur du plus extrême désenchantement, quand le religieux replié dans l'espace de la raison perd ce par quoi il peut donner l'illusion d'échapper au nihilisme.

Réfléchissant et écrivant à notre tour un siècle après Weber, largement plus de deux siècles après Kant, force nous est donc d'intégrer que ce qui a pu tempérer pendant si longtemps la conflictualité entre les représentations du sens et des fins de l'existence s'est déchiré et expose même celles des sociétés qui sont sorties de leur religion et de leur éthique prédominante à une situation de perte de sens et de désorientation sur les fins. Laquelle situation ouvre de nouveau par elle-même sur des potentialités de déstructuration conduisant à aller chercher des ressources de sens dans d'autres discours religieux, avec les risques de reconflictualisation si subtilement identifiés déjà par Weber dans le mécanisme même du désenchantement. Les conflictualités éventuellement référées à des repères religieux qui réapparaissent alors ne sont pas de nouvelles guerres de religion : elles relèvent bien plutôt de conflits de la rationalisation avec elle-même : soit à la faveur de cette demande de retrouver des significations ultimes au plus profond d'un processus de rationalisation qui ne peut rien fournir par lui-même et en lui-même concernant les

---

<sup>13</sup> Kant E., *La religion dans les limites de la seule raison*, trad. par A. Renaut, Paris, PUF, 2016, p. 158, 229, 262, etc.



questions ultimes du sens et des fins ; soit à travers la façon dont la rationalisation du monde, comme globalisation sous le régime du discours techno-scientifique, entre en conflit là aussi avec elle-même, mais d'une autre façon, en installant non sans violences ses exigences et ses repères dans des cultures n'ayant pas encore entièrement réinstallé tous leurs référents dans les limites de la seule raison.

J'ajouterai volontiers à ce premier élément de conclusion que, d'autre part et dans cette situation même, affrontée aussi bien sous la première que sous la deuxième de ces configurations d'affrontement internalisées à la modernisation, les « dieux » qui peuvent resurgir pour figurer les diverses dimensions éthiques de l'existence ne réapparaissent pas forcément sous leur forme ancienne. Du moins là où la rationalisation moderne s'est avancée le plus loin, ce sont - selon la formule wébérienne impossible à écrire autrement - des « puissances impersonnelles parce que désenchantées » qui s'offrent pour fournir d'éventuels repères individuels et collectifs, dépouillés de ce que leur apportait, notamment en force persuasive, la fonction figurative des religions (d'éventuels repères donc, dépouillés et donc ainsi affaiblis, mais sans renforcement envisageable de leurs formes et de leurs forces anciennes). Ce pourquoi et à la fois la montée en puissance d'une forme de nihilisme est l'une des caractéristiques des sociétés contemporaines, bien soulignées aujourd'hui par les travaux d'Olivier Roy par exemple quand il y voit une des causes de la séduction exercée par l'offre de sens qui nourrit l'adhésion au jihadisme dans nos contextes actuels. Concernant cette question du nihilisme contemporain qui vient d'apparaître au fil des analyses esquissées, il y aurait matière à approfondir au fil d'un ouvrage spécifique les données du phénomène, les éléments de sa genèse, les effets et les possibles remédiations. Les travaux d'Olivier Roy, qui situent là la structure porteuse de certaines des formes de radicalisation qui nourrissent les conflictualités contemporaines, seraient pour ce faire à analyser attentivement et à discuter – demeurant à voir en effet s'il ne surévalue pas pour sa part les possibles qui résideraient, pour les cultures européennes, dans une relance de leurs fondations chrétiennes.

En tout cas, ainsi comprise à partir de son état des lieux, l'articulation « wébérienne » entre rationalisation et conflictualisation axiologique nous fournit donc un principe d'intelligibilité que je crois puissant.

Appliqué au caractère de l'époque actuelle, ce principe permet notamment de comprendre que les systèmes de valeurs aient pu sous leur forme enchantée, dans le monde ancien dont le monde actuel, qui en est issu, porte la trace, et puissent encore dans ce que

le monde actuel conserve d'ancien, engendrer des conflits entre les sociétés ou au sein d'une même société au nom des panthéons respectifs pour lesquels elles se mobilisaient ou pour lesquels, au sein d'une même société pluraliste, les collectifs se reconnaissant dans des panthéons différents se mobilisent.

Le principe d'articulation entre rationalisation et conflictualisation, qui ne s'excluent en rien, fournit aussi une compréhension de la façon dont, dans des sociétés humaines désormais désenchantées ou allant l'être par la rationalisation modernisante (dont on ne saurait que souhaiter qu'elle continue, comme l'ombre du Dieu mort chez Nietzsche, interminablement de s'étendre), rien n'assure que de tels repères désacralisés et devenus abstraits soient encore à même de faire consensus, ne serait-ce qu'au sein d'une même société, et de constituer des références partagées, dotées d'une force motivante en vue de buts communs.

*A fortiori* est-il encore plus incertain qu'entre les différentes sociétés et leurs cultures respectives, selon le point où elles en sont dans un trajet de sortie de la religion que certaines d'entre elles ont plus ou moins achevé, et que d'autres amorcent à peine ou n'envisagent pas encore, voire n'envisageront jamais, une pacification autour de valeurs possiblement universalisables constitue aujourd'hui une dynamique dont nous posséderions de solides raisons de penser qu'elle est d'ores et déjà à l'œuvre de façon globale – comme certains courants de pensée et de réflexion en font fort imprudemment leur thèse (courants néo-tocquevilliens, où l'on retrouverait une gestion de l'apport de Gauchet).

Ce pourquoi ma position personnelle sur ces questions de désenchantement (bien compris) du monde, sous la forme de sa conflictualisation, est, si j'ose dire, raisonnablement pessimiste. On déclare couramment, volontiers, être raisonnablement optimiste, je propose de me déclarer pour ma part raisonnablement pessimiste – ce que j'explicité en quelques mots rassemblant les acquis de cette étude.

En tout état de cause, un doute ne peut en fait que concerner aujourd'hui le devenir de toutes les sociétés.

Dans certaines, à la faveur d'une rationalisation que nul ne saurait regretter et qu'il n'y aurait, qui plus est, aucun sens à regretter une fois le processus accompli ou enclenché, les valeurs ont perdu une partie au moins de leur force figurative et persuasive pour toute leur population.

Dans d'autres, ou à propos d'elles, il faut faire preuve de beaucoup d'imagination ethnocentrique et de projection utopique dans un avenir non encore prévisible pour estimer

(comme le fait Gauchet) qu'elles vont nécessairement suivre le même chemin ou même qu'elles le devraient.

Dans les premières comme dans les secondes, il est douteux à mes yeux que les sources de conflits internes et externes sur les fins et sur le sens de l'existence soient taries ou en voie de tarissement.

Ce pourquoi faire l'hypothèse méthodique consistant à réarticuler aujourd'hui, ne serait-ce qu'afin de penser le monde tel qu'il va, une approche par la rationalisation (désenchantement du monde) et une approche par la conflictualisation (guerre des dieux) m'apparaît comme la seule voie susceptible d'être empruntée pour pouvoir espérer construire des schémas d'intelligibilité intégrant, à partir des indications que nous fournissent les données des conflictualités, au moins une partie significative de l'état des lieux de l'humanité. Espoir que ne saurait en tout cas permettre de nourrir la thèse purement utopique de la « pacification du monde ». Encore faudra-t-il se demander si l'approche par la conflictualisation du monde, combinée avec celle qui prend acte du processus de rationalisation qui s'y déploie, ouvre, au-delà de la production d'intelligibilité qu'elle assurerait, mieux que d'autres (qui ne se réduisent pas non plus au positionnement alternatif de la pacification) sur des choix normatifs incluant la perspective de l'amélioration, si peu que ce soit, d'un tel monde, dont ce qu'il a de particulièrement déconcertant tient au fait qu'il se conflictualise en même temps qu'il se rationalise. À cet égard, sans pouvoir dans cette intervention conduire plus loin cette analyse de la combinaison entre conflictualisation du monde et rationalisation, il serait sans doute possible de contribuer à expliciter les éléments de ce qui vient ainsi se combiner en recentrant l'attention sur ce qui, dans le contexte même de sociétés où la rationalisation techno-scientifique est déjà puissante ou, sous les effets de la globalisation de la culture occidentale, est en train d'avancer, fait que cette rationalisation coexiste avec des formations idéologiques (notamment populistes) importées ou héritées qui ne sont pas pour rien dans le nouveau régime de conflictualité qui s'y est développée depuis deux décennies au moins <sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> On pourrait croiser ici, et mettre en débat, d'autres hypothèses encore, qui accordent elles aussi, chez des philosophes comme Ernesto Laclau et Chantal Mouffe ou, selon des modalités très différentes, chez des sociologues comme Michel Wieviorka et François Dubet, une forte importance heuristique à l'approche des sociétés, notamment démocratiques, par référence à une idée de la conflictualité, en voyant cependant dans les conflits, à rebours de ce qui est proposé ici, non pas ce qui fragilise ou détruit l'être-ensemble des collectivités humaines, mais au contraire des dimensions positives et indispensables de leur fonctionnement.