

*Que  
sais-je?*

**LE RELATIVISME**



Raymond Boudon

puf

QUE SAIS - JE ?

# *Le relativisme*

RAYMOND BOUDON

Membre de l'Académie des sciences morales et politiques.  
de l'Academia Europaea, de la British Academy,  
de l'American Academy of Arts and Sciences,  
de la Société Royale du Canada.  
de l'Académie des sciences sociales d'Argentine.  
de l'Académie internationale des sciences humaines  
de Saint-Pétersbourg,  
de la Central European Academy of Arts and Sciences,  
de l'Académie internationale de philosophie des Sciences



## INTRODUCTION

Les systèmes désignés par un mot en *isme* doivent leur audience à ce qu'ils contiennent une part de vérité. Mais on tend à leur attribuer plus de généralité qu'ils ne méritent. Le marxisme a heureusement attiré l'attention sur l'importance des variables économiques dans le devenir social et politique, mais il leur a donné un primat immérité. Le *bon* relativisme a attiré l'attention sur le fait que les représentations, les normes et les valeurs varient selon les milieux sociaux, les cultures et les époques. Le *mauvais* en a conclu que les représentations, les normes et les valeurs sont dépourvues de fondement : qu'elles sont des constructions humaines inspirées par le milieu, l'esprit du temps, des passions, des intérêts ou des instincts. Attribuer une objectivité aux représentations, aux valeurs et aux normes serait toujours une illusion.

Pour s'imposer, une doctrine en *isme* prend généralement le contre-pied d'une doctrine en déclin. Le marxisme se fit fort de corriger un hégélianisme qu'il décrivit comme marchant sur la tête. Le relativisme ébranla les certitudes des sciences et des doctrines morales.

Une doctrine en *isme* doit aussi donner l'impression de proposer une grille de lecture efficace de l'état social présent. L'essor du marxisme coïncida avec celui de la société industrielle. Le relativisme est perçu comme une doctrine adéquate dans un monde postcolonial, en cours de globalisation. qui veut que toutes

les cultures se vaillent ; où l'individualisme tend à imposer l'idée que tout est opinion et que toute opinion mérite le respect. Il n'y aurait de vérités incontestables que dans l'univers de la technique.

Le relativisme a existé dès l'Antiquité, comme en témoigne le *Théétète* de Platon (152 a), mais il a toujours représenté une philosophie parmi d'autres. Il n'est devenu une philosophie dominante que de notre temps.

Il comporte une foule de variantes entre lesquelles on décèle un air de famille. Le relativisme *cognitif* assure qu'il n'y a pas de certitude en matière de représentation du monde. Selon le relativisme *esthétique*, les valeurs artistiques seraient un effet de la mode ou du snobisme. Pour le relativisme *normatif*, les normes seraient des conventions culturelles arbitraires.

Les *théories* légitimant le relativisme sont innombrables, car toute doctrine en *isme* fait toujours l'objet de tentatives de démonstration. Certaines veulent que les croyances descriptives et normatives des hommes leur soient inculquées par la socialisation ; d'autres, qu'elles soient des illusions utiles ; d'autres, qu'elles reflètent des passions ou des intérêts ; d'autres, qu'elles soient déterminées par la situation des acteurs sociaux ; d'autres, que le contenu des croyances soit affecté par la langue qui les véhicule ; d'autres, qu'elles relèvent exclusivement des contingences de l'histoire. Comme le relativisme lui-même, ces thèses ont une certaine force à côté de faiblesses certaines.

Une discussion du relativisme relève de la philosophie, puisqu'il se présente comme découlant d'argumentations dont il s'agit de déceler les forces et les faiblesses. Elle relève aussi des sciences humaines,

puisque des variables sociales sont à l'origine des doctrines en *isme* et du relativisme en particulier ; ou encore parce que le relativisme s'appuie sur les théories des croyances élaborées par les sciences humaines. Comme toute doctrine en *isme*, le relativisme a en outre une influence sociale et politique. Voulant que tout soit opinion et convention arbitraire, il favorise la perte des repères et justifie la représentation de la vie sociale et politique comme relevant de rapports de force et en tout cas de la *séduction* plus que de la *persuasion*. D'un autre côté, en insistant sur la diversité et l'égalité des croyances, il favorise le respect de l'Autre.

Que penser de l'idée que, comme le veut le relativisme, les normes et les valeurs soient des conventions culturelles arbitraires, que les représentations du monde proposées par la science ne puissent atteindre au réel et que les croyances des hommes sur l'être et le devoir-être soient illusoire ? Ces questions en appellent d'autres : comment expliquer les croyances humaines ? Les expliquer, est-ce les justifier ? Peut-on parler d'un progrès moral ? Quelles sont les incidences politiques du règne du relativisme ? La « mort de Dieu » entraîne-t-elle que les valeurs occidentales ne soient que des valeurs parmi d'autres ? Que, comme le veut le relativisme postmoderne, elles soient particulières plutôt qu'universelles ? Ces questions ont été abordées par de grands sociologues et philosophes classiques et modernes. On cherchera à extraire la quintessence de leur réflexion sur ce sujet.



## LE RELATIVISME NORMATIF

Le relativisme normatif s'appuie notamment sur trois noyaux argumentatifs qui ont été indéfiniment déclinés, en des termes divers, par les sciences humaines et la philosophie. Ils sont au cœur de bien des analyses contemporaines se réclamant du postmodernisme. On peut associer à ces noyaux trois figures emblématiques : Montaigne, Hume et Max Weber.

### 1. – Trois noyaux argumentatifs légitiment le relativisme normatif

1. **Montaigne.** – Il fournit au relativisme normatif un *premier* noyau argumentatif : l'infinie diversité des règles prescriptives, des normes et des valeurs exclurait que celles-ci puissent être fondées sur autre chose que sur des conventions culturelles arbitraires, dont l'origine est le plus souvent inconnue, mais qui s'imposent à l'individu au cours de la socialisation.

L'anthropologue américain Clifford Geertz (1984) est l'auteur d'un article plaidant pour « l'anti - anti-relativisme » qui s'appuie explicitement sur Montaigne (2007 [1595], p. 615) : « Quelle bonté est-ce, que je voyais hier en crédit, et demain ne l'estre plus : et que le trajet d'une rivière fait crime ? Quelle vérité est-ce que ces montagnes bornent, mensonge au monde qui

se tient au-delà ? » Montaigne écrit à l'époque des guerres de religions. Son objectif dans le chapitre d'où ces lignes sont extraites était surtout de caractère politique, comme il l'indique dès les premières lignes : en suggérant qu'il n'y a pas de vérité en matière de normes, il voulait inciter les catholiques et les protestants à cesser de se massacrer. Geertz ne s'intéresse pas à ces données circonstanciées.

Selon Montaigne (2007 [1595], p. 616), « [u]ne nation regarde un sujet par un visage (...) ; l'autre par un autre ». Et Montaigne d'illustrer son propos par une série d'évocations concrètes. Par exemple : « Il n'est rien si horrible à imaginer que de manger son père. Les peuples qui avaient anciennement cette coutume, la prenaient toutefois pour témoignage de piété et de bonne affection, cherchant par là à donner à leurs progéniteurs la plus digne et honorable sépulture, logeant en eux-mêmes et comme en leurs moelles les corps de leurs pères et leurs reliques. (...) Il est aisé à considérer quelle cruauté et abomination c'eût été, à des hommes abreuvés et imbus de cette superstition, de jeter la dépouille des parents à la corruption de la terre et nourriture des bêtes et des vers. »

Selon Geertz, Montaigne aurait par avance énoncé une vérité essentielle, consolidée par l'anthropologie moderne : en matière normative, il n'y aurait pas de vérité, mais seulement des coutumes variables d'une société à l'autre. Toute distinction entre coutumes, normes et valeurs serait illusoire. Les raisons que les sujets sociaux perçoivent comme fondant leurs croyances seraient des justifications, non les causes de ces croyances. Ces causes seraient à rechercher du côté de forces culturelles émises par toute société, en l'oc-

currence du côté du système de normes en vigueur. Les comportements et les croyances des individus leur seraient inculqués par la socialisation.

Ce noyau argumentatif est facilement repérable chez de nombreux anthropologues d'hier et d'aujourd'hui, comme Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Granet, Benjamin Whorf ou Roy Needham. On l'observe aussi chez des politologues contemporains, comme David Goldhagen ou Samuel Huntington. Le premier est convaincu que les Allemands auraient en propre des gènes culturels qui expliqueraient le nazisme. Le second soutient que les cultures sont vouées à s'affronter parce que des individus appartenant à des cultures différentes ne peuvent par principe se comprendre.

Dans cette veine, un article de Shweder (2000) évoque le témoignage d'une anthropologue africaine élevée aux États-Unis. Retournée dans son pays, le Sierra Leone, elle s'est soumise à la pratique de l'excision. La plupart des femmes Kono, déclare-t-elle dans une communication présentée par la suite devant la société américaine d'anthropologie, tirent de l'excision un sentiment de pouvoir accru. Shweder en conclut qu'il faut reconnaître comme un fait incontestable l'existence de forces culturelles conduisant le sujet social à percevoir une norme de façon positive ou négative. Ces forces expliqueraient qu'une Sierra Leonaise ait perçu l'expérience de l'excision comme positive au point de passer à l'acte. Elles seraient d'une telle efficacité qu'elles auraient effacé les effets de la socialisation du sujet au cours de ses années passées aux États-Unis. Shweder verse à l'appui de son analyse une étude due à une anthropologue de Harvard, selon la-

quelle les effets négatifs de l'excision sur un plan médical auraient été grandement exagérés. Il suggère d'interpréter ce résultat comme indiquant que le jugement négatif porté sur cette pratique par l'observateur occidental serait, lui aussi, l'effet des forces culturelles à l'œuvre dans les sociétés occidentales.

2. **Hume.** – Le théorème irréfutable de David Hume (*A Treatise of Human Nature*, III, I, 1, 1739-1740), selon lequel aucun raisonnement à l'indicatif ne peut engendrer une conclusion à l'impératif, offre au relativisme normatif un *second* noyau argumentatif. On en a tiré l'idée qu'un gouffre séparerait le positif du normatif, le descriptif du prescriptif, le factuel de l'axiologique ; que l'adhésion à des jugements normatifs ne saurait provenir de ce qu'ils seraient objectivement fondés, puisqu'ils ne sauraient l'être par principe.

Ce qu'on a appelé la *guillotine* de Hume confère un fondement théorique à l'observation de Montaigne. Si les règles sont indéfiniment variables d'une culture à l'autre, cela ne provient-il pas en effet de ce que l'impératif ne peut résulter de l'indicatif ? S'il est vrai que les faits eux-mêmes n'imposent aucune norme, ne s'en suit-il pas que les normes soient nécessairement conventionnelles ?

Cette idée a eu une influence considérable quoique diffuse, notamment sur les professionnels des sciences humaines. Nombre d'entre eux peuvent être placés sous le pavillon du *culturalisme*. Ils analysent le sentiment de certitude qui accompagne les croyances normatives des sujets sociaux comme étant lui-même un effet de la socialisation.

Maintes études se donnent en effet pour objectif de montrer, non seulement que d'innombrables normes varient d'une culture à l'autre, mais que cela se vérifie même de celles auxquelles l'observateur occidental attribue une validité universelle, comme la norme de l'équité. Ainsi, les réponses au *jeu de l'ultimatum* varient selon les cultures, suggérant que le sens de l'équité lui-même n'a rien d'universel. Dans ce *jeu*, un expérimentateur donne au sujet A la possibilité de faire une proposition de partage de 100 € entre A lui-même et le sujet B. B peut accepter ou refuser la proposition de A. S'il l'accepte, le partage se fait selon la proposition de A. Si B refuse, les 100 € ne sont pas distribués. L'équité veut que A propose un partage égal. C'est la réponse majoritaire dans beaucoup de contextes culturels. Mais, dans des contextes où la concurrence est valorisée par rapport à la coopération, la fréquence des réponses dictées par l'intérêt, comme « 80 € pour moi, A, 20 € pour lui, B », est plus élevée.

De nombreux sociologues greffent leurs travaux sur les deux noyaux durs de Montaigne et de Hume. Les normes et les valeurs caractéristiques par exemple d'un groupe socioprofessionnel sont perçues sur le mode de l'évidence par les sujets eux-mêmes. Mais, avancement ces sociologues, comme ces normes et ces valeurs sont différentes d'un groupe à l'autre, le sentiment d'évidence en question ne saurait être qu'une illusion témoignant d'une ruse de la socialisation.

L'adhésion à cette perspective culturaliste n'est possible que pour qui est indéfectiblement convaincu que les croyances relatives aux normes et aux valeurs ne sauraient être objectivement fondées. Or Hume est celui qui, en apparence, a donné le fondement le plus irré-

futable à cette thèse. G. E. Moore<sup>1</sup> l'a reprise sous une autre forme : il qualifie de *paralogisme naturaliste* la prétendue erreur consistant à vouloir tirer le normatif du positif, l'impératif de l'indicatif, les jugements de valeur des jugements de fait ou le devoir-être de l'être.

3. **Max Weber.** – Max Weber (1995 [1919]) a fourni aux sciences sociales, contre son gré, un *troisième* noyau argumentatif sur lequel le relativisme culturel a pris appui. De nombreux commentateurs le présentent comme un relativiste sur la base notamment de deux de ses métaphores : le *polythéisme des valeurs* et la *guerre des dieux*. Ces trouvailles linguistiques ont toujours fait le bonheur des relativistes. Ils y associent l'imagerie selon laquelle les sociétés seraient habitées par des valeurs et des normes incompatibles entre elles et minées par d'inexpiables conflits de valeurs. L'existence même de ces conflits endémiques révélerait que les normes et les valeurs ne peuvent être fondées sur des raisons d'être.

Ainsi, selon ces interprétations courantes des deux métaphores webériennes, le plus grand des sociologues allemands aurait insisté sur le fait que les valeurs et les normes relèvent de l'arbitraire culturel et des rapports de force. Il aurait confirmé par sa sociologie la thèse de Nietzsche selon laquelle les valeurs seraient des effets inconscients de la volonté de puissance. Il n'aurait pas non plus été insensible au schéma marxiste de l'inexorabilité des conflits sociaux. Pourtant, Weber a clairement pris à plusieurs reprises ses distances par rapport à ces deux grandes figures de la pensée allemande.

1. G. Moore. *Principia ethica*. Paris. PUF, 1998 [1903].

## II. – Les interprétations hyperboliques des trois noyaux durs

En fait, les trois noyaux durs qui viennent d'être identifiés ont été traités de façon hyperbolique par le relativisme normatif.

1. **Montaigne.** – Clifford Geertz et les culturalistes font de la socialisation l'alpha et l'oméga de l'explication du comportement. Pour Montaigne, les opinions sur toutes sortes de sujets varient d'une « nation » à l'autre. Mais il admet aussi qu'il existe des « lois naturelles », bien qu'elles lui paraissent négligées par ses contemporains : « Il est croyable qu'il y a des lois naturelles : comme il se voit ès autres créatures ; mais en nous elles sont perdues » (Montaigne, 2007 [1595], p. 616). D'autre part, la socialisation n'a nullement selon lui les effets déterminants que lui prêtent les culturalistes. On le constate dans ce passage cocasse où il montre que les croyances philosophico-religieuses elles-mêmes peuvent se révéler d'une étonnante fragilité : un Grec membre de la secte stoïcienne, raconte-t-il, « lâcha un peu indiscretement un pet en disputant, en présence de son école, et se tenait en sa maison, caché de honte ». Ladite honte est bien un effet de la socialisation. Mais elle devait se volatiliser lorsqu'un de ses amis « ajoutant à ses consolations et raisons l'exemple de sa liberté, se mettant à péter à l'envi avec lui, il lui ôta ce scrupule, et de plus le retira à sa secte Stoïque » (Montaigne, 2007 [1595], p. 619). Montaigne invite à tirer de cette anecdote un peu crue la conclusion que les effets de la socialisation sont loin d'être indélébiles, puisqu'un incident mineur est

capable de provoquer un bouleversement des représentations philosophiques et religieuses de l'être humain.

L'argument relativiste de Montaigne prend une forme radicale chez les culturalistes parce qu'ils l'associent à une utilisation abusive du principe du tiers exclu : ou les règles de comportement sont objectivement fondées ou elles ne le sont pas. C'est méconnaître la possibilité que certaines règles soient conventionnelles et que d'autres soient fondées sur des raisons. C'est méconnaître aussi qu'une règle peut relever de la convention, mais exprimer une valeur fondée sur des raisons. Anglais et Français valorisent la politesse, mais la manifestent par des symboliques différentes. La perspective culturaliste a donc, entre autres inconvénients, celui de gommer la distinction avalisée par le sens commun entre *coutumes*, *normes* et *valeurs*.

Selon Shweder (2000), le sentiment d'indignation qu'éprouve l'observateur occidental à l'évocation de l'excision serait d'origine culturelle. C'est sous l'effet de la *fausse conscience* qu'il aurait l'impression que sa réaction a un fondement rationnel. Il est davantage conforme au bon sens d'admettre que l'on a bel et bien des raisons de condamner ladite pratique. On comprend que toute société ait tendance à mettre en place des rituels destinés à faciliter la formation de l'identité personnelle et l'intégration sociale, et que l'excision ait une fonction de ce genre chez les Kono du Sierra Leone. Mais la construction de l'identité personnelle et l'intégration sociale peuvent passer par d'autres voies. En tout cas, dès lors qu'elles peuvent être favorisées par d'autres moyens que par le recours à la cruauté, ces autres voies tendent à être préférées.

Lorsque l'observateur occidental apprend que l'on coupe la main des voleurs dans certaines sociétés, il a une réaction d'indignation. Comme dans le cas de l'excision, on peut en principe voir dans cette réaction une émanation de forces culturelles. En fait, aucun culturaliste n'a osé soutenir pareille thèse. Car, comme quiconque, il admettrait que la réaction en question est fondée sur des raisons et se dispenserait de la mettre sur le compte de la *fausse conscience*.

La question soulevée par les culturalistes sous-entend que l'on peut trancher entre deux positions *contradictoires*, celle qui voit les croyances normatives comme conventionnelles et celle qui les voit comme rationnelles. Cette utilisation abusive du principe du tiers exclu permet de passer de l'évidence selon laquelle certaines normes et certaines valeurs relèvent de la coutume à la conclusion inacceptable que cela serait vrai de *toutes*. En raison du *cadre binaire* dans lequel la question est formulée, elle est en fin de compte dénuée de sens. On repère ici un mécanisme cognitif essentiel : il explique qu'un noyau argumentatif valide donne naissance à des conclusions fausses.

2. **Hume.** – L'énoncé correct du théorème de Hume est le suivant : on ne peut tirer une conclusion à l'impératif de prémisses qui seraient *toutes* à l'indicatif. Ou : une conclusion prescriptive peut résulter d'un système de raisons à l'indicatif, pourvu que l'une d'entre elles au moins soit à l'impératif. Il suffit en effet que, dans un système de raisons, une seule raison soit à l'impératif pour qu'on puisse en tirer une conclusion à l'impératif. Un raisonnement aussi simple que « les feux rouges sont une *bonne* chose et méritent

d'être installés, car la circulation serait encore pire sans eux » suffit à confirmer que les jugements normatifs ou appréciatifs dérivent couramment à la fois de raisons factuelles et de raisons de caractère normatif ou appréciatif.

L'observation montre que les sujets sociaux valorisent positivement ou négativement une institution ou un état de choses dès lors que l'institution ou l'état de choses en question entraînent des conséquences qu'ils perçoivent comme positives ou négatives sur le fonctionnement d'un système social. Ainsi, l'opinion publique accepte facilement les inégalités dès lors qu'elle les voit comme fonctionnelles. Ici, les attitudes des acteurs sociaux sont expliquées par les raisons qu'ils ont de les adopter, ces raisons ayant trait aux conséquences factuelles, positives ou négatives, que tel ou tel degré d'inégalités a des chances d'engendrer.

De façon générale, on peut expliquer bien des croyances collectivement partagées en matière d'organisation de la Cité par le fait qu'une institution donnée est perçue comme satisfaisant ou non tel critère, par exemple comme facilitant ou inhibant le respect par chacun de la dignité du citoyen.

Ainsi, le corollaire qu'on tire couramment du théorème de Hume est un paralogisme. De plus, il contredit l'observation. Mais sa popularité contribue à expliquer qu'on traite comme une évidence l'idée selon laquelle les croyances normatives seraient nécessairement irrationnelles.

**3. Max Weber.** – Il est souvent présenté comme un relativiste : il aurait affirmé que les sociétés sont ani-

mées par des conflits endémiques insolubles entre systèmes concurrents de valeurs.

En réalité, l'argumentation elliptique que résument ses métaphores de la *guerre des dieux* et du *polythéisme des valeurs* part du constat que la théorie la plus solide repose toujours sur des *principes* qui, étant *premiers* – comme leur nom l'indique –, ne peuvent être fondés. Il en va de même de tout choix : il est nécessairement fondé sur des valeurs indémonstrables. Weber ne fait que reconnaître par là une évidence logique : c'est pourquoi il ne s'y appesantit pas. Georg Simmel (1987 [1900]) reconnaît la même évidence lorsqu'il énonce qu'on ne peut discuter une chaîne argumentative qu'à partir de son *second* maillon. Le *trilemme de Münchhausen* dont l'appellation a été inspirée à Hans Albert par Schopenhauer exprime la même idée : un principe 1 / ou bien dérive d'un autre principe qui dérive lui-même d'un autre principe et ainsi à l'infini ; 2 / ou bien dérive circulairement de l'une de ses conséquences ; 3 / ou bien doit être posé sans démonstration. Montaigne (2007 [1595], p. 638) avait déjà perçu ces inévitables circularités : « Pour juger des apparences que nous recevons des subjects, il nous faudrait un instrument judicatoire : pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument, nous voilà au rouet. » Mais, s'il est des cas où « comme dans le bâtiment, dès le début la règle est erronée [et] l'équerre trompeuse », il est aussi des cas où elles ne le sont pas. On ne peut démontrer qu'un principe soit bon, mais il en est de meilleurs que d'autres.

L'existence de ces cercles logiques est rarement perçue parce qu'ils contredisent un *a priori* répandu

qui passe à tort pour indiscutable, à savoir qu'une théorie ne saurait être solide si ses fondements ne sont pas assurés. De cet *a priori*, on déduit qu'une théorie solide doit être fondée sur des principes relevant de l'évidence ou garantis sinon par une autorité absolue, la *Nature* et *Dieu* étant le plus souvent invoqués dans ce dernier cas. Quant à celui qui ne croit ni à l'existence d'évidences intuitives ni à la *Nature* ni à la Révélation, il en conclut sur la base de cet *a priori* qu'il n'existe pas de théorie solide.

À mon sens du moins, Weber ne tire nullement de l'idée que les valeurs reposent en dernier ressort sur des principes non fondés la conclusion qu'elles relèveraient de l'arbitraire culturel ou de la convention. Il n'adhère pas non plus à l'idée selon laquelle les valeurs s'imposeraient sous l'effet de rapports de force. Ce qu'il veut dire, c'est que les théories normatives, comme les théories scientifiques ou les choix existentiels, se développent nécessairement sur la base de principes non démontrés, mais qui donnent naissance à des *programmes* qui sont appelés, soit à se consolider progressivement, soit à être abandonnés s'ils se révèlent non viables. Il y a donc chez Weber un évolutionnisme bien tempéré. La sélection des idées normatives, des idées politiques, voire des idées religieuses ou philosophiques obéit, comme celle des idées scientifiques, à un processus qu'il qualifie de *rationalisation diffuse* (*Durchrationalisierung*). Sous l'effet de ce processus, des principes non démontrables se trouvent consolidés *a posteriori* par l'intérêt des conséquences sur lesquelles ils débouchent et des effets qu'ils produisent.

Il faut donc comprendre que Weber esquisse une théorie *programmatische* de la connaissance et de l'ac-

tion. Ainsi, lorsqu'une institution politique paraît devoir garantir plus efficacement la dignité des individus, elle tend à être perçue comme légitime, à faire l'objet d'une approbation collective et, si les circonstances s'y prêtent, à s'inscrire dans les faits. C'est le cas du droit de grève ou de la reconnaissance de syndicats indépendants de la direction de l'entreprise et des autorités politiques. Si ces institutions se sont imposées, c'est qu'elles représentent un moyen efficace de protection du personnel. L'obligation de le protéger dérive du principe du respect dû à la dignité de tout sociétaire. Ce principe n'est pas démontrable. Mais il inspire la vie politique et lui donne une orientation. Avant que ne s'installe le droit de grève, on pouvait avoir l'impression que régnait sur ce sujet un *polythéisme des valeurs* et une *guerre des dieux* : d'un côté, les valeurs et les intérêts des employeurs ; de l'autre, les valeurs et les intérêts des ouvriers et des employés. Aujourd'hui, plus personne ne conteste le droit de grève dans les sociétés démocratiques. Tout au plus propose-t-on de l'aménager.

On sait qu'une organisation politique obéissant au principe du partage des pouvoirs est préférable à un pouvoir concentré. Cette vérité paraissait si évidente à Hume<sup>1</sup> qu'elle lui semblait devoir s'imposer rapidement. Cela n'a pas été le cas, loin de là. Elle rencontre toujours de vives résistances. Mais, quelles que soient les difficultés de sa mise en œuvre, le principe du partage des pouvoirs s'est progressivement imposé de manière irréversible à partir du moment où l'on a cons-

1. D. Hume, *Essais politiques*, Paris, Vrin, 1972 [1741], p. 187.

taté que son application entraînait effectivement une affirmation du droit des personnes et un approfondissement de la paix civile. La *guerre des dieux* caractérise l'installation des valeurs dans le court et le moyen terme. Dans le long terme, elle accompagne un processus de sélection rationnelle des innovations institutionnelles.

Des considérations identiques pourraient être développées à propos d'autres principes : ceux de la séparation de l'Église et de l'État, de la liberté d'opinion, de la liberté d'entreprendre, du droit à l'éducation, de l'égalité des femmes, des droits de propriété, de la notion de *Rechtsstaat* (état de droit), du droit d'ingérence ou du principe de subsidiarité. Tous ces principes se sont installés dans un contexte de guerre des dieux. Ils font désormais l'objet d'un consensus. Dans les sociétés occidentales modernes, ils ne donnent plus guère lieu à contestation, sauf sur leur interprétation.

Ces exemples illustrent les processus que Max Weber avait en l'esprit lorsqu'il évoque les métaphores du *polythéisme des valeurs* et de la *guerre des dieux*. Elles s'appliquent au cas où un principe n'est pas encore installé. Mais Weber n'a jamais tiré du fait que toute théorie repose sur des principes par définition invérifiables la conséquence qu'aucune théorie normative ne pourrait être considérée comme fondée et que devrait s'installer définitivement sur tout sujet le règne de la guerre des dieux et du polythéisme des valeurs. Au contraire, il analyse toujours les croyances normatives comme fondées sur des raisons. C'est pourquoi il les considère comme étant par principe *compréhensibles*.

On ne tire une conclusion relativiste des métaphores webériennes que si l'on se donne une hypo-

thèse fondée sur une utilisation abusive du principe du tiers exclu : ou bien les normes et les valeurs sont fondées sur des raisons solides ou bien elles ne le sont pas et doivent dans ce cas être mises sur le compte de l'arbitraire culturel, de la convention ou des conflits d'intérêt.

On se contentera de relever que des glissements similaires affectent d'autres sujets, comme le droit. Niant l'existence d'un droit naturel, Carl Schmidt a développé une conception relativiste du droit. Hans Kelsen (1959) et Norberto Bobbio (2007) repoussent aussi l'idée d'un droit naturel, mais ils n'en tirent aucune conclusion relativiste. Car ils ont su l'un et l'autre échapper au piège des questions binaires.

### III. – Déclin du relativisme normatif ?

Le relativisme normatif prend appui sur des noyaux argumentatifs durs et met en œuvre des mécanismes cognitifs – comme l'utilisation abusive du principe du tiers exclu – conduisant à leur hyperbolisation. Les conclusions hyperboliques extraites de noyaux durs sont d'autant plus facilement acceptées qu'elles convergent avec certains intérêts.

C'est le cas ici. Le relativisme normatif place toutes les sociétés sur un pied d'égalité, et par là affirme leur dignité. Pour qui le perçoit comme fondé, il est impossible de soutenir qu'une société ait des institutions supérieures à une autre. Le règne de la *bienveillance universelle* peut alors s'instaurer : on est invité à considérer toutes les cultures comme également dignes de respect. Bref, la congruence entre le relativisme normatif et les exigences de l'égalitarisme explique

pour une part l'influence et la large diffusion du premier. Ces exigences se sont faites de plus en plus pressantes avec la décolonisation, puis avec la globalisation.

Mais une croyance collective non fondée ne saurait se maintenir sur le long terme. La fragilité du relativisme normatif devrait donc être de mieux en mieux perçue. Shweder (2000) suggère que l'excision ne peut être jugée de l'extérieur, en conformité avec sa thèse de l'incommensurabilité des cultures. Mais le culturalisme atteint ici ses limites. On attend encore le culturaliste qui refuserait de juger de l'extérieur la lapidation des femmes adultères ou la condamnation à mort pour cause de conversion religieuse.

## Chapitre II

### LE RELATIVISME COGNITIF

Le relativisme cognitif est de tous les temps. Depuis toujours, des penseurs ont nié la possibilité pour la connaissance d'accéder au réel tel qu'il est. Leurs arguments ont pris des formes diverses. On se bornera à examiner le relativisme cognitif contemporain. Il est particulièrement digne d'attention, car il s'est paradoxalement installé en une période où les succès de la science ne se comptent plus.

On retrouve dans ce cas les mécanismes intellectuels et sociaux qu'on a observés dans le cas du relativisme normatif. La diffusion du relativisme a été en effet dans les deux cas le résultat du processus général dont je rappelle les composantes, à savoir : 1 / l'existence d'un ou plusieurs noyaux argumentatifs ; 2 / l'apparition d'un effet d'hyperbolisation de ces noyaux par la mise en œuvre de mécanismes cognitifs courants comme l'utilisation abusive du principe du tiers exclu ; 3 / un effet de renforcement dû à la congruence du relativisme cognitif avec des intérêts individuels ou collectifs, matériels ou idéologiques.

#### 1. – Le rôle de Kuhn

Le relativisme cognitif contemporain s'est imposé sous l'influence de Thomas Kuhn (1970 [1962]) et sans

doute contre sa volonté. Son livre insiste sur l'idée que l'histoire des sciences est moins linéaire et rationnelle que ne le disent les manuels d'histoire et de philosophie des sciences. En effet, les discussions scientifiques font apparaître des échanges d'arguments qui sont loin d'être toujours rationnels. L'adhésion du scientifique à une théorie se fait souvent sur la base de critères esthétiques ou philosophiques, voire métaphysiques ou politiques autant que rationnels. Ces propositions sont indubitables. Personne ne conteste que les discussions entre Galilée et ses adversaires sur le mouvement diurne de la terre aient engagé des considérations de caractère religieux. Une autre idée de Kuhn devait aussi beaucoup attirer l'attention : celle selon laquelle toute théorie scientifique s'inscrit à l'intérieur d'un cadre de pensée, d'un *paradigme*, que le chercheur tient sans discussion pour acquis.

Ces idées sont parfaitement acceptables. On sait depuis toujours que les discussions scientifiques mettent en jeu des croyances extrascientifiques et des passions. On sait qu'il n'y a pas de science sans présupposés. Il paraît même curieux, avec le recul, que la pensée de Kuhn ait été perçue comme révolutionnaire et qu'il ait lancé un mouvement de pensée appelé à produire des visions de plus en plus radicalement relativistes (si l'on peut dire) de la connaissance scientifique.

Selon ces visions, les théories scientifiques seraient des *constructions* dont l'objectivité ne serait pas davantage garantie que celle des mythologies. Elles seraient des « contes de fée », assure un continuateur de Kuhn, Paul Feyerabend (1979 [1975]). D'autres, comme David Bloor, veulent que les théories scientifiques s'analysent comme n'importe quel produit cultu-

rel. Ainsi, le mathématicien grec Diophante ne prend en compte que l'une des solutions des équations du second degré dans les cas où elles en comportent deux, ce qu'il n'ignore pas. Cette attitude peu compréhensible à nos yeux ne peut provenir que de considérations extérieures aux mathématiques, et relever par conséquent de l'arbitraire *culturel*, explique Bloor.

Pourquoi ce relativisme cognitif radical s'est-il imposé dans certains cercles ? Le point de départ de ce processus provient de ce que Kuhn s'appuie sur des observations convaincantes. Lorsqu'on analyse l'histoire des controverses scientifiques dans leur détail, on constate que le choix du scientifique en faveur de telle ou telle théorie s'opère effectivement pour partie sur la base de critères irrationnels. Il est vrai que cette vue contredit les thèses de la philosophie des sciences, celles notamment que Karl Popper avait développées sous l'enseigne du *rationalisme critique*. Il est vrai aussi que les manuels véhiculent toujours une représentation pour l'essentiel rationnelle de l'histoire des sciences.

Sur la question des *paradigmes* ou – selon le vocabulaire qu'on préfère – des *cadres*, des principes ou des présupposés à l'intérieur desquels s'inscrivent les théories scientifiques, on ne peut également qu'en reconnaître l'existence. Pour emprunter un exemple aux sciences de l'homme, un même comportement est expliqué selon des principes différents par la sociobiologie, les neurosciences, l'économie, la psychologie ou la sociologie cognitive. Selon Simmel (1987 [1900]), il n'y a pas d'analyse historique qui ne parte d'un « point de vue ». Mais cela n'implique aucun relativisme, puisque, de deux théories partant du même point de vue, l'une peut être plus acceptable que

l'autre. La notion de *paradigme* ne dit pas autre chose, mais elle donne l'impression que toute théorie scientifique repose sur des présupposés plus ou moins arbitraires auxquels il faudrait par suite imputer une origine *culturelle*.

On comprend donc que Kuhn ait été perçu comme proposant une révolution dans la conception courante des sciences, bien qu'il ait énoncé des propositions somme toute banales. La révolution qu'il a déclenchée se greffe sur des noyaux argumentatifs solides, à savoir que les processus de sélection des théories scientifiques sont partiellement irrationnels. Elle ne fait d'autre part que reconnaître l'évidence logique selon laquelle toute théorie repose sur des principes – des *paradigmes* – que le scientifique est contraint de poser sans les démontrer. De ces noyaux solides, on pouvait facilement tirer l'idée que l'histoire des sciences mêle rationalité et irrationalité.

## II. – Science et non-science

La pénétration de la révolution opérée par Kuhn et la radicalisation de ses idées par ses émules ont été favorisées par un second facteur : les échecs répétés essuyés par la philosophie des sciences au cours du *xx<sup>e</sup>* siècle. Les vues de Kuhn apparurent comme d'autant plus révolutionnaires et solides qu'elles se présentaient comme contradictoires avec celles de la philosophie des sciences, et que cette discipline donnait facilement l'impression d'être bloquée dans une impasse au moment où il les exposa.

Depuis les travaux du Cercle de Vienne, la philosophie des sciences avait cherché à cerner la distinc-

tion entre science et non-science. Karl Popper proposa de trancher cette question en faisant de la *réfutabilité* le critère de la scientificité. Une théorie scientifique est, selon lui, une théorie qui peut être réfutée à partir des données fournies par l'observation : qui a la capacité de se soumettre au verdict du réel. Il est vrai que la théorie du phlogistique peut être plus facilement réfutée qu'une théorie métaphysique. Selon Popper, il n'est pas de théorie qui puisse être qualifiée de vraie, mais seulement des théories vraisemblables : celles qui, au vu de tous les tests auxquels on a réussi à les soumettre, n'ont pas été rejetées par la réalité.

En dépit de sa modestie, la théorie poppérienne ne parvient pas à capter la distinction entre science et non-science de manière convaincante. En *premier* lieu, parce qu'on considère normalement comme scientifiques maintes théories qui ne peuvent par construction être réfutées, comme toutes celles qui introduisent la clause de *toutes choses égales d'ailleurs*, sans proposer de moyens permettant de déterminer si la clause en question est satisfaite. En *second* lieu, parce que certaines théories ne portent pas directement sur le réel, mais recommandent à celui qui veut expliquer certaines classes de phénomènes de s'appuyer sur certains principes. Or une recommandation peut être judicieuse ou non, mais non vraie ou fausse. Les théories de ce type ne sauraient par suite être tenues à proprement parler pour réfutables. C'est le cas d'une théorie aussi importante que la théorie néo-darwinienne de l'évolution. Elle recommande de voir tout fait d'évolution comme le résultat de mutations et de la sélection de ces mutations à raison de leurs avantages adaptatifs. Elle a permis d'expliquer d'innombrables don-

nées. Mais on imagine mal le cas qui viendrait la contredire. C'est pourquoi la tradition darwinienne a toujours embarrassé Popper.

En résumé, la conjoncture intellectuelle des années 1960 se caractérise par la perte de crédibilité de toutes les théories qui avaient tenté d'identifier des critères généraux de démarcation entre science et non-science. Elle a renforcé la thèse de Kuhn selon laquelle la sélection des idées scientifiques est pour une part irrationnelle.

### III. – L'utilisation abusive du principe du tiers exclu

À ce point, est intervenu le mécanisme cognitif qui nous est familier : l'utilisation abusive du principe du tiers exclu.

C'est bien un glissement de ce type qu'on observe chez Kuhn lui-même, plus nettement chez ses continuateurs. Un argument latent de son livre peut en effet être formulé de la façon suivante : *ou bien* la sélection des idées scientifiques est rationnelle *ou bien* elle ne l'est pas. *Ou bien* on peut établir le (ou les) critère(s) de *démarcation* entre science et non-science, *ou bien* on ne le peut pas. Si cela n'est pas possible, c'est que la distinction entre science et non-science est une illusion. D'où l'on conclut qu'une théorie scientifique ne saurait prétendre à être plus objective qu'une théorie métaphysique. Si la distinction entre science et non-science ne peut être fondée logiquement, c'est qu'elle est une illusion résultant de causes sociales. Désormais, il fallait donc abandonner l'épistémologie et la philosophie des sciences au profit de la « nouvelle

sociologie des sciences » et substituer son relativisme aux naïvetés du scientisme.

Ce processus de *binarisation* de la discussion se retrouve à l'identique dans l'opposition pérenne déjà évoquée entre le jusnaturalisme et le positivisme juridique. *Grosso modo*, le premier veut que le droit soit fondé en raison, le second qu'il reflète l'état des mœurs ; le premier qu'il relève de la philosophie, le second de la sociologie.

#### IV. – Le *vrai* et l'*utile*

Un autre facteur est responsable de l'audience du relativisme cognitif. Vilfredo Pareto a indiqué que, pour comprendre l'accueil fait à une théorie, il faut examiner, non seulement si elle est *vraie*, mais si elle est *utile*. Car certaines idées sont avalisées, non seulement parce qu'elles paraissent crédibles, mais parce qu'elles répondent à des intérêts cognitifs, idéologiques ou matériels, que ceux-ci soient portés par des classes, des groupes, des mouvements sociaux, des mouvements d'idées ou des individus.

C'est ce qui s'est passé dans le cas qui nous occupe. La critique de la science qui se déploie à partir de Kuhn correspond à une conjoncture dans laquelle est dénoncée aux États-Unis la collusion entre intérêts politiques, scientifiques et militaires. Cette collusion se fait, ajoute-t-on alors, au détriment de la démocratie. C'est l'époque de la dénonciation de la « technostruc-ture militaro-industrielle » : un thème que le général Eisenhower avait lui-même repris à la fin de sa présidence. Les théories de la « nouvelle sociologie des sciences » ayant eu pour effet de faire descendre la

science du piédestal sur lequel historiens et philosophes des sciences l'avaient placée, elles furent perçues comme *utiles*. Cet effet n'avait pas été recherché par Kuhn. Il n'avait pas voulu non plus encourager les conclusions qui devaient être tirées de ses travaux par les sociologues relativistes des sciences les plus radicaux. Mais la crédibilité de la théorie *constructiviste* de la science proposée par la « nouvelle sociologie des sciences » s'est trouvée renforcée par sa congruence avec des intérêts politiques et idéologiques.

La théorie *constructiviste* de la science doit en fin de compte son influence à ce qu'elle a été perçue comme *vraie*, car la recherche des critères de démarcation entre science et non-science paraît bien, à l'issue d'une interminable discussion, devoir être considérée comme conduisant à une aporie ; comme *nouvelle*, puisque les processus de sélection des idées scientifiques apparaissent effectivement comme moins rationnels que ne le veulent l'histoire et la philosophie des sciences ; comme *inattendue*, puisque, par différence avec la sociologie classique des sciences illustrée notamment par Robert Merton, le constructivisme va jusqu'à dénier toute objectivité aux *constructions* scientifiques ; comme *utile*, non seulement pour les raisons qui viennent d'être indiquées, mais parce qu'elle revendique la capacité de révéler des réalités cachées et des intérêts occultes sous l'arbitraire des constructions scientifiques, ce qui lui permet d'afficher une ambition de « libération » intellectuelle et politique.

Le scénario triphasé qui vient d'être décrit permet de comprendre le succès du mouvement d'idées qui va de Kuhn aux constructivistes. Il a, de plus, l'intérêt d'être typique. Il identifie un processus à l'œuvre dans

l'installation de bien des idées douteuses, comme on l'a vu dans le cas du relativisme normatif. Ce processus se caractérise, rappelons-le, 1 / par l'existence d'un ou plusieurs noyaux argumentatifs solides ; 2 / par un mécanisme d'hyperbolisation de ces noyaux à partir de procédés couramment observables, comme l'utilisation abusive du principe du tiers exclu ; 3 / par la congruence entre les théories hyperboliques ainsi obtenues et certains intérêts politiques ou idéologiques.

#### V. – Déclin du relativisme cognitif ?

Le constructivisme est aujourd'hui sur le déclin. Émile Durkheim (1979 [1912], p. 624) a écrit qu'il arrive souvent que l'on croie dans un premier temps à une idée parce qu'elle est collective. Mais, ajoute-t-il, pour qu'une croyance collective se maintienne, il faut qu'elle soit dans un second temps perçue comme fondée : « Nous lui demandons ses titres avant de lui accorder notre créance. » Le cas du relativisme cognitif contemporain illustre l'importance de cette idée.

On a cru dans un premier temps au *constructivisme* parce que beaucoup y virent une sorte de révélation. Puis l'on a dû constater qu'il allait bien au-delà des noyaux solides que représentaient les idées de Kuhn et le constat d'échec dressé à l'encontre de Popper, s'agissant de la détermination des critères de démarcation entre science et non-science. Le constructivisme a commencé à s'étioler parce qu'on a progressivement pris conscience du fait que l'utilisation qu'il avait faite de ces noyaux présentait un caractère hyperbolique. La croyance collective que représentait le relativisme

cognitif n'ayant pas été confirmée, son public a cessé de lui accorder sa « créance ». Les médiateurs spécialisés ont cessé de le soutenir.

Deux arguments principaux peuvent être opposés au relativisme cognitif.

1 / Comme l'indique Kuhn, la sélection des idées scientifiques fait apparaître *sur le court terme* l'action de facteurs irrationnels. Cela n'exclut pas que, *sur le long terme*, cette sélection ne soit rationnelle. Lavoisier a objectivement raison contre Priestley, même si la discussion de la théorie du phlogistique de Priestley fait apparaître que les prises de position des hommes de science impliqués dans le débat furent souvent inspirées par des motivations de caractère irrationnel. C'est donc seulement si l'on néglige la distinction entre le court et le long terme que l'on peut appliquer le principe du tiers exclu et déclarer que, la discussion entre savants n'étant pas exclusivement rationnelle, la sélection des idées scientifiques doit être tenue pour irrationnelle. Mais, dès lors que l'on prend cette distinction en compte, la question de savoir si les discussions entre savants sont rationnelles ou non est disqualifiée de par sa formulation même.

2 / Il en va de même s'agissant des conséquences qui ont été tirées de l'impuissance de la philosophie des sciences à déterminer les critères de démarcation entre science et non-science. On n'a jamais réussi à identifier les critères en question. Mais on peut appliquer à la *scientificité* une remarque décisive de Kant sur la *vérité* (*Kritik der reinen Vernunft*, I, II, 3 [Von der Einteilung der Allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik], 1787 [1781]) : ce n'est pas parce qu'il n'existe pas de critères généraux du vrai que celui-ci

n'existe pas. Rechercher les critères généraux du vrai, ironise-t-il, c'est chercher à traire un bouc. Pourtant, la vérité n'est pas une illusion.

Kant veut dire qu'il n'existe pas d'ensemble fini de critères qu'on pourrait appliquer à la manière d'une *checklist* pour déterminer si une théorie est vraie. En revanche, on peut, dans bien des cas, trancher avec certitude en faveur d'une théorie contre une autre. C'est ce que nous enseigne l'histoire des sciences. On peut accepter la théorie proposée par Torricelli et Pascal du phénomène physique qui devait donner naissance au baromètre et rejeter les théories d'inspiration aristotélicienne parce que la première rend mieux compte des phénomènes observés et n'introduit pas l'idée que la nature aurait horreur du vide. Dans d'autres cas, ce sont d'autres critères qui permettront de trancher entre théories concurrentes. Ainsi, les critères qui permettent de choisir entre les théories expliquant l'extinction des dinosaures sont pour partie différents de ceux qui permettent de trancher entre les théories de Priestley et de Lavoisier. C'est bien parce qu'il est possible de déterminer à partir de raisons solides si l'on doit préférer une théorie à une autre que certaines théories disparaissent irréversiblement au profit de théories jugées préférables au vu de critères bien définis et variables d'un cas à l'autre.

On peut appliquer à la *scientificité* la remarque de Kant sur la vérité. Il n'y a pas davantage de critères généraux de la *scientificité* que de la vérité. Dès que des théories peuvent donner lieu à des comparaisons aboutissant à un arbitrage indiscutable, elles donnent le sentiment d'être scientifiques. Mais il est difficile d'aller au-delà dans la précision. Il n'y a pas de cri-

tères généraux de la scientificité, mais la scientificité existe.

La remarque de Kant peut être généralisée à d'autres attributs que la *vérité* et la *scientificité*. Ainsi, les sentiments évaluatifs qui fondent le jugement esthétique dérivent eux aussi de comparaisons plus ou moins implicites. Ce point a été fort bien perçu par Diderot (2004 [1750]) dans son article de *L'Encyclopédie* sur « le beau ». Il en fut à juste titre assez fier pour le faire réimprimer à part. Son objection décisive à l'encontre de la théorie alors en vogue de Hutcheson consiste à affirmer qu'il n'y a pas de critères généraux *du beau* ou, comme nous dirions plutôt, *des valeurs esthétiques*, mais des sentiments partagés parce que fondés sur des séries de comparaisons plus ou moins implicites entre œuvres d'art.

Le constructivisme cognitif a dans un premier temps donné l'impression de proposer une théorie neuve et puissante, puis – pour parler comme Durkheim – nous lui avons « demandé ses titres avant de lui accorder notre créance » et conclu à son caractère hyperbolique. C'est pourquoi les nouveaux Protagoras sont désormais disqualifiés, sinon dévedettisés.

Un canular a contribué à précipiter ce processus<sup>1</sup>. Le physicien Alan Sokal a eu l'idée de proposer à une revue de sociologie des sciences un article conforme à son inspiration *constructiviste*. L'article a été accepté sans coup férir. Mais, pour le malheur du constructivisme, il contenait des inepties volontaires que n'im-

1. A. Sokal et J. Bricmont. *Impostures intellectuelles*. Paris, Odile Jacob, 1997.

porte quel apprenti physicien pouvait immédiatement repérer. D'un coup, la baudruche constructiviste se dégonfla.

Le même déclin ne peut toutefois être enregistré s'agissant des applications du constructivisme aux idées sociales et politiques (Hacking, 2001).

### Chapitre III

## EXPLIQUER LES CROYANCES

Le relativisme est un corollaire nécessaire de toute conception irrationaliste de l'origine des croyances humaines. Car, si les croyances descriptives ou normatives de l'être humain sont conçues comme irrationnelles, comme l'effet de ses passions, de ses instincts ou de forces anonymes, elles ne peuvent à l'évidence être tenues pour dotées de validité objective.

Lorsqu'on examine la façon dont sont couramment expliquées ces croyances, on observe une bizarrerie. On tend spontanément à expliquer de façon *irrationnelle* les erreurs logiques commises dans la vie courante ou les croyances « magiques » des prétendus *primitifs*. On y voit couramment l'effet de forces culturelles, psychologiques ou biologiques opérant à l'insu du sujet. En revanche, on explique spontanément de façon *rationnelle* les erreurs qui émaillent l'histoire des sciences. On admet par exemple que la thèse anthropomorphique selon laquelle la nature aurait horreur du vide s'est imposée autrefois dans les meilleurs esprits parce qu'elle permettait d'expliquer des phénomènes qu'on ne savait pas expliquer autrement. On n'impute pas la croyance de Priestley au phlogistique à des forces irrationnelles. Cette asymétrie entre connaissance ordinaire et connaissance scientifique mérite d'être discutée. La pensée de tous

les jours serait-elle par essence irrationnelle ? Faut-il accepter d'autre part l'opposition souvent proclamée entre connaissance normative et connaissance descriptive ?

### 1. – Trois types de croyances

On peut distinguer trois types de croyances :

- le type I est illustré par les croyances de type « je crois que le soleil se lèvera demain ». Il inclut les croyances qui peuvent être comparées à la réalité et par suite validées, et qui le sont effectivement ;
- le type II inclut les croyances qui peuvent être confrontées à la réalité et être validées, et qui ne le sont pas. On attribue généralement à ces croyances des causes irrationnelles. Ainsi, on imputera le fait qu'un élève croit que la somme des angles d'un triangle est de  $90^\circ$  à l'inattention ou à la distraction, ou bien l'on supposera qu'il est trop jeune pour comprendre la bonne réponse. Ces explications ne posent guère de problème. Il en va tout autrement lorsqu'on explique la croyance du *primitif* en l'efficacité de ses rituels de pluie par la conjecture selon laquelle son cerveau serait câblé autrement que celui de l'homme moderne. Ici, la *réalité* même de la cause est jusqu'à preuve du contraire indémonstrable ;
- le type III peut être illustré par les croyances de type « je crois qu'il est *bien* de... » : celles qui ne peuvent être validées par la comparaison avec le réel ou du moins par la *seule* comparaison avec le réel. Ce type inclut les croyances de type normatif et généralement appréciatif.

La pensée spontanée et les sciences humaines elles-mêmes expliquent volontiers les croyances de type II et III à partir de causes irrationnelles, c'est-à-dire de causes n'ayant pas le statut de raisons. C'est le cas lorsqu'on impute les croyances à des processus d'inculcation, comme dans la tradition marxiste ou culturaliste, ou à des processus affectifs, comme dans la tradition nietzschéenne ou freudienne.

Bref, on tend à considérer comme *naturel* d'expliquer les croyances validées (type I) à partir des raisons objectives qui les fondent, et d'imputer les croyances non validées (type II) ou non validables par la seule confrontation avec le réel (type III) à des causes irrationnelles, c'est-à-dire à des causes plus ou moins conjecturales qui ont ce point commun de ne pas être des *raisons*.

Il n'est pas question de nier l'importance des schémas irrationnels pour l'explication des phénomènes de croyance. En particulier, on ne saurait sous-estimer l'intervention des facteurs affectifs. L'homme de science qui pense tenir une bonne hypothèse aura normalement à *cœur* de la vérifier. Cela peut le conduire à être attentif aux faits qui vont dans le sens de son hypothèse, à négliger ceux qui la contredisent, et à endosser par suite une croyance fausse. Pour évoquer un tout autre sujet, la *compassion* est souvent la plus mauvaise des conseillères politiques. Mais une chose est de reconnaître l'existence de ces interventions banales de l'affectif, une autre d'avancer que les croyances de type II ou III *sont toujours* d'origine irrationnelle.

Il est généralement plus pertinent d'analyser ces croyances comme l'effet de raisons. Pour fixer les

idées, on qualifiera cette perspective de *cognitiviste*. On peut aussi utiliser le vocabulaire évocateur de Montaigne (2007 [1595], p. 638) et la qualifier de *judicatoire*. On l'illustrera à l'aide d'exemples empruntés à divers domaines, afin de souligner que les processus de formation des croyances sont indépendants de leur contenu. Croyances scientifiques et croyances ordinaires, croyances politiques et croyances privées *prennent* dans l'esprit du sujet si et seulement s'il les perçoit comme faisant sens pour lui, c'est-à-dire comme fondées sur des raisons qu'il appréhende comme valides. Cela est vrai des croyances descriptives comme des croyances normatives. Il ne suffit pas davantage, pour expliquer pourquoi un individu croit que « X est bon », de déclarer qu'il a *intériorisé* cet énoncé, qu'il ne suffit de dire que le sujet a intériorisé la proposition « X est vrai » pour expliquer pourquoi il y croit.

## II. – La perspective cognitive

La perspective cognitive présente plusieurs avantages sur les théories irrationnelles des croyances.

Elle permet en *premier* lieu d'expliquer la donnée de fait que les croyances s'accompagnent d'un sentiment de *conviction* et non de *contrainte*. Le sujet a en effet généralement le sentiment que ses croyances sont valides et non qu'elles s'imposent à lui sous l'action de forces échappant à son contrôle. On peut bien sûr contourner cette difficulté en évoquant la notion de *fausse conscience*. Mais cette hypothèse a un caractère *ad hoc*. D'autre part, autant il faut admettre que la conscience puisse être occasionnellement fautive, au-

tant il est difficile d'admettre qu'elle le soit par construction.

La perspective cognitiviste évite en *second* lieu la difficulté soulevée par le fait que – à l'instar de la *fausse conscience* – les causes qu'évoquent les théories irrationnelles sont souvent de caractère *occulte*. Très sensibles à cette difficulté, Max Weber, Karl Popper et d'autres veulent qu'une cause occulte du comportement ne puisse être admise qu'au terme d'un raisonnement par élimination : si les seules *raisons* plausibles A, B, C, D, E qu'on peut évoquer pour expliquer un comportement, une attitude ou une croyance apparaissent comme n'étant pas recevables, l'existence de la cause occulte F se trouve dotée d'une certaine plausibilité. Si l'on ne peut supposer au vu des faits ni que l'individu qui coupe du bois dans sa cour cherche à se chauffer, ni qu'il veut montrer à un ami comment couper du bois, ni qu'il projette de construire un objet en bois, ni qu'il observe un rituel religieux l'invitant à couper du bois, on pourra supposer avec quelque vraisemblance qu'il agit par *compulsion*. On accorde alors un certain crédit à cette cause occulte parce qu'aucune *raison* ne paraît pouvoir expliquer le comportement observé. Max Scheler<sup>1</sup> a justement souligné qu'à partir du moment où l'on doit considérer un comportement comme dépourvu de raisons, on franchit la frontière séparant l'humain de l'inhumain.

La perspective cognitiviste permet en *troisième* lieu d'expliquer que les raisons qui convainquent un individu que « X est bon » ou que « X est vrai » soient

1. M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955 [1916].

perçues par lui comme convaincantes seulement s'il a l'impression que d'autres en jugeraient de même. Certes, il existe des préférences purement personnelles. Le sujet qui préfère le vin blanc au vin rouge admet facilement que son voisin en juge autrement. En revanche, quand il a le sentiment que « X est vrai » ou que « X est bon », ou même que « X est beau », il s'attend à ce que son voisin en juge de même. Il ne perçoit pas ses raisons comme subjectives, mais comme *trans-subjectives*.

En *quatrième* lieu, la perspective cognitiviste évite de se donner un sujet humain trop facilement en proie à des illusions dont on est ensuite bien en peine d'expliquer l'origine, surtout lorsque l'illusion est plutôt du côté de l'observateur. L'enfant donne à l'adulte le sentiment qu'il croit son polichinelle vivant ; or l'enfant serait bien surpris si son polichinelle venait à le pincer, ironise Durkheim à l'encontre des sociologues qui admettent trop facilement que l'être humain est congénitalement sujet à l'illusion.

L'influence des importants mouvements de pensée que sont le freudisme, le culturalisme ou le marxisme nous a fait perdre de vue le caractère intrépide des explications du comportement faisant appel à des causes occultes et érigeant par suite le professionnel des sciences humaines en un voyant dans un monde d'aveugles.

Les raisons *transsubjectives* sont donc en résumé celles dont le sujet s'attend à ce qu'elles soient partagées, bien qu'on ne puisse parler à leur propos de validité objective. Si l'on admet qu'une croyance collective de type II ou III s'installe parce qu'elle fait sens pour lui, en d'autres termes parce qu'il a des raisons

de l'adopter, ces raisons ne sont pas objectivement fondées par définition même des types II et III. Mais elles ne sont pas non plus subjectives au sens où elles seraient l'effet d'idiosyncrasies personnelles. C'est pourquoi on peut les qualifier de *transsubjectives*.

### III. – Le jugement esthétique

On peut illustrer cette notion par le cas du *jugement esthétique* en faisant de nouveau appel à Diderot (2004 [1750]). Il a noté avec justesse qu'on s'accorde facilement sur l'idée qu'il y a de *beaux théorèmes* mais non de *beaux axiomes* et il en indique la raison, à savoir qu'un théorème donne le sentiment d'être beau dès lors qu'il résulte d'un enchaînement spectaculaire de propositions. On peut dans la même veine soutenir que Rembrandt, Manet ou Schiele suscitent l'*admiration* parce qu'ils donnent le sentiment d'exprimer une vision complexe du monde, tandis que Malevitch ou Marcel Duchamp éveillent seulement la *curiosité* par les principes inédits qu'ils mettent *en œuvre*.

Un autre trait révèle la pertinence de la perspective cognitive en la matière. Les jugements et sentiments esthétiques se constituent à partir de comparaisons plus ou moins implicites. Celles-ci sont effectuées à l'intérieur des différents *programmes* artistiques – art figuratif, abstrait, conceptuel, musique sérielle, concrète, etc. – et aussi *entre eux*. Mais, dans le domaine de l'esthétique, comme dans celui de la science, la comparaison *entre programmes* est une affaire de long terme, puisqu'un programme ne peut être évalué qu'à partir de sa fécondité.

En tout cas, si certains jugements esthétiques relèvent du goût, d'autres s'accompagnent du sentiment qu'ils sont fondés sur des raisons ayant vocation à être partagées : des raisons *transsubjectives*.

Lorsque Baudelaire<sup>1</sup> explique pourquoi *Madame Bovary* est un chef-d'œuvre ou Simmel<sup>2</sup> pourquoi les autoportraits de Rembrandt représentent une rupture dans l'art du portrait, ils s'appuient sur des raisons convaincantes. Et si la liste des classiques en matière littéraire et artistique apparaît comme très stable dans le temps, c'est qu'elle résulte de raisons partagées.

Tout autant que le jugement de l'amateur d'art, la *transsubjectivité* caractérise le jugement du magistrat ou même celui de l'individu quelconque dans sa vie quotidienne. Il y a en effet une différence de forme plutôt que de contenu, de degré plutôt que de nature, entre la situation du juge qui doit motiver sa décision et celle des parents qui doivent pouvoir expliquer leurs injonctions à l'enfant qui les conteste, voire s'expliquer à eux-mêmes pourquoi ils s'autorisent à lui infliger une réprimande. Le fait que le sujet doive défendre ses croyances *à ses propres yeux*, suggère qu'il n'y a pas de conviction qui ne s'appuie sur un système de raisons perçues par le sujet comme ayant vocation à être partagées.

La donnée essentielle qu'est la *transsubjectivité* des croyances de type « X est vrai, bon, beau, juste, etc. » s'explique donc beaucoup plus facilement dans le cadre d'une théorie cognitive que dans celui d'une théorie irrationnelle.

1. C. Baudelaire, *Madame Bovary par Gustave Flaubert, Œuvres complètes*, Paris, R. Laffont, 1980 [1859], p. 477-483.

2. G. Simmel, *Rembrandt*, Paris, Circé, 1994 [1916].

#### IV. – Croyances de type II

Pour illustrer dans sa pureté le cas des croyances de type II, on peut évoquer des exemples tirés de la psychologie cognitive. Quant aux croyances de type III, on les illustrera par un exemple emprunté à la sociologie. Ces deux disciplines ont mis au jour de véritables mines de croyances partagées fondées sur des raisons trans-subjectives. Le contraste entre le côté expérimental de la première et observationnel de la seconde permet d'en tirer des enseignements complémentaires.

Les expériences de la psychologie cognitive évitent toute implication affective du sujet et rendent par suite invraisemblables les explications par les intérêts, les passions ou la mauvaise foi. Leur organisation solipsiste exclut les hypothèses de type *imitation* ou *contagion*. Les explications par les effets de socialisation n'ont pas non plus beaucoup de place ici. Enfin, ces expériences sont en général conçues de façon telle qu'on peut comparer les croyances exprimées par les sujets à la vérité et déterminer avec certitude si elles s'en écartent ou non.

Ces expériences font apparaître des croyances collectives énigmatiques : tout le monde ou presque pense que X, or X est faux. Comment l'expliquer ? Comme il est exclu d'évoquer des causes affectives, on est facilement tenté d'évoquer l'existence de *cadres* ou de *biais* qui affecteraient le fonctionnement de la pensée. Mais d'où viennent ces cadres ? Pourquoi s'imposent-ils plutôt que d'autres ? Pourquoi se maintiennent-ils en dépit de leur caractère inadéquat ?

En fait, on peut le plus souvent analyser ces résultats énigmatiques à l'aide du modèle cognitiviste. Il

conduit à une proposition générale qu'on peut formuler comme suit : que les réponses de l'inférence naturelle à une question soient bonnes ou mauvaises, celles-ci peuvent en général être interprétées comme fondées sur des raisons que le sujet a des raisons d'appréhender comme valides, même lorsqu'elles ne le sont pas. Bien entendu, ces raisons sont en général perçues par le sujet lui-même sur un mode semi-conscient.

## V. – Deux exemples de consensus sur des idées fausses

*Premier exemple.* Dans une belle expérience, Daniel Kahneman et Amos Tversky<sup>1</sup> demandent à des psychiatres s'ils croient qu'il y a une relation de cause à effet entre le fait de souffrir de dépression et celui de commettre une tentative de suicide. La plupart ont répondu positivement, fondant leur affirmation sur le fait que leurs malades atteints de dépression avaient *souvent* fait une tentative de suicide. Leurs réponses reposaient donc sur une donnée unique, alors qu'il faut en principe *quatre* informations indépendantes pour déterminer s'il y a ou non corrélation entre deux variables binaires. Pour le statisticien, la réponse des psychiatres s'appuie sur une erreur grossière. D'où la conclusion généralement tirée de ce type d'expériences que la pensée ordinaire est irrationnelle.

Pourtant, ce sont les psychiatres qui avaient raison. Supposons par exemple que, dans la clientèle du psy-

1. D. Kahneman et A. Tversky, Availability : A heuristic for judging frequency and probability, *Cognitive Psychology*, 5, 1973, p. 207-232.

chiatre, un des patients sur cinq ait fait une tentative de suicide et que un sur cinq manifeste des symptômes dépressifs. Dans ce cas, si, disons, 10 % des patients présentent les deux caractères, cette information *unique* permet de présumer l'existence d'une corrélation. En effet, 4 % est le pourcentage théorique correspondant à l'absence d'influence de l'une des variables sur l'autre : à l'*indépendance statistique* entre les deux variables. Il y a donc bel et bien présomption de corrélation et par suite de causalité entre dépression et tentative de suicide lorsque 10 % des patients manifestent les deux caractéristiques. Bien que l'intuition des psychiatres heurte en toute rigueur la théorie statistique, elle leur a dicté une réponse plausible.

*Second exemple.* Dans une célèbre expérience, J. Tooby et L. Cosmides<sup>1</sup> ont posé à des médecins la question suivante : « Une maladie a un taux de prévalence de 1/1 000. Il existe un test permettant de détecter sa présence. Ce test a un taux de faux positifs de 5 %. Un individu est soumis au test. Le résultat est positif. Quelle est la probabilité pour que l'individu soit effectivement atteint ? »

La question a suscité des réponses fausses et pourtant largement partagées. Une majorité de médecins *croient* en effet que, dans les conditions décrites, le sujet *positif* au test a 95 % de chances d'être réellement atteint par la maladie. Si l'on fait la moyenne des réponses des médecins, le sujet positif au test se voit at-

1. J. Tooby et L. Cosmides, The psychological foundations of culture. in J. Barkow et al. (eds), *The Adapted Mind : Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York, Oxford University Press, 1992.

tribuer 56 % de chances d'être malade. Quant à la réponse correcte, à savoir 2 %, elle est donnée par un peu moins d'un médecin sur cinq, exactement par 18 %.

La bonne réponse est bien « 2 % ». En effet, le taux de prévalence étant de 1/1 000, on dénombre en moyenne 100 malades et 99 900 sujets sains pour 100 000 personnes. Or ces 99 900 personnes non malades ont 5 chances sur 100 d'être déclarées positives. D'où il suit qu'il y a un peu moins de 5 000 « faux positifs » parmi les 100 000 personnes. Ainsi, la probabilité d'être malade quand on est positif est de  $100/(5\,000 + 100)$ , soit un peu inférieure à 2 %.

Cette expérience a puissamment renforcé l'idée que la pensée ordinaire serait irrationnelle. Elle a inspiré à ses auteurs l'explication que l'évolution aurait câblé le cerveau humain de manière défectueuse s'agissant de l'intuition statistique. En réalité, on peut substituer à cette conjecture hasardeuse une explication rationnelle : les répondants s'arrêtent à une réponse fautive, mais ils ont des raisons de s'y arrêter.

On peut en effet supposer que les répondants se sont dit : un *test* doit avoir une validité minimale. La probabilité d'être malade quand on est positif au test doit donc être pour le moins supérieure à 50 %, sauf à ce que le test en question ne mérite pas son nom. D'un autre côté, on a indiqué aux répondants que le *taux de faux positifs* était de 5 %. Ils savent ce qu'est un *faux positif*. Mais on ne leur a pas précisé si ce *taux* se rapportait aux non-malades ou aux malades. Or, dire que le *taux* des faux positifs est de 5 %, cela peut signifier que, parmi les sujets sains, 5 % sont positifs au test ; mais aussi – du moins en théorie – que, parmi ceux

qui sont malades au vu du test, 5 % sont de faux malades. La première interprétation est la bonne, mais seule la seconde aboutit à un résultat compatible avec la notion de test.

Cette ambiguïté a sans doute amené une majorité des répondants au raisonnement suivant : « On a observé 100 positifs, le nombre de vrais malades est plus faible : il est surestimé de 5 % ; il doit donc être de 95. » Si l'on admet que, de façon plus ou moins consciente, les répondants se sont bien appuyés sur ce raisonnement, on s'explique que la réponse « 95 % » ait été la plus fréquente. La conjecture proposée par Toobie et Cosmides selon laquelle les expériences de nos lointains ancêtres en matière de chasse auraient provoqué un câblage défectueux du cerveau est non seulement hasardeuse, de plus, elle n'explique évidemment pas cette donnée.

L'explication cognitiviste n'introduit en revanche que des hypothèses acceptables. Elle n'évoque aucun processus occulte. De plus, elle rend compte, non seulement du fait qu'une majorité donne une réponse fautive, mais du fait que la réponse « 95 % » soit la plus fréquente, bien qu'elle soit située aux antipodes de la bonne réponse.

On a ici une illustration de la notion de *transsubjectivité*. Les sujets tentent de se débattre dans une question complexe en émettant des conjectures raisonnables. C'est parce que ces conjectures sont raisonnables qu'une large majorité les adopte. Ici, la croyance partagée s'installe bien sur la base de raisons perçues par les répondants comme suffisantes.

Ces exemples suggèrent que, pour rendre compte d'une croyance partagée, il suffit bien souvent de com-

prendre les raisons qu'un individu *quelconque* a de l'endosser. À l'inverse de ce que postulent les théories irrationalistes des croyances, la pensée ordinaire diffère en degré mais non en nature de la pensée scientifique. Elle est moins méthodique, mais s'appuie sur des procédures identiques.

## VI. – Croyances de type III

Les exemples de psychologie cognitive qui viennent d'être évoqués partagent un trait commun, à savoir qu'on peut confronter les croyances des sujets à la réponse juste. Par contraste, d'autres croyances ne peuvent pas être comparées à une vérité objective. Elles peuvent également s'expliquer à partir du modèle cognitiviste. Un exemple illustrera ce point.

## VII. – Tocqueville

Tocqueville analyse toujours les croyances collectives qui l'intriguent à partir de l'hypothèse qu'elles dérivent d'une argumentation qu'aucun des individus réels n'a peut-être jamais littéralement développée, mais que l'on peut en toute vraisemblance imputer à un individu idéal.

Pourquoi les intellectuels français de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ne jurent-ils que par la *Raison* et pourquoi leur vocabulaire et leurs idées se répandent-ils aussi facilement, se demande-t-il ? La question est énigmatique, car le même phénomène ne s'observe à la même époque ni en Angleterre ni aux États-Unis, les pôles comparatifs favorisés de Tocqueville. On ne peut donc

se satisfaire d'y voir l'expression de tendances générales caractérisant l'ensemble des sociétés modernes.

En fait, explique Tocqueville (2004 [1856]), les intellectuels de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle – les « philosophes » – ont des raisons de croire à la *Raison*. Dans la France de ce temps, la *Tradition* paraît à beaucoup comme la source de tous les maux. La noblesse et le haut clergé sont discrédités. Ils consomment leur autorité à Versailles. Ils ne participent ni aux affaires politiques locales, ni à la vie économique. Les petits nobles qui campent sur leurs terres s'accrochent d'autant plus obstinément à leurs privilèges qu'ils sont plus désargentés. Le bas clergé est perçu comme ayant partie liée avec les privilégiés. De tout cela, se dégage le sentiment que les institutions et notamment les distinctions officielles entre les *états* sont dépourvues de raisons d'être, qu'elles doivent leur survie seulement à ce qu'elles jouissent de l'autorité de la *Tradition*. Finalement, il se dégage de ce système d'arguments une conviction, à savoir qu'il faut ériger une société nouvelle fondée sur le contraire de la *Tradition*, à savoir la *Raison*.

C'est pourquoi les philosophes des Lumières développent, indique Tocqueville, une vision artificialiste des sociétés, proposant de substituer à la société de leur temps une société conçue sur plan dans le cabinet du philosophe. Une telle société tirerait toutes les conséquences du principe de l'égalité de tous les citoyens, un principe dicté par la Raison, et abolirait le système des états.

Cet argumentaire est plus ou moins conscient selon les catégories d'individus. Il l'est davantage chez les « écrivains » que dans le peuple. Mais si le jargon des

premiers s'est facilement répandu, si le paysan illettré se met un peu partout en France à invoquer la Raison dans les *cahiers de doléances*, c'est que ce jargon faisait sens pour lui. Nulle hypothèse de contagion, d'imitation ou d'inculcation ici. Les paysans n'étaient soumis à aucune force irrationnelle, mais ils avaient des *raisons* d'adopter les analyses et les mots des philosophes. « Le spectacle de tant de privilèges abusifs ou ridicules, dont on sentait de plus en plus le poids et dont on apercevait de moins en moins la cause, poussait, ou plutôt précipitait simultanément l'esprit de chacun d'eux vers l'idée de l'égalité naturelle des conditions » (Tocqueville, 2004 [1856], p. 171). Selon Tocqueville, les croyances collectives des paysans ne s'expliquent que dans la mesure où elles font sens pour *chacun d'eux*. C'est parce que *chacun* a des raisons de le penser que « [t]ous pensent qu'il convient de substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et dans la loi naturelle, aux coutumes traditionnelles qui régissent la société de leur temps » (*ibid.*, p. 170).

L'hypothèse irrationnelle de la contagion des idées est de nouveau récusée par Tocqueville (2004 [1856], p. 179) lorsqu'il analyse la montée de l'irreligion. « La rencontre de plusieurs grands écrivains disposés à nier les vérités de la religion chrétienne ne paraît pas suffisante pour rendre raison d'un événement si extraordinaire ; car pourquoi tous ces écrivains, tous, ont-ils portés leur esprit de ce côté plutôt que d'un autre ? (...) » Ce n'est pas parce qu'ils étaient poussés à s'imiter les uns les autres que les « philosophes » développent des thèmes identiques. Ce n'est pas non plus parce qu'ils constituaient un « réseau » d'intellectuels

tuels soucieux de s'appuyer les uns les autres ou qu'ils obéissaient à la mode. C'est plutôt parce que la situation générale de la France faisait qu'ils avaient tous les mêmes raisons de « porter leur esprit de ce côté plutôt que d'un autre ».

Derrière la croyance partagée à la Raison et la disqualification de la Tradition, Tocqueville décèle un argumentaire qui en fonde le sens pour l'acteur quelconque et explique ainsi qu'elle ait pu devenir collective.

### VIII. – Efficacité du modèle cognitiviste

Les théories de type cognitiviste illustrées par les exemples précédents sont d'une validité supérieure à celle des théories irrationnelles, au sens où elles rendent compte des observations sous examen à l'aide d'hypothèses plus acceptables, et où elles en rendent compte de manière plus complète et plus détaillée. Elles n'utilisent que des hypothèses psychologiques simples, du type de celles qu'on met spontanément en œuvre dans la vie courante. Par contraste, les explications irrationalistes des mêmes données ont l'inconvénient d'être purement conjecturales sur l'origine, voire l'existence même des causes qu'elles postulent.

Ces exemples suggèrent une thèse forte, à savoir que les croyances ordinaires ne s'installent pas dans l'esprit du sujet d'une autre façon que les croyances scientifiques et que les causes de l'adhésion à des croyances normatives et à des croyances descriptives sont de même nature. Cette conclusion discrédite – pour qui l'admet – l'un des fondements du relativisme.

Sans doute les croyances sont-elles variables d'un contexte à l'autre. Les Anglais du XVIII<sup>e</sup> siècle ne croient pas à la *Raison*, qui fait fureur en France à la même époque. Ils ne croient pas que ce soit une *bonne chose* de substituer une société fondée sur la *Raison* à une société fondée sur la *Tradition*, de chercher à construire une société égalitaire ou de s'en prendre à la religion. Mais cette variabilité des croyances descriptives et normatives n'impose en aucune façon de leur attribuer des causes irrationnelles. Elle n'implique donc aucun relativisme.

Sans doute certaines croyances comportent-elles une composante irrationnelle : celles notamment qui sont renforcées par des causes affectives bien réelles car facilement observables. Mais il est rare qu'à elle seule cette composante suffise à expliquer une croyance, sauf dans le cas des croyances de caractère pathologique, comme les croyances paranoïaques.

D'autre part, l'*émotion* accompagne normalement bien des réactions normatives ou appréciatives sans bien sûr les rendre irrationnelles pour autant.

## EXPLIQUER N'EST PAS JUSTIFIER

Les Grecs et les Romains acceptaient l'esclavage car ils n'imaginaient pas qu'une société puisse fonctionner sans esclaves. Comme Sénèque, ils insistaient seulement pour qu'on reconnaisse des droits aux esclaves : qu'il soit par exemple interdit de les utiliser à des fins sexuelles. Nous sommes dans la même position s'agissant de la pauvreté. Nous sommes convaincus qu'une société juste doit chercher à l'éradiquer. Mais, comme nous ne parvenons pas à imaginer les moyens permettant d'atteindre cet objectif, nous acceptons qu'une société comporte de larges poches de pauvreté. En revanche, nous n'hésitons pas à condamner la pratique de l'esclavage.

Pour comprendre un individu appartenant à une société autre que la sienne, l'observateur doit prendre en compte les différences entre le contexte de l'individu et le sien. Ici, le relativisme contribue à écarter le sociocentrisme et favorise le respect de l'Autre. Il dissuade de vouloir le bien de l'Autre contre son gré : une cause de bien des drames. Ce *bon* relativisme a certainement contribué à la diffusion du relativisme tout court. Car il y a un bon et un *mauvais* relativisme. Le *bon* nous permet de comprendre l'Autre. Le *mauvais* met tous les comportements, tous les états de choses et toutes les valeurs sur un même plan.

Il y a un sociocentrisme *horizontal*. Il se manifeste lorsqu'un membre d'une société réproouve un agissement considéré comme normal dans une société du seul fait qu'il est réprouvé dans la sienne. Il y a aussi un sociocentrisme *vertical*. Il consiste à condamner tel comportement observé dans le passé du seul fait que ce n'est pas ce qui se fait dans le présent. Le *bon* relativisme discrédite le sociocentrisme. Le *mauvais* tue le discernement.

Le sociocentrisme est une menace latente pour la connaissance et pour l'action. Hier, certains n'hésitaient pas à expliquer les pratiques bizarres qu'ils observaient de la part de ceux qu'ils qualifiaient de *primitifs* en leur attribuant, comme Lévy-Bruhl, une *mentalité prélogique* ou *primitive*. Ils oubliaient que le *primitif* n'avait pas été exposé aux mêmes apprentissages et ne disposait pas du même savoir qu'eux-mêmes.

### 1. – L'opération de décentration. L'exemple des rituels magiques

La notion de  *croyance magique* décrit, non pas l'état mental du *primitif*, mais l'état mental de l'observateur surpris que le *primitif* considère comme efficace une pratique objectivement inefficace. Si l'observateur n'était pas étonné par le comportement du *primitif*, il ne songerait pas à qualifier de *magiques* les croyances qui fondent son comportement.

Dès que l'observateur comprend que le caractère *magique* de la croyance de l'Autre est de son propre fait, il perçoit différemment les pratiques du sujet observé. Il met entre parenthèses les éléments qui le distinguent du sujet observé et qui lui paraissent perti-

nents pour rendre intelligible le comportement de ce dernier. Il comprend qu'il doit notamment mettre son propre savoir entre parenthèses. Il a appris les lois de la transformation de l'énergie sur les bancs de l'école. Pour cette raison, il voit l'acte du faiseur de feu comme *rationnel*. Et comme aucune loi établie par la science ne garantit l'efficacité des rituels de pluie, il les perçoit comme *irrationnels*. S'agissant du primitif, n'ayant pas étudié les lois de la transformation de l'énergie, il n'a aucune raison de faire cette différence. C'est pourquoi, « pour lui, l'acte du faiseur de feu est tout aussi magique que l'acte du faiseur de pluie » (Max Weber, 1971 [1922], p. 429-430). Sans doute l'acte du faiseur de feu est-il fondé dans l'esprit du sujet observé sur une théorie. Mais cette théorie est certainement tout aussi inacceptable pour l'observateur occidental que la théorie qui fonde l'acte du faiseur de pluie dans l'esprit du même *primitif*.

## II. – Sociocentrisme et sciences humaines

Le sociocentrisme n'est pas propre à la pensée spontanée. On le rencontre aussi dans les sciences humaines. Et pas seulement dans l'anthropologie d'hier. Ainsi, bien des travaux contemporains relevant de la sociologie de l'éducation en font preuve. Comme ils sont le fait de chercheurs qui doivent leur statut à leurs diplômes, ceux-ci ont parfois quelque peine à concevoir que certains sujets n'aient pas les mêmes ambitions et les mêmes valeurs que les adolescents qu'ils ont été eux-mêmes. À partir de ce diagnostic sociocentrique, ils échafaudent des théories douteuses du type : sous l'effet de forces anonymes, les sujets ont in-

tériorisé des valeurs et contracté des *habitus* contraires à leurs intérêts. L'échec des politiques visant à atténuer l'inégalité des chances scolaires est notamment dû à ce qu'elles ont été inspirées par des théories sociocentriques de ce type. Elles traitent l'élève d'aujourd'hui à la façon dont était traité le *primitif* d'hier.

Des chercheurs ont expliqué que les *luddites*, ces ouvriers anglais qui, à l'aube de la révolution industrielle, détruisaient les métiers à tisser mécaniques parce qu'ils les considéraient comme une cause de chômage, agissaient sous l'effet d'une attitude irrationnelle de *résistance au changement*. En fait, leur jugement leur était inspiré par l'observation la plus immédiate : ils constataient sans peine que la mécanisation entraînait une destruction des emplois. L'analyste qui, prenant un point de vue surplombant, objecte qu'elle a pour effet de déplacer le travail mais peut être créatrice nette d'emplois à un niveau global a raison. Mais il a tort lorsqu'il interprète la réaction de l'ouvrier comme irrationnelle. Les *luddites* croyaient simplement à ce qu'ils voyaient.

La même absence de réflexivité peut être illustrée par des exemples empruntés à la psychologie cognitive, comme on l'a vu au chapitre précédent, ou encore à l'histoire. Ainsi, toute une littérature a débattu du mystère de l'intérêt de Newton pour l'alchimie. Pourquoi ce pionnier des sciences modernes croyait-il à ces billevesées ? Le mystère en question résultait en fait de la posture sociocentrique de l'analyste lui-même. Étudiant la pensée de Newton en un temps où la chimie est constituée en une science aussi solide que la mécanique, il omettait de considérer que ce n'était pas du tout le cas du temps de Newton.

Comme Auguste Comte l'a observé, les sciences de la nature n'ont atteint l'état *positif* que les unes après les autres : la chimie au XVIII<sup>e</sup> siècle, les sciences de la vie au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais les facilités offertes par le sociocentrisme sont si séduisantes que l'analyste en oublie ce fait. Dès lors, il ne parvient pas à surmonter l'impression de contraste que lui inspirent les réflexions de Newton sur les phénomènes chimiques et sur les phénomènes mécaniques et il ne voit pas que cette impression est l'effet de ses propres cadres de pensée.

### III. – Exemple d'analyse décentrée

La prise en compte des effets de contexte caractérise, par contraste, les analyses qui se sont imposées. Tous les grands sociologues, Montesquieu, Tocqueville, Max Weber ou Durkheim, ont utilisé une méthodologie comparatiste parce qu'ils ont senti d'instinct qu'elle présente la vertu majeure de mettre en relief et de neutraliser les effets de contexte responsables de l'opacité et de l'irrationalité apparente de tel ou tel comportement ou état de choses et par là de le rendre intelligible. Parfois, l'opération de décentration relève d'une analyse complexe, comme l'illustre la théorie proposée par Durkheim (1979 [1912]) des raisons de la croyance des *primitifs* en l'efficacité des rituels magiques. Cette théorie développe la remarque lapidaire de Weber évoquée en début de chapitre. Elle mérite qu'on s'y arrête un instant.

Le cultivateur *primitif* met en œuvre des savoir-faire transmis de génération en génération. Mais il ressent aussi le besoin de savoir pourquoi les végétaux ou les

animaux naissent, croissent et meurent. Or cela ne peut être déterminé par la simple observation. Aussi doit-il se forger une *théorie biologique* qu'il ne peut construire qu'à partir d'une source : l'interprétation religieuse du monde considérée comme légitime dans sa société. Quant aux rituels magiques, ce sont des procédures techniques qu'il déduit de cette théorie biologique d'inspiration religieuse. Certes, ses recettes magiques ne sont pas fiables. Cela ne démontre-t-il pas que le cerveau des Australiens *primitifs* est câblé autrement que le nôtre ?

Non seulement, objecte Durkheim, le *primitif* n'aime pas davantage la contradiction que l'Occidental moderne, mais il cherche à l'éliminer par le procédé qu'utilise spontanément tout scientifique : en imaginant des *hypothèses auxiliaires*. Comme il ne sait pas *a priori* quel élément de la théorie est défaillant, il est raisonnable pour lui de tenir pour valide une hypothèse auxiliaire comme : « Si les rituels ont échoué, c'est qu'ils n'ont pas été effectués selon les règles. » L'histoire des sciences confirme que les hommes de science recourent spontanément à la même démarche lorsqu'ils se heurtent à une incompatibilité entre faits et théorie. La thèse dite de *Duhem-Quine*, que Durkheim énonce par avance ici, révèle le pourquoi de cette stratégie, à savoir qu'on abandonne difficilement une théorie en laquelle on a investi, puisqu'on peut toujours espérer qu'un amendement ne remettant pas en cause le cœur de la théorie permette de la réconcilier avec les faits. Ainsi, l'astronome qui constate que tel corps céleste n'est pas là où la théorie astronomique en vigueur l'attendrait, supposera par exemple que son cours est affecté par un nuage de poussières

cosmiques que les télescopes disponibles ne sont pas encore en mesure de détecter.

Une autre objection relève que les recettes magiques, étant non fondées, devraient échouer dans environ 50 % des cas. Mais, rétorque Durkheim, comme les rituels de pluie sont effectués dans la période de l'année où la pluie a plus de chances de tomber, ils réussissent en réalité plus souvent qu'ils n'échouent. Cette corrélation est sans doute fallacieuse. Mais les *modernes* fondent eux aussi couramment leurs croyances sur des corrélations n'autorisant aucune conclusion causale. Ainsi, on a longtemps cru que l'ulcère de l'estomac était dû au stress, jusqu'à ce qu'on lui assigne une origine bactérienne.

La théorie de Durkheim est composée de propositions toutes acceptables. De plus, elle explique de façon convaincante des données comparatives énigmatiques. Elle explique pourquoi les pratiques magiques, qui étaient courantes du temps d'Homère, s'effacent du temps d'Euripide, les caprices des dieux ayant entre-temps largement cédé la place aux forces impersonnelles présidant à l'harmonie du cosmos dans la théorisation religieuse grecque du monde. Or, des dieux capricieux peuvent être séduits, mais non des forces impersonnelles. Elle explique pourquoi les pratiques magiques furent paradoxalement plus fréquentes en Europe au XVI<sup>e</sup> ou au XVII<sup>e</sup> siècle qu'au XIV<sup>e</sup> et plus fréquentes alors dans les parties modernes que dans les parties moins développées de l'Europe : plus fréquentes dans le couloir rhénan ou en Italie du Nord qu'en Espagne. C'est que la modernité du XVI<sup>e</sup> siècle s'accompagne d'une disqualification au profit du néoplatonisme de l'empirisme aristotélicien qui avait ré-

gné depuis le XII<sup>e</sup> siècle sous l'influence de la théologie chrétienne. Or le néo-platonisme voit le monde comme gouverné par des forces occultes qu'on peut chercher à manipuler.

Durkheim s'astreint tout simplement en résumé à dissiper l'étrangeté pour l'observateur occidental des croyances magiques du *primitif* en se contentant de tirer toutes les conséquences du fait irrécusable qu'il n'a pas le même savoir.

#### IV. – Décentration et psychologie humaine

L'analyse des rituels de pluie esquissée par Weber et développée par Durkheim nous dit qu'on peut *comprendre* les mécanismes psychologiques auxquels obéissent des individus appartenant à des cultures étrangères à celle de l'observateur. On peut les comprendre parce qu'ils nous sont familiers : quand nous croyons à une théorie, nous avons tendance à en accepter les conséquences. De même, lorsque le magicien croit que la pluie est produite par une décision de forces spirituelles invisibles qui ont leurs exigences, il accepte qu'il lui faille chercher à les amadouer s'il veut s'attirer leur bienveillance. La différence entre les *primitifs* et nous est que nous ne croyons pas en *leurs* théories. Par contre, nous raisonnons selon les mêmes principes et utilisons les mêmes procédures. Nous n'avons nul besoin d'imaginer que leur cerveau est câblé différemment ou qu'ils obéissent à une *mentalité prélogique*.

Cette discussion conduit à la conclusion qu'il existe une *nature humaine* qui transcende les cultures. Cette notion a certes mauvaise presse auprès des sciences

humaines contemporaines, sous l'influence du culturalisme qui y règne. Elles considèrent généralement que, à l'exception des comportements les plus élémentaires, comme ceux qui relèvent de l'expression des émotions, la plupart des comportements humains seraient d'origine *culturelle*. En réalité, à partir du moment où nous reconnaissons que nous sommes capables de comprendre les raisons et les motivations d'êtres humains appartenant à des cultures très éloignées, il faut admettre que ce qu'il y a de commun entre tous les hommes va bien au-delà. Un gouffre sépare l'explication des rituels magiques par les hypothèses de type *mentalité primitive* de l'explication qui y voit l'effet de différences entre le savoir du *primitif* et celui de l'homme moderne. Dans le premier cas, les règles de la pensée sont supposées variables selon les époques et les cultures. Dans le second, elles sont traitées comme universelles et invariantes.

Mais, s'agissant du modèle de nature humaine que les sciences humaines sont en droit d'adopter, deux écueils sont à éviter. Le premier est celui de l'arbitraire. Il consiste à se donner un modèle d'homme *réduit* à une passion ou à un instinct unique : instinct d'imitation, ressentiment, intérêt ou volonté de puissance par exemple. Le second écueil consiste à admettre que l'être humain est d'une complexité infinie, qu'il est doté d'une identité multiple, qu'il y a toujours chez lui du Dr. Jekyll et du Mr. Hyde, ou encore qu'il est inconscient des pulsions qui le font agir et qu'il est entièrement aveugle sur lui-même. Quels que soient ses mérites, ce type de théorie a l'inconvénient de réduire le sujet à une *illusion grammaticale*. De plus, il concède à l'observateur un pouvoir illimité s'agissant

de l'interprétation du comportement d'autrui, pouvoir dont il est bien difficile de voir ce qui le légitime. On sait par les exemples de la psychanalyse et du marxisme les dérives auxquelles ce prétendu pouvoir peut donner lieu.

En fait, il est avisé de s'astreindre à n'accepter dans une analyse que des propositions psychologiques qui seraient immédiatement perçues comme recevables dans la vie sociale courante ; à admettre que l'être humain a sous toutes les latitudes un souci de bien-être et un désir de voir sa dignité reconnue ; qu'il obéit partout et de tout temps aux mêmes règles de la pensée ; et qu'il agit et juge sur la base de *raisons* qu'il perçoit comme ayant vocation à être *partagées*. Cela n'exclut pas que certaines conjonctures ne puissent déclencher aussi des *passions partagées*, comme le ressentiment dont John Stuart Mill<sup>1</sup> redoutait les effets sur la vie démocratique.

Les postulats de la théorie cognitiviste lui confèrent un avantage remarquable par rapport aux *théories d'inspiration utilitariste*, celles qui ont longtemps régné sans partage en économie et qui tendent aujourd'hui à se répandre en science politique et en sociologie : celui d'éviter de concevoir l'être humain comme *solipsiste*.

La perspective cognitiviste permet aussi de contourner les faiblesses de la séduisante théorie de la « raison communicationnelle » de Jürgen Habermas, laquelle se heurte à une objection sévère, à savoir que la transparence d'une discussion est impuissante à garantir la validité de ses conclusions. Cette transparence est plus

1. J. S. Mill, *Considerations on Representative Government*, Londres, Parker, 1861, p. 72-73.

ou moins réalisée dans le cas des discussions scientifiques. Or, selon la boutade de Pareto, « l'histoire des sciences est le cimetière des idées fausses auxquelles l'homme a cru sur la foi des hommes de science ». Car ce n'est pas le consensus qui crée la vérité, mais la vérité qui crée le consensus. La transparence de la discussion crée seulement des conditions favorables à la détermination de la vérité. Or ce qui est vrai du descriptif l'est *a fortiori* du normatif : la transparence d'une discussion ne peut davantage fonder la validité de ses conclusions dans un cas que dans l'autre.

Il résulte de cette objection une proposition générale : que *toute* théorie des sentiments évaluatifs de caractère strictement *procédural* est par avance vouée à l'échec.

## V. – Comprendre et approuver

Les exemples précédents soulignent que *comprendre* ne signifie pas *approuver*. L'observateur qui comprend les raisons et les motivations du faiseur de pluie ne se convertit pas pour autant à ses croyances. Non seulement il ne les approuve pas, mais il sait qu'il a une raison valide de ne pas les approuver, à savoir que les lois de la transformation de l'énergie sont avérées. L'observateur sait qu'il juge l'observé à partir de ses propres cadres de pensée. Son regard n'est pas neutre. Mais il sait aussi que le cadre à partir duquel il le juge est objectivement plus valide que celui du sujet observé. Ce que l'exemple des rituels de pluie nous enseigne aussi, c'est donc que, bien que toute explication d'un comportement se fasse à partir d'un *cadre* mental, il n'en résulte aucun relativisme. Observateur et

observé ne sont pas renvoyés dos à dos, car un cadre de pensée *peut* être d'une validité supérieure à un autre.

L'ouvrier anglais du début du XIX<sup>e</sup> siècle qui détruit les métiers à tisser mécaniques qui lui semblent tuer l'emploi, le critique moderne de la globalisation qui croit qu'elle est dans l'absolu génératrice de chômage ou le politique qui croit abaisser le taux du chômage en partageant le travail ont des raisons de croire ce qu'ils croient. Mais ils ont tort d'y croire.

## VI. – Les croyances normatives

L'exemple des rituels de pluie a trait à des croyances descriptives. Le *primitif* croit que ses rituels sont de nature à favoriser la chute des pluies. Le Français du XVIII<sup>e</sup> siècle ne jure que par la Raison ; l'Anglais n'y croit pas. Ce qui est vrai des représentations du monde – des croyances *descriptives* – l'est-il des croyances *normatives* ? La variation des normes et des valeurs selon les cultures ne fait-elle pas du relativisme normatif un horizon indépassable ?

S'agissant des croyances normatives, il faut en fait, comme dans le cas des croyances descriptives, décliner l'universel en fonction du contexte : repérer l'universel sous le singulier.

Nous sommes choqués par la sévérité des sanctions encourues dans les sociétés dites traditionnelles par des actes qui *nous* apparaissent comme peu graves. Certains, s'indignant de voir appliquer des sanctions qu'ils considèrent comme cruelles, déclarent qu'elles sont le fait de barbares. D'autres, surtout soucieux de respecter les cultures qui leur sont étrangères, se refu-

sent à juger de leurs pratiques au nom de la *bienveillance universelle* et du respect de la *diversité culturelle*. Les deux réactions sont en réalité également sociocentriques, au sens où la dimension de la réflexivité en est absente. « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » (Montaigne, 2007 [1595], p. 203).

La réflexivité ne conduit pas davantage au relativisme dans le cas du normatif que dans le cas du descriptif, qu'illustre l'explication des rituels de pluie. L'observateur occidental peut comprendre que les sanctions qu'il perçoit comme cruelles aient, dans les cultures qui les pratiquent, une fonction de contrôle social. Il peut admettre que, parce que les sociétés traditionnelles témoignent d'une religiosité qu'ignorent les sociétés modernes, un délit condamné par le dogme en vigueur y soit lourdement sanctionné. D'un autre côté, il est en droit de juger préférables les méthodes de contrôle social en vigueur dans les sociétés occidentales modernes et perçoit pour cette raison comme cruelles les pratiques des sociétés traditionnelles. L'observateur occidental se recommandant du culturalisme qui constate qu'une minorité gouvernante impose à la population d'une société traditionnelle des peines que celle-ci considère comme cruelles, prendra lui-même spontanément le parti de la majorité.

Durkheim (1960 [1893]) a souligné que, lorsqu'on examine l'évolution des sanctions pénales dans les sociétés occidentales, on observe un adoucissement tendanciel qui traverse les siècles. La loi du talion s'est trouvée progressivement disqualifiée. À la vengeance privée ou clanique s'est substituée une justice fondée sur le principe d'une argumentation contradictoire des parties sous le regard d'arbitres indépendants. Des ca-

tégories toujours plus nombreuses d'agissements ont été traitées selon les principes du droit civil, lequel a une fonction de *réparation*, et soustraites au droit pénal, qui a une fonction de *punition* au nom de la société. Comment expliquer ces évolutions ?

Réduit à son squelette, le mécanisme qui les gouverne est le suivant. Lorsqu'il apparaît qu'une nouvelle sanction est aussi efficace que la sanction présentement appliquée à un certain type d'actes, et qu'elle est préférable du point de vue de certains critères, lorsqu'elle est par exemple moins cruelle, la nouvelle sanction a tendance à être approuvée et, à travers d'éventuelles péripéties, à être sélectionnée. Ce schéma explicatif se déploie en deux temps : 1 / production d'innovations institutionnelles et/ou techniques (cf. le bracelet électronique) ; 2 / sélection *rationnelle* des innovations.

C'est sous l'effet de ce mécanisme qu'on incline à considérer comme cruelles des sanctions pénales utilisées dans d'autres sociétés ou dans le passé d'une même société. Il explique que la *sensibilité* relative à l'acceptabilité morale des sanctions pénales évolue dans le temps. Il permet de comprendre que Mme de Sévigné n'était non seulement nullement choquée par la peine de mort, mais considérait comme normal d'éprouver du plaisir au spectacle d'une exécution capitale, comme le note Tocqueville (1986 [1840], p. 541).

Le même mécanisme explique que la non-abolition de la peine de mort aux États-Unis soit perçue par l'opinion occidentale comme une tache sur la démocratie américaine. Ce sentiment résulte de ce qu'elle n'a pas d'effet dissuasif et qu'un arsenal répressif qui

s'en passe non seulement est aussi efficace, mais évite d'irréparables erreurs judiciaires. L'observateur a des raisons d'être opposé à la peine de mort, l'observé de ne pas l'être, dans le cas où il obéit à certains sentiments religieux. Mais l'observateur a aussi des raisons de penser que ses raisons sont davantage valides que celles de l'observé : le principe de la liberté de pensée implique en effet qu'aucune sanction ne peut être considérée comme acceptable du seul fait qu'elle se fonde sur des principes religieux. Cette conclusion résulte elle-même de ce qu'une religion n'est pas démontrable et de ce que les enseignements qu'on prétend en tirer ne peuvent par suite être imposés sans contrevenir au principe de la liberté d'opinion.

La même analyse pourrait s'appliquer à bien d'autres exemples. Le cas de l'esclavage peut être de nouveau évoqué. Les Grecs anciens n'imaginaient pas que l'agriculture puisse se passer d'esclaves. Lorsqu'on a compris qu'il s'agissait d'une idée fausse, l'esclavage a été moralement condamné. Sans doute est-il toujours pratiqué. Mais il n'est plus jamais ni nulle part considéré comme légitime. Il a été réinstitué dans le monde moderne, notamment dans la Russie communiste et dans l'Allemagne national-socialiste. Mais cette régression n'a été rendue possible que par le caractère totalitaire des deux régimes, car elle était incompatible avec les sentiments négatifs qui s'étaient irréversiblement formés au sujet de l'esclavage. Et lorsqu'il est pratiqué dans les sociétés modernes, comme dans le cas du tourisme sexuel qui affecte le Sud-Est asiatique, il est unanimement considéré comme condamnable.

En revanche, nous comprenons fort bien que ce n'est pas sous l'effet de la barbarie qu'Aristote et la

plupart des penseurs grecs de son temps ont considéré l'esclavage comme une institution tolérable.

Le cas des différences dans les évaluations normatives d'une culture à l'autre est donc bien formellement semblable à celui des différences dans les représentations de l'efficacité des pratiques magiques. Ces différences témoignent du fait que les processus de sélection rationnelle qui commandent l'installation des représentations et des idées normatives sont sujets à des aléas divers et par suite variables d'une société à l'autre. Mais elles ne conduisent à aucun relativisme.

Une fois de plus, il suffit de s'appuyer sur la psychologie ordinaire et sur une théorie minimaliste de la nature humaine pour aboutir à cette conclusion. Personne n'admettrait que reste en vigueur une peine cruelle, dès lors que l'on dispose d'une peine moins cruelle et que celle-ci apparaît aussi efficace.

Cela n'est pas contradictoire avec le fait que, lorsqu'un crime particulièrement odieux vient d'être commis, l'émotion puisse amener l'opinion publique à demander un retour à une sévérité accrue. C'est pourquoi les tendances séculaires caractérisant les sanctions pénales s'accompagnent de mouvements oscillatoires autour de la tendance.

## VII. – Au-delà du sociocentrisme

La pensée spontanée est volontiers sociocentrique. Elle incline à juger des pratiques du sujet observé à partir des cadres mentaux de l'observateur. C'est pourquoi elle voit comme un *sauvage* celui qui pratique les rituels de pluie et comme un *barbare* celui qui accepte une peine qu'elle perçoit normalement

comme cruelle. Que celui qui croit à l'efficacité des rituels se trompe est une chose. Qu'il soit un sauvage en est une autre. Que telle peine soit cruelle est une chose. Que l'on puisse se contenter de déclarer que celui qui l'accepte révèle une âme de barbare en est une autre. L'un des acquis des sciences humaines est d'avoir substitué sur bien des sujets aux visions socio-centriques de la pensée spontanée des visions prenant en compte le regard de l'observateur dans l'analyse des pratiques et des croyances du sujet observé. À travers leur critique du sociocentrisme, elles sont un puissant moteur de l'approfondissement du respect de l'Autre.

Mais expliquer n'est pas justifier. Certaines croyances ont un caractère régressif, d'autres non. On ne peut juger de la même façon les pratiques magiques du *primitif* Australien et celles de l'Occidental qui prétend pouvoir tordre les petites cuillers par la force de sa seule volonté. On ne peut de même confondre l'insensibilité dont témoignent à nos yeux les Européens du XVII<sup>e</sup> siècle à l'égard des exécutions capitales ou de la torture avec l'insensibilité de certains de nos contemporains à l'égard des crimes du communisme ou du nazisme.

La critique du relativisme permet ainsi de dissiper la confusion intellectuelle dont témoignent ceux qui voudraient étendre sans limites le champ de la *repentance collective* et d'assigner à celle-ci des bornes clairement définies.

Cette critique a aussi pour conséquence de redonner sens à l'idée de *progrès*, dont les sciences humaines prétendent souvent – à tort – pouvoir faire l'économie.

Pour conclure sur une définition des notions de décentration et de sociocentrisme, on peut dire qu'une explication échappe au sociocentrisme lorsqu'elle se compose exclusivement de deux types de propositions : de propositions factuelles sujettes à vérification empirique et de propositions psychologiques appartenant au registre de la psychologie qu'on qualifie parfois de *rationnelle*. Elle consiste à n'imputer au sujet que des motivations et des raisons *compréhensibles* du type de celles que nous manipulons dans la vie courante.

## Chapitre V

### RELATIVISME ET PROGRÈS NORMATIF

On comprend que les savants d'hier aient cru au phlogistique ou à l'horreur du vide. On n'y croit plus. Certains veulent que le progrès ne puisse se définir rigoureusement qu'en matière technique et que le progrès scientifique lui-même soit essentiellement un effet du progrès technique. Auschwitz et le Goulag d'une part, le gouffre supposé séparer l'être et le devoir-être de l'autre, ont imposé l'idée que l'évolutionnisme optimiste du XIX<sup>e</sup> siècle était une illusion à jamais révolue.

La théorie de l'évolution morale, sociale et politique occupe de nombreuses pages dans le corpus des sciences humaines, du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours. Par-delà la diversité proliférante des théories particulières qui ont été proposées sur ce chapitre, on peut discerner deux types fondamentaux de théories. Ils se distinguent par le fait que le premier accorde peu d'importance aux *idées*. Il les traite comme des variables *dépendantes* : à *expliquer* plutôt qu'*explicatives*. Le second leur accorde au contraire une place essentielle. Il traite les plus fondamentales d'entre elles comme des variables *indépendantes* : comme *explicatives* plutôt qu'à *expliquer*. Je propose de qualifier ces deux modèles de *mécanique* et de *rationnel*.

## 1. – Le modèle mécanique

La plupart des théories modernes de l'évolution morale, sociale et politique sont les héritières de Herbert Spencer. Le postulat de base de sa théorie générale de l'évolution est que les données de leur environnement déclenchent chez les individus de toute espèce biologique des mécanismes qui, par composition, donnent naissance à des changements macroscopiques. Ces mécanismes peuvent être impersonnels, comme dans le cas de l'évolution des espèces animales, ou comporter un moment mental, comme dans le cas de l'espèce humaine.

Une thèse tirée des volumes relatifs à la sociologie des *Principles of sociology* de Spencer (2004 [1877-1896]) illustre ce schéma : la densité sociale facilite la division du travail, explique-t-il. Grâce à Durkheim (1960 [1893]) qui l'a reprise, cette idée devait connaître une grande fortune.

J'évoquerai trois exemples pris au hasard d'explications de phénomènes évolutifs relevant du modèle spencérien.

1 / L'industrialisation galopante de l'Angleterre au XIX<sup>e</sup> siècle a fait que la population des papillons de Manchester est passée du blanc au gris parce que, la pollution industrielle ayant grisé les surfaces sur lesquelles les papillons se posaient, les blancs étaient plus facilement victimes des prédateurs et avaient donc moins de chances de se reproduire que les papillons que le hasard des mutations avait voulus gris.

2 / Les éléphants d'Afrique naissent de plus en plus fréquemment sans défenses parce que les éléphants étant chassés et abattus pour leur ivoire, ceux que le

hasard des mutations a fait naître sans défenses ont plus de chances de se reproduire.

3 / Pour faire face à la concurrence, explique Karl Marx, l'industriel doit produire à des coûts sans cesse plus bas. C'est pourquoi il remplace le travail humain par du travail mécanique. Mais comme le profit est, selon Marx, tiré de l'exploitation du travail, son taux est voué à baisser. À la différence des deux autres, cette théorie est fautive. Mais elle a une structure identique. Elle s'efforce d'expliquer une évolution – imaginaire en l'occurrence – par un processus d'adaptation de caractère mécanique.

Ces exemples illustrent un modèle commun. Selon ce modèle, la situation où se trouvent les sujets – les papillons, les éléphants ou les industriels selon Marx – provoque un effet *mécanique* qui explique le phénomène évolutif : prévalence des papillons gris et des éléphants sans défenses ou « baisse tendancielle du taux de profit ».

L'influence exceptionnelle qu'a connue en son temps l'œuvre de Spencer résulte du fait que sa théorie de l'évolution se présenta comme capable d'expliquer les phénomènes d'évolution caractéristiques à la fois du règne animal et du règne humain.

Le modèle mécanique est utilisé par des théoriciens importants d'aujourd'hui. Selon une conjecture que l'on doit à James Wilson (1993), le sens de l'équité et le sens du devoir résulteraient de mécanismes socio-biologiques. Les groupes sociaux dont, dans un lointain passé, les membres étaient privés de sens moral en raison de leur équipement génétique étaient instables et vulnérables. Leurs membres avaient moins de chances de se reproduire que ceux des groupes où le jeu des

mutations et de la sélection avait installé ces dispositions. Richard Dawkins (1996 [1976]) a développé des hypothèses de même style. Sa théorie des *mèmes*, très en vogue aujourd'hui, se veut calquée sur la théorie néo-darwinienne de l'évolution. Il existerait des *mèmes* culturels qui se reproduiraient, à l'instar des *gènes*, à travers les individus.

D'autres théories ne doivent rien à la biologie, mais relèvent aussi du genre *mécanique* dans la mesure où les changements de comportement y sont analysés comme obéissant principalement, comme dans l'exemple de Marx, à un mécanisme d'*adaptation*.

Ainsi, selon Friedrich Hayek, c'est la pratique de l'échange qui aurait donné naissance aux règles morales. « La formation de règles universelles de conduite n'a pas commencé dans la communauté organisée de la tribu, mais plutôt avec le premier cas de troc muet » (Hayek, 1980-1983, I, p. 99). En d'autres termes, les hommes ont rapidement compris sans même avoir à recourir à des idées, ni même à des mots, comme veut le laisser entendre la précision selon laquelle les premiers trocs auraient été « muets », que le troc ne pouvait se répéter qu'entre sujets ayant l'impression de pouvoir se faire confiance l'un à l'autre.

Pour Jean Piaget (1985 [1932]), le jugement moral émerge de même d'expériences immédiates. À partir d'un certain stade de son développement psychique, l'enfant dévalorise la tricherie au jeu de billes parce qu'il constate qu'elle en détruit l'intérêt.

Mis bout à bout, les exemples qui précèdent suffisent à faire sentir la richesse et la diversité de la tradition spencérienne selon laquelle l'*adaptation* de l'individu – humain ou animal – à son environnement est le

moteur essentiel du changement. Mais cette tradition a eu tendance à occulter l'autre tradition d'analyse de l'évolution morale, sociale et politique, celle que je propose de qualifier de *rationnelle*.

## II. – Le modèle rationnel

Je l'illustrerai d'abord par l'exemple de la théorie de l'évolution morale d'Émile Durkheim. Dans un passage essentiel de sa *Division du travail social*, il écrit :

« L'individualisme, la libre pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la réforme, ni de la scolastique, ni de la chute du polythéisme gréco-romain ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire » (Durkheim, 1960 [1893], p. 146).

La rhétorique appuyée de ce passage, dont témoigne la cascade de *ni*, veut certainement souligner l'importance de l'hypothèse que « l'individualisme ne commence nulle part ».

Il est vrai que, selon Durkheim, certains facteurs, dont au premier chef les progrès de la division du travail, en entraînant une diversification des rôles sociaux et des compétences, ont contribué à *favoriser* l'individualisme. Mais il précise aussi que les progrès de la division du travail ont seulement contribué à créer un contexte favorable au développement et à l'expression de l'individualisme.

La formule citée indique que tout être humain a en principe un sens de sa dignité et de ses intérêts vitaux et que, dans toutes les sociétés, des plus archaïques aux plus modernes, les institutions sont perçues par les

hommes comme plus ou moins légitimes selon qu'elles leur donnent ou non le sentiment de respecter leur dignité et de préserver leurs intérêts vitaux. Elle postule que l'individu a tendance à estimer une institution ou une norme bonne ou mauvaise selon qu'il a ou non l'impression qu'un individu quelconque aurait tendance à en juger ainsi. Car *individualisme* et *libre pensée* sont inséparables : comme l'individualisme, la libre pensée est « un phénomène qui ne commence nulle part ».

Durkheim prend donc ici la notion d'*individualisme* en un sens qui n'a rien à voir avec le sens courant, celui que retient par exemple Tocqueville (1986 [1840]) du repli de l'individu sur lui-même et sur ses proches.

En fait, je vois la phrase citée comme proposant une conjecture inspirée de Kant, selon laquelle les sentiments de tout individu sur les institutions au sens large lui seraient dictés par un critère *a priori*, à savoir la valeur qu'elles lui paraissent revêtir pour un *individu* quelconque : de tout temps, l'individu aurait eu le sens de sa dignité et de ses intérêts vitaux et la capacité d'apprécier les institutions à partir de ce critère.

Amartya Sen rejoint la position de Durkheim sur ce point : la valeur accordée aux droits de l'homme n'est propre ni à notre temps ni à la seule culture occidentale, assure-t-il en s'appuyant lui-même sur une citation d'Adam Smith : « La première valeur pour un individu, c'est de pouvoir se regarder avec respect. » Certes, les conditions requises pour « pouvoir se regarder avec respect » varient dans le temps et dans l'espace. L'universel est indissociable du contextuel. Mais le contextuel ne doit pas faire oublier que les sentiments moraux sont fondés sur la « valeur pre-

mière » qu'évoque Adam Smith et que Durkheim dénomme *individualisme*. Que certaines sociétés soient plus contraignantes que d'autres ou que les individus soient davantage respectés dans certaines sociétés que dans d'autres est une donnée incontestable. Que, selon les sociétés, l'individu ait une conception variable de ses droits est une certitude. Mais on ne saurait en déduire qu'il existe des sociétés ou des phases historiques où l'individu n'aurait pas conscience de son individualité, de sa dignité et de ses intérêts vitaux.

### III. – Applications de l'intuition de Durkheim

Il n'est pas difficile d'illustrer l'importance scientifique de la conjecture selon laquelle la « valeur première » de l'*individualisme* au sens de Durkheim est à l'origine notamment des institutions politiques, y compris dans les sociétés naguère qualifiées de traditionnelles.

Ainsi, Sam Popkin<sup>1</sup> a analysé les constitutions politiques des sociétés villageoises traditionnelles du Sud-Est asiatique et d'Afrique, et démontré que ces constitutions se sont imposées et généralisées à une grande échelle parce qu'elles sont perçues par les individus comme respectant au mieux la dignité et les intérêts vitaux de chacun. La règle de l'unanimité y prévaut, explique-t-il, parce qu'elle minimise les risques mortels auxquels sont exposés les membres les plus faibles de sociétés opérant sous le régime de l'économie de

1. S. Popkin. *The Rational Peasant*, Berkeley. University of California Press, 1979.

subsistance. Car une majorité pourrait par exemple abolir le droit de glanage, essentiel à la survie des plus pauvres. En conséquence, chacun voit bien que la règle de l'unanimité est indispensable à l'équilibre de la société et à la paix sociale. C'est pour cette raison qu'elle a été sélectionnée de façon très générale dans des sociétés n'ayant eu aucune relation entre elles, comme les sociétés villageoises d'Afrique et d'Asie du Sud-Est.

Contre cette interprétation, les auteurs d'obédience *culturaliste* soutiennent que la diffusion de la règle de l'unanimité dans les sociétés villageoises traditionnelles d'Asie ou d'Afrique serait due à ce que les individus y auraient un faible sens de leur individualité et se verraient eux-mêmes comme de simples composantes de la totalité représentée par la collectivité. Il suffit pour saisir le caractère inacceptable de cette interprétation de remarquer que la règle de l'unanimité, donne *plus* – et non pas *moins* – de pouvoir à l'individu que la règle de la majorité, puisqu'elle n'est qu'un autre nom du droit de veto. Ou encore de constater que, sous le régime de la règle de l'unanimité, les discussions sont interminables, dans les villages africains non moins que dans les jurys d'assises américains ou dans les instances politiques européennes. Mais la lenteur de la décision politique n'est pas perçue comme un inconvénient dans une société soumise au régime de l'économie de subsistance, car le temps n'y est pas compté en raison du fort sous-emploi qui y règne.

Georg Simmel<sup>1</sup> note lui aussi que le virus individualiste est décelable dès l'aube de l'histoire. C'est ce virus

1. G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 2007.

qui explique l'abolition du *Wergeld*, une pratique judiciaire d'origine saxonne qui indexait la sanction pénale sur le rang social de la victime. Après son abolition, le meurtre d'un individu entraîne les mêmes sanctions, qu'il s'agisse du roi ou d'un simple manant. L'abolition du *Wergeld* émane de l'affirmation de la valeur de l'individu en tant qu'individu, indépendamment de son statut social.

Cet exemple est d'autant plus instructif que le mécanisme qui a provoqué l'abolition du *Wergeld* est toujours à l'œuvre dans l'évolution des institutions judiciaires contemporaines. Cette abolition répondait à une demande : que la gravité de l'acte délictueux ou criminel soit appréciée indépendamment des qualités sociales de la *victime*. Or, l'un des traits les plus marquants de l'évolution des pratiques judiciaires dans les sociétés démocratiques contemporaines est le souci symétrique de faire en sorte que la gravité de l'acte délictueux ou criminel soit appréciée indépendamment des qualités sociales de son *auteur*. Dans les deux cas, il s'agit d'affirmer l'égale dignité de chacun, en tant que victime dans le premier cas, en tant qu'auteur dans le second.

Ces données illustrent le sens de l'affirmation de Durkheim selon laquelle l'individualisme ne commence nulle part et s'approfondit continuellement : il est à l'origine de demandes qui suscitent des innovations institutionnelles, lesquelles sont sélectionnées en fonction de leur capacité à y répondre. Si le droit civil étend régulièrement son domaine de compétence aux dépens du droit pénal, si l'on assiste au cours du temps à la dépénalisation et à la décriminalisation de toutes sortes d'agissements, c'est bien parce que les

institutions visant au contrôle social sont évaluées par le public selon le double critère de l'efficacité et du respect de l'individu en tant qu'individu, ou, pour parler comme Max Weber, de la *rationalité instrumentale* et de la *rationalité axiologique*. Dès lors qu'une peine passe pour inutilement cruelle, elle tend à être remplacée par une peine plus douce si celle-ci paraît aussi efficace. La lente généralisation de l'abolition de la peine de mort dans les sociétés occidentales illustre ce schéma.

#### IV. – À l'origine de la citoyenneté

Plus explicitement que Durkheim, Max Weber (1999 [1920-1921]) ébauche une théorie de l'évolution morale fondée sur le mécanisme à deux temps évoqué plus haut : 1 / production d'idées nouvelles ; 2 / sélection rationnelle des idées nouvelles en fonction de la « valeur première » de l'*individualisme* au sens de Durkheim.

Commentant un passage de l'*Épître au Galates* où Paul réprimande Pierre parce que ce dernier, ayant vu arriver des Juifs, avait cru devoir s'écarter d'un groupe de Gentils avec lesquels il était attablé, Max Weber déclare qu'il faut voir dans cette anecdote un épisode capital de l'histoire de l'Occident. Elle fixe « l'heure de la naissance de la citoyenneté en Occident » [*Die Geburtstunde des Bürgertums im Okzident*] : rien de moins. Pierre n'avait pas osé rester assis avec les Gentils à l'apparition d'un groupe de Juifs et manifester ainsi que Gentils et Juifs, malgré leurs différences, étaient les uns et les autres également porteurs de la dignité humaine. En condamnant son atti-

tude, Paul lance l'idée que tous les hommes ont une égale dignité ; qu'un ordre politique ne peut être perçu comme légitime que s'il le reconnaît ; bref, qu'il s'agit de traiter tous les individus comme des *citoyens* à part entière (Weber, 1999 [1920-1921]).

Il est commode de recourir ici à un concept proposé par Shmuel Eisenstadt. Weber nous invite à voir l'histoire des institutions politiques, l'histoire du droit et l'histoire de la morale comme celles d'un *programme* diffus : définir des institutions et des normes destinées à respecter au mieux la dignité et les intérêts vitaux de chacun. Dès le 1<sup>er</sup> siècle, nous dit Weber, la réalisation de ce programme enregistre une avancée majeure grâce à la création et à la mise sur le marché de la notion de la *citoyenneté* de tous.

Ce programme doit sa continuité à ce que l'individualisme représente une *forme a priori* de la vie morale et politique ; à ce que l'individu juge spontanément des normes et des institutions à l'aune de leurs effets sur la dignité et les besoins vitaux de l'individu quelconque. J'utilise de nouveau à dessein le vocabulaire de Kant, afin de souligner que, comme Durkheim, Weber a toujours accordé à la pensée de Kant une importance essentielle.

Mais Durkheim et Weber ont renouvelé le kantisme de fond en comble. Durkheim s'en est lui-même ouvertement flatté. Il l'a fait notamment en ne se contentant pas de relever que « l'individualisme ne commence nulle part », mais en expliquant aussi pourquoi « il se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire » À la différence de Kant, il réussit à expliquer l'évolution de la *sensibilité morale* des hommes. Et il ne prête aucune attention à l'explication proposée par

Hegel, sans doute parce qu'elle présente le défaut majeur de supposer que « tout le rationnel est réel et tout le réel rationnel ». Or la « libre pensée » – la rationalité – n'est efficace que si elle peut se conjuguer avec des *tendances* favorables, comme le développement de la densité sociale et de la division du travail.

Weber a renouvelé le kantisme par sa mise en évidence du mécanisme fondamental de la *rationalisation diffuse* qui préside à l'évolution du monde des idées, rationalisation dont les effets peuvent être renforcés ou contrecarrés par des conjonctures favorables ou défavorables qu'il qualifie de *forces historiques*.

Le mécanisme de la rationalisation diffuse explique l'irréversibilité de certaines idées. Mais les forces historiques font que l'irréversibilité de l'inscription de ces idées dans le réel n'est pas garantie. L'idée que l'esclavage est inacceptable ou que la démocratie est un meilleur régime que d'autres est désormais irréversible. Mais des forces historiques font que l'esclavage est toujours pratiqué et ont fait que, en plein XX<sup>e</sup> siècle, la démocratie ait pu être détruite en Europe, son lieu de naissance. Certaines de ces *forces historiques* sont même menaçantes de façon endémique, comme celle qui réside dans le pouvoir que tend à détenir tout petit groupe organisé d'imposer ses intérêts particularistes à de grands groupes non organisés, en vertu d'un théorème établi par Mancur Olson<sup>1</sup>.

Essentielle est aussi la distinction webérienne entre *rationalité axiologique* et *rationalité instrumentale* : la

1. M. Olson, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, 1971.

première veut qu'on satisfasse à certains principes, la seconde que l'on s'interroge sur les effets que cela entraînerait.

### V. – La rationalisation diffuse des idées politiques, juridiques et scientifiques

La notion de *rationalisation diffuse* désigne en premier lieu le processus par lequel, étant donné un programme, on élabore des *moyens* appropriés pour atteindre les objectifs définissant ce programme. Ainsi, des principes comme ceux de l'*habeas corpus* ou de la liberté d'expression introduisent des instruments légaux permettant de préciser et de garantir les droits de l'individu. Il en va de même de l'abolition du *Wergeld*. Des innovations juridiques comme celles-là ont fourni des instruments essentiels du point de vue de l'affirmation et de la protection de la dignité et des intérêts vitaux des individus.

La notion de rationalisation désigne en second lieu le processus par lequel sont élaborées des *théories* permettant d'approfondir la réalisation d'un programme : c'est ici la dimension cognitive de la rationalité qui est mise en œuvre.

### VI. – La rationalité cognitive

La rationalité cognitive est à l'œuvre de la façon la plus visible dans la science. Elle guide la production des théories scientifiques. Mais elle caractérise tout autant, selon Max Weber, l'histoire du droit, de la philosophie politique ou de la morale. Toutes ces acti-

vités de pensée sont animées par le projet plus ou moins clairement formulé de concevoir une régulation des relations entre êtres humains et une organisation de la Cité permettant de garantir la dignité et les intérêts vitaux de tous. À cette fin, des novateurs élaborent des théories aussi solides que possible de l'organisation du pouvoir politique ; on cherche, sur la base de ces théories, à mettre au point des règles plus efficaces, plus simples, plus cohérentes entre elles, davantage capables d'éveiller un sentiment de légitimité et de validité. Bien entendu, ce processus de rationalisation diffuse connaît des à-coups et des retours en arrière ; il s'opère dans la confusion et la violence du combat politique.

La conjecture de Weber selon laquelle toutes les activités de pensée – science, mais aussi droit, philosophie morale et politique, voire théologie – sont animées par un processus de rationalisation diffuse est abondamment illustrée par ses analyses. Ainsi, dans ses écrits de sociologie des religions, il aborde l'histoire de la théodicée à la façon dont on aborde l'histoire des sciences : en traitant les doctrines religieuses comme des *solutions* à des *problèmes*. Il présente par exemple le manichéisme, le calvinisme et la doctrine indienne de la réincarnation comme des solutions au problème de la contradiction entre les attributs de Dieu et l'existence du mal. Il interprète le mythe biblique de Job comme une première expression, sur le mode symbolique, de la solution donnée par l'augustinisme puis par le calvinisme au problème de la théodicée : celle qui veut que la volonté de Dieu soit insondable. Il voit dans la parcimonie et l'efficacité psychologique de cette solution, due à ce qu'elle invite

à percevoir la réussite individuelle comme un don de Dieu et les épreuves comme le fait de Sa volonté, l'une des raisons de sa reprise récurrente au cours de l'histoire des religions et de sa diffusion. Dans la même veine, un historien contemporain a décrit l'importance intellectuelle et politique considérable qu'a eu en Occident au cours des siècles le *problème* de la conciliation entre la toute-puissance de Dieu et la liberté humaine<sup>1</sup>.

Ce processus de rationalisation est traité par Weber comme essentiel pour l'analyse de l'évolution normative. À sa suite, on peut l'illustrer de bien des façons et notamment par l'exemple de la théorie politique libérale. Le principe de l'équilibre des pouvoirs y a été affirmé parce qu'il dessine une organisation politique visant à garantir les droits du citoyen. Il s'est difficilement imposé. L'histoire de sa mise en œuvre n'est pas achevée et ne le sera jamais, même dans les démocraties les mieux implantées. Mais la validité de l'idée du partage des pouvoirs s'est irréversiblement installée. Comme les idées scientifiques, elle a fait l'objet d'une sélection rationnelle. Elle a été retenue parce qu'elle permet au pouvoir politique de s'exercer, non pas moins, mais plus efficacement : donnant des garanties au citoyen contre les abus que l'État peut être tenté de commettre, elle affirme la dignité du citoyen et rend le pouvoir qui s'exerce sur lui plus acceptable.

Il en va de même du parlementarisme, du suffrage universel et de l'ensemble des institutions fondamentales de la démocratie : elles ont été sélectionnées de façon irréversible, parce qu'il apparaît incontestable

1. B. Quillet, *L'acharnement théologique*. Paris, Fayard, 2007.

qu'elles ont eu pour effet de canaliser et d'adoucir les conflits sociaux et politiques, de réduire la violence publique, d'augmenter les chances que le citoyen puisse jouir de la paix civile, de faciliter la production des richesses et d'augmenter le niveau de vie. Ces exemples familiers illustrent l'assertion de Weber selon laquelle les processus de formation et de sélection des idées ne sont pas d'une nature foncièrement différente dans le cas des idées juridiques ou politiques et dans celui des idées scientifiques.

Un autre point essentiel de la théorie webérienne de l'évolution normative est que l'éclosion d'une idée peut être favorisée ou défavorisée par les circonstances. Ainsi, la rivalité entre le pape et l'empereur qui a dominé l'Empire romain d'Occident a facilité l'implantation de l'idée de la séparation entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Cela devait encourager la généralisation de ce principe et inspirer ensuite le principe de la séparation de *tous* les pouvoirs.

## VII. – L'extension des droits dans les sociétés modernes

De façon générale, l'évolution de la législation dans les sociétés occidentales reflète et exprime ces mécanismes de *rationalisation diffuse*. Ceux-ci expliquent que les droits tendent à se multiplier. On en arrive même aujourd'hui, à l'étonnement des juristes eux-mêmes, à proposer la reconnaissance de droits qu'il est difficile de rendre *opposables*, c'est-à-dire dont l'application ne peut que difficilement être confirmée judiciairement, voire de droits dits *de troisième génération*, comme le droit à la paix, ou même le droit au droit ou, mieux

encore, le droit à l'erreur. On discerne ici le jeu complexe entre rationalité *instrumentale* et rationalité *axiologique*, un jeu qui en sous-tend un autre : le jeu entre *légalité* et *légitimité*.

Ces balbutiements sont inévitables et n'ont rien de nouveau. En 1848, la II<sup>e</sup> République française créa des « ateliers nationaux » pour montrer qu'elle reconnaissait comme légitime la revendication d'un « droit au travail ». Les travaux qui y étaient proposés étant dépourvus de finalité, les ateliers nationaux furent bientôt supprimés. Bien que les conflits entre rationalité instrumentale et rationalité axiologique soient rarement résolus de façon aussi caricaturale, ils apparaissent dans la réalisation de tout *programme*.

D'autre part, la notion de la *dignité de l'individu* est floue. Son contenu est donc par la force des choses instable. Mais cela n'interdit pas de rapprocher les mécanismes présidant à l'évolution des idées normatives et des idées descriptives. En effet, le programme de la science, *décrire le réel tel qu'il est*, n'est pas moins flou que celui qui vise à *garantir la dignité de l'individu*. Dans les deux cas, la définition du programme est incluse dans ses objectifs. Dans les deux cas, on a affaire à une *idée régulatrice*. Or il est de l'essence même d'une idée régulatrice d'être partiellement indéterminée. C'est pourquoi la philosophie analytique a tort de repousser une notion comme celle de la *dignité de l'individu* sous prétexte qu'elle est imprécise. Elle ne voit pas que les concepts flous et les idées régulatrices sont des ingrédients indispensables de la pensée et de l'action et qu'il existe des programmes qui incluent leur propre définition parmi leurs objectifs. Pourtant, il est banal d'observer qu'un

programme se précise au cours de son exécution. Bref, on peut voir dans ces réticences l'effet d'un piège que, sur le modèle du *fallacy of the misplaced concreteness* de Whitehead, on pourrait baptiser *paralogisme de la rigueur mal placée*.

Bien d'autres traits caractéristiques des sociétés contemporaines sont tout aussi symptomatiques de l'approfondissement du programme défini par la notion du respect de l'individu : la liquidation de l'apartheid, l'apparition d'un droit d'ingérence, d'une Cour pénale et de tribunaux pénaux internationaux, la multiplication et le rôle croissant des Organisations non gouvernementales. Les réactions aux épisodes de l'arrestation d'Augusto Pinochet au Royaume-Uni ou de la comparution de Slobodan Milošević devant la justice internationale rentrent dans le cadre explicatif cognitiviste : l'importance spontanément consentie par l'opinion à ces épisodes provient de ce qu'ils ont été perçus comme indiquant qu'il existe des cas où les droits des individus doivent être considérés comme primant le principe de la souveraineté nationale, malgré l'importance historique de ce principe.

Ainsi, par-delà le bruit et la fureur de l'histoire, on discerne un processus de rationalisation diffuse dans la vie morale et politique des sociétés. La théorie rationnelle de l'évolution normative fournit une grille de lecture permettant de conférer un sens aux événements qui surgissent tous les jours sur la scène politique. Elle permet d'expliquer l'importance décisive attribuée aux droits de l'homme depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, en dépit de l'interférence de *forces historiques* contraires.

## VIII. – La rationalisation n'implique pas l'uniformisation

Elle permet aussi d'échapper aux faux dilemmes résultant de l'abus du principe du tiers exclu qui alimentent régulièrement les disputes philosophiques et politiques : ou l'universel ou le singulier, ou Kant ou Herder, ou l'humanité ou la communauté culturelle. En effet la théorie cognitive de la *rationalisation* n'implique nullement l'idée d'une *uniformisation* nécessaire des cultures. La diffusion mondiale du coca-cola est un fait irrécusable. Elle invite à en tirer des conclusions hyperboliques, mais elle n'y autorise pas.

Il est définitivement acquis qu'une bonne organisation politique doit obéir au principe de la séparation des pouvoirs. Mais il existe en règle générale diverses façons de mettre une idée en application. Cette latitude est une *première* source essentielle de la diversité culturelle. Ainsi, toutes les nations occidentales ont accepté le principe du partage des pouvoirs spirituel et temporel. Cela dit, il existe un nombre indéfini de façons d'organiser ce partage. L'Allemagne, la France, les États-Unis ou Israël ont adopté à cet égard des solutions diverses, en raison des contingences de leur histoire propre.

Une *deuxième* source de la diversité culturelle réside dans le fait qu'une vaste classe de normes relève de la coutume. Or le signifiant et le signifié entretiennent ici une relation arbitraire : rien ne prescrit par exemple que la politesse doive s'exprimer de telle façon plutôt que de telle autre. Dans ce cas et dans ce cas seulement, on peut légitimement évoquer l'existence d'un *arbitraire culturel*. Les marques de politesse sont arbi-

traires, mais elles expriment l'adhésion à une norme, laquelle exprime une valeur universelle : le respect d'autrui.

En *troisième* lieu, certaines idées apparaissent comme en compétition entre elles et comme ne pouvant par essence être hiérarchisées les unes par rapport aux autres. Le cas des religions est illustratif à cet égard. Les religions ont donné naissance à une théologie plus ou moins développée. Mais, dans tous les cas, leur identité est préservée contre la critique par l'immunisation d'un noyau doctrinal. Les interprétations religieuses du monde ont en d'autres termes toutes en commun que certains de leurs éléments sont considérés comme relevant de la *foi*. Pour cette raison, leur comparaison est difficile, de sorte qu'aucune ne peut prétendre à se voir reconnue supérieure aux autres. Il en résulte que la diversité religieuse est vouée à persister. De surcroît, la diversité religieuse induit une diversité remarquable dans une multitude d'idées et de pratiques extérieures au domaine du religieux. Ainsi, le protestantisme a mieux accueilli le capitalisme que le catholicisme.

Ces divers types de causes expliquent que, par-delà les effets d'uniformisation engendrés par les processus de rationalisation qui viennent d'être évoqués, les sociétés continuent de témoigner, aujourd'hui comme hier, d'une singularité culturelle et d'une identité collective. Ces causes expliquent que l'histoire singulière de chaque société, bien que résultant de contingences, laisse des traces indélébiles et engendre par là une diversité culturelle pérenne.

La perspective cognitive explique ainsi à la fois la persistance de cette diversité et l'existence irrécusable

d'une évolution normative. Elle permet de déceler la dynamique de la rationalisation à l'œuvre derrière les mouvements browniens du changement social. Elle permet aussi de prendre acte de l'existence d'un *progrès normatif* et, les deux allant de concert, d'un *progrès de la sensibilité morale*. Rappelons-nous la jubilation éprouvée par Mme de Sévigné au spectacle d'une exécution capitale. Songeons que, au XVIII<sup>e</sup> siècle encore, Voltaire, le combattant de la justice et apôtre de la tolérance, ne voyait aucun inconvénient à tirer profit de la traite des Noirs. Sur ce point, il ne se comportait pas différemment de ses adversaires préférés : les Jésuites.

Pour revenir à la question posée au début de ce chapitre, l'explication rationnelle de l'évolution morale ébauchée par Weber et Durkheim et que j'ai tenté de préciser est beaucoup plus efficace que l'explication mécanique issue de Spencer, bien que l'évolution normative résulte *aussi* à l'évidence de mécanismes d'adaptation.

De surcroît, la lecture rationnelle de l'évolution morale permet de donner sens à l'idée de *progrès* et pas seulement à celle d'*évolution*.

## IX. – Singularité occidentale ?

L'individualisme est-il de tout temps ou surtout propre à la civilisation occidentale ? Weber insiste sur le caractère contingent des innovations intellectuelles qui déclenchent et ponctuent l'évolution morale, sur le jeu des forces historiques et sur la tension entre rationalité axiologique et rationalité instrumentale. Comme Durkheim, il voit le sujet humain comme sou-

cieux de sa dignité et comme évaluant les institutions à partir de leur capacité à satisfaire cette demande. Il considère l'exigence de « pouvoir se regarder avec respect » comme universelle, même lorsqu'elle est contrariée par des forces historiques au point de rester ici ou là, quelquefois pour longtemps, à l'état d'une simple potentialité.

Ainsi, l'Islam a fait l'objet de multiples tentatives de sécularisation, mais des forces historiques ont voulu qu'elles aient jusqu'ici échoué. A aussi joué un rôle le fait que, à la différence du christianisme, l'Islam ait voulu légiférer en matière politique et scientifique. « Mahomet a fait descendre du ciel, et a placé dans le Coran, non seulement des doctrines religieuses, mais des maximes politiques, des lois civiles et criminelles, des théories scientifiques » (Tocqueville, 1986 [1840], p. 443). Cela ne devait faciliter ni l'épanouissement de la liberté d'expression et de l'esprit critique en terre d'Islam, ni l'installation du principe de la séparation des pouvoirs et par suite de la démocratie.

Le christianisme des origines s'est exclusivement préoccupé, lui, des droits et des devoirs de l'homme à l'égard de ses semblables (Tocqueville, 2004 [1856], p. 179) : il a une dimension surtout morale. Il a ensuite, sous l'effet de facteurs divers, de plus en plus clairement donné à la question des fondements de la morale la réponse que les incertitudes jansénistes de Pascal ont inspirée à Voltaire. « Le port règle ceux qui sont dans le vaisseau. Mais où trouverons-nous ce point dans la morale ? », demande Pascal. « Dans cette seule maxime reçue de toutes les nations : ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on

vous fît », répond Voltaire<sup>1</sup>. Selon lui, la religion chrétienne est donc appelée à se placer en matière de morale dans les limites de la simple raison. Les enquêtes d'aujourd'hui tendent à confirmer ce diagnostic. On le verra au chapitre suivant.

Des contingences historiques ont fait que le principe du partage des pouvoirs spirituel et temporel, à l'origine formulé dans les trois Évangiles synoptiques, « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mathieu, 22, 15-22 ; Marc, 12, 13-17 ; Luc, 20, 20-26), ait rencontré un terrain favorable au Moyen Âge dans la partie occidentale de l'Empire romain. Le principe du partage des pouvoirs a été généralisé beaucoup plus tard, notamment par Montesquieu, aux pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire. Il a inspiré la constitution américaine, les auteurs des *Federalist Papers*, la *Declaration of Human Rights* américaine et son équivalent néerlandais, puis en France la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. L'implantation ancienne du principe du partage des pouvoirs dans la partie occidentale de l'Empire romain explique qu'on ait aisément le sentiment d'une communauté de valeurs entre les pays qui en sont les héritiers : les pays d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord notamment. Par contraste, dans la partie orientale de l'Empire romain, le pouvoir spirituel est resté subordonné au pouvoir temporel. Cela explique pour partie que le principe de la séparation des pouvoirs et plus généralement l'idée de la démocratie se soient plus solidement implantés en Europe occi-

1. Voltaire. *Sur les Pensées de M. Pascal. Mélanges*. Paris, Gallimard, p. 128.

dentale, en Amérique du Nord puis ultérieurement en Scandinavie qu'ailleurs.

En raison de ces contingences, l'exigence de respect qu'évoque Adam Smith s'est traduite dans les institutions plus tôt et de façon plus constante dans le monde occidental que dans d'autres contextes. Mais l'on voit cette exigence clairement à l'œuvre aujourd'hui dans toutes les sociétés : elle est très visible dans la classe moyenne iranienne par exemple. Malgré cela, le jeu des forces historiques, joint aux trois grandes classes de causes précédemment évoquées, garantit à vue humaine la diversité des cultures par-delà le jeu des processus de *rationalisation diffuse*.

## X. – La rationalité axiologique

La notion de *rationalité axiologique* ayant donné lieu à des discussions confuses, il est utile en conclusion de ce chapitre de la préciser (Boudon, 2006, 2007).

On peut définir comme suit la notion de *rationalité cognitive*, à savoir la forme de rationalité qui apparaît de façon particulièrement pure dans l'activité scientifique : soit un système d'arguments  $\{S\} \rightarrow P$ , expliquant le phénomène  $P$ . La rationalité cognitive reconnaît  $\{S\}$  comme une explication valide de  $P$  si toutes les composantes de  $\{S\}$  sont acceptables et compatibles et si aucune alternative disponible  $\{S\}'$  ne lui est préférable.

Quant à la *rationalité axiologique*, on peut la concevoir comme une variété de la rationalité cognitive et la définir comme suit : soit un système d'arguments  $\{Q\} \rightarrow N$  contenant au moins une proposition norma-

tive ou appréciative et concluant à la norme ou à l'appréciation N, toutes les composantes de {Q} étant acceptables et compatibles, la rationalité axiologique veut qu'on accepte N si aucun système d'arguments {Q}' préférable à {Q} et conduisant à préférer N' à N n'est disponible.

Bien entendu, la question de savoir si {S} est préférable à {S}' ou {Q} à {Q}' peut être et est fréquemment indécidable. La rationalité n'implique pas en effet qu'on puisse trouver une réponse convaincante à toute question. Cette situation d'indécidabilité est courante en science et la volonté d'en sortir est l'un des moteurs du progrès scientifique. Elle est à la source des *dilemmes* moraux. Et elle est endémique en théologie. C'est pourquoi les certitudes descriptives et prescriptives sont des îlots dans l'océan d'incertitudes qui alimente le relativisme.

On relève finalement que la notion de *programme* permet de résoudre le paradoxe de la *foi en la raison*.

## Chapitre VI

### RELATIVISME ET SENS COMMUN

L'observation des démocraties modernes confirme l'intérêt d'une conception cognitiviste des croyances. Les phénomènes d'irréversibilité caractérisant les idées, comportements, institutions ou états de choses qu'on y observe ne se comptent pas. Or ils ne peuvent s'expliquer que si l'on suppose à l'œuvre le mécanisme fondamental à deux temps évoqué plus haut : 1 / production d'innovations ; 2 / sélection rationnelle de ces innovations. Comme cette sélection rationnelle ne peut être le fait que des acteurs sociaux individuels, il faut bien que ceux-ci soient animés par un jugement tendanciellement rationnel sur les institutions, les comportements ou les états de choses qu'ils ont sous les yeux. Mais cette rationalité est double : devant une innovation, ils tendent à se demander si elle conduit à des conséquences heureuses et si elle se fonde sur des principes acceptables. Une bonne innovation est donc celle qui apparaît comme positive à la fois du point de vue *instrumental* et du point de vue *axiologique*. Certaines innovations présentent ce double caractère, d'autres ne sont franchement positives que sur l'une des dimensions, d'autres sont franchement négatives sur l'une des dimensions. Ces cas mixtes sont une source majeure de débats et de conflits politiques et

sociaux. La vie politique courante est animée par la recherche d'innovations positives sur les deux dimensions.

Munie de ses deux dimensions, instrumentale et axiologique, la notion de *rationalité* formalise celle de *bon sens*. Cette rationalité au sens large permet seule d'expliquer les phénomènes d'irréversibilité de court, moyen et long terme qu'on observe dans les sociétés modernes, à commencer par le large consensus dont jouit la démocratie représentative, sur lequel je m'arrêterai d'abord.

### 1. – Le *spectateur impartial* et la *volonté générale*

Le principe fondamental de la démocratie affirme que chacun est habilité à disposer d'un contrôle ultime sur les décisions qui le concernent, directement et indirectement. En fait, sur toutes les décisions politiques. Comment un tel principe est-il applicable en pratique dans un régime de démocratie représentative ?

Pour répondre à la question, je partirai de deux des concepts parmi les plus célèbres de la philosophie des Lumières et des plus intéressants pour la théorie de la démocratie, ceux de *spectateur impartial* (Adam Smith) et de *volonté générale* (Jean-Jacques Rousseau), m'efforçant de suggérer par une série d'exemples que, loin de n'intéresser que l'histoire des idées, ils sont indispensables à la compréhension d'innombrables phénomènes de notre temps.

## II. – Le *spectateur impartial*

On peut développer la théorie sous-jacente à la notion de *spectateur impartial* sous la forme d'un raisonnement simple :

- le spectateur impartial, c'est le citoyen quelconque dont on suppose que, sur telle ou telle question, il échappe à ses intérêts, ses passions, ses préjugés ou ses présupposés. Dans ce cas, il tire ses appréciations et ses jugements du bon sens. Il tient une proposition pour acceptable s'il lui paraît qu'il y a des raisons solides d'en juger ainsi ;
- or, sur bien des sujets émaillant la vie de la Cité, le citoyen quelconque est dans la position du spectateur impartial ;
- on peut donc supposer que, si l'on consulte le public sur ces sujets, un nombre important de personnes aura toutes chances de donner une réponse inspirée par le *bon sens*. Additionnées les unes aux autres, elles produiront dans ce cas une réponse collective conforme au *sens commun*.

À ce raisonnement, s'ajoute l'argument suivant :

- dans une démocratie représentative, le représentant est placé sous le regard du spectateur impartial : il doit donc chercher à anticiper et respecter ses jugements.

D'où l'on conclut que la démocratie représentative est un système meilleur que d'autres, puisque les décisions qui y sont prises ont de bonnes chances – en théorie du moins – d'être déterminées par le sens commun : en d'autres termes, d'être avalisées par le spec-

tateur impartial. En outre, elle est un meilleur système que d'autres parce qu'elle érige chaque citoyen en source du droit.

Ainsi, la démocratie représentative est bonne du point de vue de la *rationalité instrumentale*, puisqu'on peut espérer qu'elle engendre de bonnes décisions, et de la *rationalité axiologique*, puisqu'elle accorde à tous une égale dignité morale.

Reste à préciser la nature du *bon sens*. Une assertion est fondée sur le bon sens si on peut la faire dériver d'un système de raisons suffisamment convaincantes pour s'imposer et plus convaincant que les systèmes de raisons proposés pour la défense d'assertions divergentes. Quant au *sens commun*, il est l'effet combiné du bon sens de tous, comme l'usage le confirme selon le *Dictionnaire historique de la langue française* de Robert. Bien des questions posées par la vie politique sont aisément accessibles à tous. D'autres exigent un certain niveau de compétence avant de permettre au bon sens de s'exprimer. Mais l'on ne peut suivre Joseph Schumpeter<sup>1</sup> lorsqu'il redoute une incompetence croissante du citoyen dès lors qu'une question s'éloigne davantage de son expérience immédiate. Si tel était le cas, on ne pourrait expliquer les innombrables phénomènes d'irréversibilité et de consensus dont on trouvera ci-dessous un échantillon.

Cet échantillon suggère que, loin d'être spéculatives, les intuitions centrales de la théorie classique de la démocratie ont une importance capitale pour com-

1. J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3<sup>e</sup> éd., New York, Harper, 1950, p. 258-261.

prendre la vie des démocraties dans ses aspects les plus concrets.

**Un exemple emprunté à Adam Smith.** – Le premier exemple est tiré d'Adam Smith<sup>1</sup>. Il a l'avantage d'illustrer de façon particulièrement efficace d'un point de vue didactique l'intérêt concret de la théorie du *spectateur impartial*. Esprit pragmatique, Smith avait le souci de montrer que les notions théoriques qu'il a forgées s'appliquent à des cas réels. Il se demande pourquoi les Anglais de son temps s'accordent à penser que telle profession doit être mieux rémunérée que telle autre. Ainsi, ils considèrent comme une évidence que les mineurs doivent être payés davantage que les soldats. Comment, se demande-t-il, expliquer cette croyance partagée ?

Sa réponse : la plupart des Anglais n'étant ni mineurs ni soldats ne sont pas directement concernés par le sujet. Ils sont dans la position du spectateur impartial. La question ne suppose pas d'autre part de compétence spéciale. Leur sentiment est donc fondé sur le bon sens, c'est-à-dire sur un système de raisons qui, parce qu'elles sont valides, tendent à être partagées. Ce système de raisons est le suivant :

- un salaire doit être perçu comme juste par l'intéressé, par sa catégorie et aussi par l'observateur impartial, si l'on veut qu'il ne donne pas naissance à un sentiment d'illégitimité soit chez l'intéressé soit dans le public ;

1. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, chap. X, 7<sup>e</sup> éd., 1793.

- le salaire est la rémunération d'un service rendu ;
- à service équivalent, les salaires doivent être équivalents, sinon la notion de salaire juste s'écroule ;
- dans la valeur du service rendu rentrent différents éléments : notamment la durée d'apprentissage qu'il implique et les risques auxquels il expose celui qui le rend ;
- dans le cas du mineur et du soldat, les durées d'apprentissage sont comparables ; les deux métiers comportent des risques semblables : dans les deux cas, on risque sa vie ;
- néanmoins, les activités en question sont incommensurables. En effet, le soldat garantit l'existence même de la patrie, tandis que le mineur ne fait qu'exercer une activité orientée vers la production de biens matériels, indispensables certes, mais moins fondamentaux que l'indépendance nationale. En outre, la mort du mineur est perçue comme faisant partie des risques du métier : elle est un *accident* ; tandis que l'exposition volontaire ou contrainte du soldat à la mort est perçue comme un *sacrifice* ;
- même quand il n'est pas exposé, le soldat peut donc recevoir une récompense symbolique : le respect qu'on doit à celui qui met sa vie en jeu pour la collectivité ;
- c'est pourquoi le soldat peut être candidat aux honneurs, à la gloire et aux symboles qui en témoignent ;
- il résulte de ces éléments que le mineur, ne pouvant recevoir les récompenses symboliques auxquelles le soldat peut prétendre et accomplissant d'autre part un travail aussi pénible et aussi risqué, doit perce-

voir en une autre monnaie les récompenses que par principe il ne peut recevoir en gloire. C'est pourquoi il doit être mieux payé que le soldat.

Cette analyse, que j'ai un peu systématisée, montre qu'il y a consensus sur le fait que les mineurs doivent être davantage payés que les soldats parce que cette proposition est la conséquence de raisons *transsubjectives* valides : de données de fait et de principes tous facilement acceptables. C'est aussi sous l'effet de raisons fortes que le bourreau, explique Adam Smith, doit recevoir un bon salaire : sa qualification est minime et ses loisirs, Dieu merci, généreux, mais il exerce « le plus repoussant de tous les métiers ». Smith applique ici par avance la théorie *cognitiviste* des sentiments évaluatifs développée au long du présent livre.

### III. – La *volonté générale*

La thèse de Rousseau selon laquelle la *volonté générale* est toujours droite ne dit pas autre chose que la notion du spectateur impartial : elle postule que, sur les sujets qui ne mettent pas en jeu les intérêts, les passions ou les présupposés d'un individu, celui-ci a tendance à juger une institution, une mesure ou un état de choses comme bons s'il a des raisons convaincantes d'en juger ainsi.

Cela dit, dans la pratique, les intérêts, les passions ou les préjugés des uns et des autres interfèrent avec leur bon sens, de sorte que la volonté exprimée par les citoyens concrets, la *volonté de tous*, peut s'écarter de la volonté générale, comme Rousseau l'a souligné. Néanmoins, il y a des sujets où nombre de citoyens

s'expriment en spectateurs impartiaux. C'est la raison principale pour laquelle la démocratie est le pire des systèmes à l'exception de tous les autres.

L'équation établie par Rousseau entre démocratie et démocratie directe devait malheureusement occulter la fécondité de ces idées. Quant à la notion de *volonté générale*, elle a été obscurcie par une glose surabondante.

Je ne reviens pas sur le fait que l'on discerne facilement chez Émile Durkheim et Max Weber l'idée que le sens commun entraîne une sélection rationnelle des institutions et des pratiques qui engendre, souvent à l'issue de conflits prolongés, des progrès dans la vie de la Cité. On retrouve donc chez eux l'idée que le bon sens et le sens commun tendent à s'imposer sur le long terme, dans les sociétés démocratiques du moins : celles où le poids du spectateur impartial ne peut être négligé par les responsables politiques. Ils voient cet acteur politique anonyme comme ayant joué et jouant un rôle de catalyseur dans l'évolution sociale et politique des sociétés occidentales. Bien sûr, comme l'illustre l'histoire tragique du *xx<sup>e</sup>* siècle, l'action du spectateur impartial peut être contrecarrée de façon radicale par des conjonctures défavorables : par ces *forces historiques* qu'évoque Max Weber, ayant peut-être en tête les Révolutions française et russe.

On remarquera aussi que la fiction du *voile de l'ignorance* développée par John Rawls<sup>1</sup> décalque à peu près littéralement les notions de Smith et de Rousseau. En effet, elle met en scène un citoyen supposé

1. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.

libre de préjugés à qui il est demandé d'apprécier certaines des institutions fondamentales de la Cité. Mais, faute de s'intéresser aux données empiriques car se voulant purement spéculatif, Rawls n'en dégage pas toute la puissance.

#### IV. – *Le spectateur impartial* explique des phénomènes divers

Les notions de *spectateur impartial* et de *volonté générale* sont indispensables pour expliquer bien des phénomènes. Elles permettent notamment de clarifier considérablement les conclusions que l'on peut tirer des observations de l'opinion publique et expliquent d'innombrables phénomènes sociaux et politiques.

1. **Phénomènes d'opinion.** – L'idée du spectateur impartial est en effet indispensable à l'analyse des phénomènes d'opinion. Elle permet de montrer que l'opinion est moins irrationnelle qu'on ne le prétend et disqualifie l'ineptie selon laquelle l'opinion publique serait une vue de l'esprit sous prétexte que les instruments dont nous disposons pour la saisir sont imparfaits.

*Premier exemple.* Il porte sur un sondage conduit à l'occasion du procès dit *du sang contaminé*. Ce procès visait à déterminer la responsabilité pénale de trois ministres socialistes. Ils étaient soupçonnés de ne pas avoir interdit à temps l'utilisation de pochettes de sang contaminé à des fins de transfusion. Le procès s'est déroulé devant la Cour de justice de la République, un tribunal spécial ayant à connaître des délits commis par les gouvernants dans l'exercice de leurs

fonctions. Ce tribunal est composé de magistrats professionnels et de parlementaires et n'admet pas les parties civiles aux débats. En l'occurrence, les victimes du sang contaminé n'y eurent pas accès.

Un sondage effectué avant le prononcé du verdict révèle que, toutes catégories de sympathies politiques confondues, une majorité significative de répondants déclarent ne pas avoir confiance dans le jugement de la Cour.

*Faites-vous confiance à la Cour de justice  
de la République composée d'élus et de hauts magistrats  
pour juger équitablement les trois anciens ministres :*

*A : confiance ou plutôt confiance ;*

*B : pas confiance ou plutôt pas confiance*

---

		<i>Sympathisants</i>						
	<i>En-semble</i>	<i>PC</i>	<i>PS</i>	<i>Écolo</i>	<i>UDF-DL</i>	<i>RPR</i>	<i>FN</i>	<i>Aucun</i>
A	38	45	53	37	34	37	12	30
B	57	55	44	63	63	62	88	58
?	5		3		3	1		12

---

La confiance dans la Cour de justice de la République  
(source : sondage BVA, 18 février 1999).

Cette défiance provient sans doute de ce que le spectateur impartial a eu l'impression que, sous-trayant les gouvernants au droit commun, le procès violait, sinon la lettre de la loi, du moins certains principes fondamentaux. Pourquoi les politiques seraient-ils qualifiés pour juger des politiques ? Pourquoi de-

vraient-ils être plus facilement exonérés des manquements aux devoirs de leur charge que les médecins ou les chefs d'entreprise ? Pourquoi les parties civiles devraient-elles être exclues des débats ?

Par ailleurs, les raisons du spectateur impartial ont été affectées par les présomptions de l'acteur partial qui habitait aussi les répondants. En effet, le jugement de défiance à l'égard de la Cour de justice de la République apparaît comme majoritaire dans toutes les catégories de sympathies politiques, mais il est moins fréquent chez les sympathisants socialistes, plus fréquent chez les sympathisants du Front national et de niveau intermédiaire chez les gaullistes du RPR et les centristes de l'UDF. Des considérations partisans ont donc affecté les réponses : les sympathisants socialistes se sont montrés plus indulgents que les électeurs de droite, car on savait, à la date du sondage, que le procureur général avait l'intention de requérir l'acquiescement des ministres socialistes. Mais, comme le révèle clairement le tableau ci-dessus, les répondants se sont comportés davantage en spectateurs impartiaux qu'en acteurs partiaux.

*Second exemple.* Le cas des relations entre égalité et équité telles que le public les voit selon les enquêtes offre un autre exemple de l'utilité des catégories de Smith et de Rousseau s'agissant d'expliquer les phénomènes d'opinion.

Certains observateurs prétendent que le public est dévoré par la passion de l'égalitarisme et considère toute inégalité comme insupportable. Ils font appel à l'autorité de Tocqueville (1986 [1840]) et à sa formule selon laquelle l'égalité est la « passion générale et dominante » des sociétés modernes. Ce faisant, ils com-

mettent un triple contresens. En effet, traduite dans le vocabulaire d'aujourd'hui, la formule signifie que l'égalité est une *valeur dominante* des sociétés modernes. Mais Tocqueville ne pouvait avoir recours au mot *valeur* au sens où, sous l'influence de Nietzsche, nous le prenons depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle. D'autre part, pour Tocqueville, la demande d'égalité du public porte sur les *droits*, non sur les *conditions*. Surtout, lorsqu'on consulte les observations disponibles, on constate que, loin de faire preuve d'un irrépressible égalitarisme, le public n'applique l'équation inégalité = injustice qu'à certains types bien définis d'inégalités. C'est que les sentiments de justice ou d'injustice suscités par telle ou telle forme d'inégalités lui sont inspirés par des raisons ayant de bonnes chances d'être approuvées par le spectateur impartial. Ainsi :

- les inégalités fonctionnelles ne sont pas perçues comme injustes, car le public admet fort bien que les rémunérations soient indexées sur le mérite, les compétences ou l'importance des services rendus ;
- ne sont pas non plus perçues comme injustes les inégalités qui résultent du libre choix des individus. La rémunération des vedettes du sport ou du spectacle est considérée comme *excessive*, mais non comme *injuste*, par la raison qu'elle résulte de l'agrégation de demandes individuelles de la part de leur public ;
- en principe, il faut que, à contribution identique, la rétribution soit identique. Mais on ne considère pas comme injuste que deux personnes exécutant les mêmes tâches soient rémunérées différemment selon qu'elles appartiennent à une entreprise florissante

- ou non, à une région économiquement dynamique ou non ;
- on ne considère pas comme injuste une différence de rémunération concernant des activités incommensurables. Ainsi, on conçoit bien qu'il est difficile de déterminer si le spécialiste en climatologie doit être plus ou moins rémunéré que le directeur d'un supermarché ;
  - on ne considère pas comme injustes des inégalités dont on ne connaît pas l'origine, dont on ne peut en particulier déterminer si elles sont fonctionnelles ou non. Or, la distribution des revenus mêle des inégalités d'origines diverses. On ne peut donc conclure par exemple du fait qu'elle soit plus inégale en France aujourd'hui qu'hier – à supposer qu'il en soit ainsi – que la société française soit devenue plus injuste ;
  - on considère en revanche comme injustes toutes les inégalités perçues comme des privilèges. Ainsi, les parachutes dorés que certains chefs d'entreprise se font octroyer sont particulièrement mal perçus.

**2. Phénomènes institutionnels.** – La théorie du spectateur impartial permet aussi de comprendre pourquoi certaines institutions, certaines mesures et certains états de choses donnent naissance à un consensus, souvent après des discussions prolongées, voire de longs combats. Par exemple : les sociétés démocratiques ont longtemps débattu dans le passé de la pertinence de l'impôt sur le revenu. On en a d'abord contesté le principe. Lorsqu'on l'a accepté, on l'a voulu proportionnel. Aujourd'hui, un consensus très général s'est établi sur l'idée que l'impôt sur

le revenu est une bonne chose, et qu'il doit être modérément progressif. Si un consensus a fini par s'établir sur ce point, c'est qu'il est fondé sur un système de raisons solides qu'approuverait le spectateur impartial.

On peut, à la suite de Stein Ringen<sup>1</sup> présenter sommairement ce système de raisons de la manière suivante. Les sociétés modernes sont grossièrement composées, comme Tocqueville l'avait déjà relevé, de trois classes sociales. Celles-ci entretiennent entre elles des relations à la fois de coopération et de conflit évidemment incompatibles avec le modèle à somme nulle de la lutte des classes, comme on peut le noter en passant. Ces classes sont les suivantes : 1 / les riches, qui disposent d'un surplus significatif éventuellement convertible, notamment en pouvoir politique ou social ; 2 / la classe moyenne, qui ne dispose que d'un surplus limité, insuffisant pour être converti en pouvoir politique ou social ; 3 / les pauvres.

La cohésion sociale, la paix sociale, le principe de la dignité de tous impliquent que les pauvres soient subventionnés. Par qui ? Au premier chef par la classe moyenne, en raison de son importance numérique. Mais la classe moyenne n'accepterait pas d'assumer sa part si les riches ne consentaient pas à participer de leur côté à la solidarité à un niveau plus élevé. Il résulte de ces raisons que l'impôt doit être *progressif*. D'un autre côté, l'impôt doit être *modérément progressif*, afin de ne pas violer les principes de la *rationalité instrumentale*. La classe riche aurait en effet la

1. S. Ringen. *What Democracy is for*. Princeton, Princeton University Press, 2007.

possibilité, au cas où l'impôt lui paraîtrait trop lourd, d'expatrier ses avoirs : un effet négatif du point de vue de la collectivité.

On peut donc à bon droit estimer que le consensus qu'on observe ici s'est formé sur la base d'une série d'arguments convaincants ayant vocation à être acceptés par le sens commun. Une fois suffisamment informé, le citoyen quelconque, quelle que soit la classe à laquelle il appartient lui-même, devrait accepter l'idée d'un impôt sur le revenu modérément progressif. La force du raisonnement comporte une promesse de consensus et d'irréversibilité. Sans doute certains citoyens s'opposent-ils à ce consensus, sous l'effet de leurs intérêts, de leurs préjugés ou de leurs passions et certains économistes recommandent-ils de revenir à un impôt proportionnel, d'autres, peu nombreux il est vrai, proposant même d'abolir l'impôt sur le revenu. Mais c'est qu'ils raisonnent de façon irréaliste, au sens où ils ignorent la dimension *axiologique* de la question et s'en tiennent à des considérations de caractère *instrumental*. En tout cas, cette analyse explique le consensus qui s'est progressivement formé dans les démocraties sur le principe d'un impôt sur le revenu modérément progressif.

Autres exemples de dispositions fiscales qui tendent à être acceptées dans les démocraties les plus exigeantes parce qu'elles rencontrent l'agrément du citoyen quelconque dans la position du spectateur impartial : il considère les droits de propriété comme étant à un plus haut degré intangibles s'agissant des richesses accumulées sous l'effet du mérite et de la compétence que des richesses acquises par héritage. Il admet donc que l'autorité publique puise dans ces dernières dès

lors qu'elle aurait préalablement cherché à éliminer les dépenses injustifiables, par exemple pour financer les besoins du système de santé, voués à peser d'un poids de plus en plus lourd en raison du vieillissement démographique et des progrès de la médecine.

Le spectateur impartial comprend aussi que les générations présentes ne peuvent prétendre assurer leur propre bien-être aux frais de générations futures incapables de donner leur consentement. Il admet que les besoins croissants en matière de santé et d'enseignement soient financés pour une partie convenable par la dette, dans la mesure où il s'agit d'un investissement de nature à bénéficier aux générations futures elles-mêmes. Mais il n'accepte pas que cela entraîne un niveau d'augmentation des charges menaçant le niveau général de l'activité. Il exige ici encore que soient conjuguées *rationalité axiologique* et *rationalité instrumentale*.

L'équilibre des pouvoirs est un autre principe qui fait l'objet d'un large consensus. On est convaincu aujourd'hui qu'il est consubstantiel à la démocratie. Car le spectateur impartial a compris depuis longtemps qu'il rendait le pouvoir politique plus doux et plus juste. En même temps, les politiques hésitent beaucoup sur son interprétation. Car, si le principe est facile à énoncer et bénéficie d'un large consensus, il est difficile à préciser. Au point qu'on peut affirmer que toutes les démocraties sont aujourd'hui travaillées par une demande d'approfondissement de ce principe. Peut-être ce sujet est-il même l'un de ceux qui est appelé à occuper leur agenda longtemps encore. Car il ne s'agit plus seulement de limiter les uns par les autres les pouvoirs chers à Montesquieu, les pouvoirs

exécutif, législatif et judiciaire, mais l'ensemble des pouvoirs qui prolifèrent dans les sociétés modernes.

Ainsi, une caractéristique essentielle de toute société démocratique exigeante est qu'elle s'efforce de limiter la conversion illégitime du pouvoir économique en pouvoir politique. La plupart des démocraties ont adopté naguère des dispositions visant à éviter cette conversion. Le spectateur impartial exige aussi de combattre la conversion du pouvoir bureaucratique en pouvoir politique. La Suède a pris des mesures dans cette direction en associant à des structures ministérielles fortement allégées des agences administratives faisant l'objet d'une évaluation par des instances indépendantes, le Danemark en imposant au responsable des services publics une obligation de transparence. Ainsi, le citoyen danois a accès par Internet aux comptes des services publics auxquels il a recours.

Mais c'est en fait la conversion illégitime de *toutes* les formes du pouvoir entre elles que le spectateur impartial voudrait voir freinée. Une bonne démocratie serait pour lui celle qui refuserait la conversion illégitime du pouvoir économique en pouvoir politique ou à l'inverse du pouvoir politique en pouvoir économique ; celle qui combattrait la conversion du pouvoir bureaucratique en pouvoir politique ; celle qui éviterait la conversion illégitime du pouvoir judiciaire en pouvoir politique ou du pouvoir politique en pouvoir judiciaire ; celle qui éviterait la conversion illégitime du pouvoir social en pouvoir politique ; celle encore qui chercherait à combattre la conversion du pouvoir médiatique en pouvoir politique et du pouvoir politique en pouvoir médiatique.

Réciproquement, tout état de choses faisant apparaître une absence de considération pour le principe de la séparation des pouvoirs ou révélant un phénomène de conversion illégitime de l'une des formes de pouvoir en une autre serait et est en fait désapprouvé par le spectateur impartial.

Les exemples d'application de ce thème de réflexion ne manquent pas. Je me contenterai d'évoquer un exemple : celui du système de décision collective caractérisant l'enseignement français. Il est illustratif de la conversion illégitime en pouvoir politique du *pouvoir social*, au sens où Tocqueville (1986 [1840]) prenait déjà cette expression.

L'on a affaire dans le cas de l'enseignement français à une structure du pouvoir reposant sur un système de cogestion entre des organisations qualifiées de représentatives et les autorités politiques. Les syndicats d'enseignants, élément central de ces organisations, ont essentiellement une fonction, parfaitement légitime, celle de défendre le personnel enseignant. On ne doit donc pas s'étonner qu'ils adoptent spontanément une attitude corporatiste sur bien des sujets, puisque celle-ci résulte de leur rôle même. Or, s'il n'y a pas nécessairement contradiction entre l'intérêt général et les intérêts corporatistes, il n'y a pas non plus convergence nécessaire. Il en résulte qu'un système de décision accordant un pouvoir égal à l'autorité politique chargée du système d'enseignement et aux syndicats d'enseignants offre à ces derniers une opportunité de conversion illégitime de leur pouvoir social en pouvoir politique.

Ce phénomène de conversion illégitime du pouvoir social en pouvoir politique heurte à la fois la *rationa-*

*lité axiologique* et la *rationalité instrumentale* : avec d'autres facteurs, il partage la responsabilité de l'adaptation du système d'enseignement français aux exigences de la société, du taux particulièrement élevé de chômage des jeunes et de la proportion élevée des échecs scolaires.

En résumé, une ligne d'action politique essentielle s'impose aux démocraties, à savoir approfondir la séparation des pouvoirs et plus précisément chercher à limiter les phénomènes de conversion illégitime des diverses formes du pouvoir entre elles. Le pouvoir administratif peut être limité par des agences d'évaluation indépendantes, le pouvoir exécutif par un renforcement du pouvoir législatif et une affirmation de l'indépendance du pouvoir judiciaire, le pouvoir médiatique par un renforcement du pouvoir politique. Si l'on se lamente moins sur l'importance du pouvoir médiatique en Allemagne qu'en France, c'est que le pouvoir politique et le pouvoir social s'y exercent d'une manière moins voyante et moins médiatisée peut-être, mais plus efficace. De façon apparemment paradoxale, les phénomènes de conversion illégitime du pouvoir social en pouvoir politique peuvent être atténués par un renforcement de la représentativité des syndicats. La Suède peut faire état de taux élevés de syndicalisation notamment parce que la perception d'allocations en cas de chômage y est subordonnée à l'affiliation syndicale. En contrepartie, les syndicats tendent à renoncer pour leur part à convertir leur pouvoir social en pouvoir politique. De même, parce que les syndicats anglais sont vraiment représentatifs, ils ne cherchent pas à empiéter sur la zone de compétence du politique. Les syndicats de fonctionnaires dé-

fendent les salaires et les conditions de vie de leurs mandants. Mais on ne les voit pas intervenir sur des questions politiques, comme celle de savoir s'il faut augmenter ou diminuer le nombre des fonctionnaires.

**3. Phénomènes d'évolution.** – La théorie du spectateur impartial permet d'expliquer des évolutions à court terme, comme l'évolution de l'opinion en matière de politique sociale. Elle permet aussi de comprendre les raisons d'être de certaines évolutions à long et moyen terme dans les institutions et dans les mœurs.

Certains interprètent la libéralisation des mœurs qu'on observe dans les sociétés démocratiques contemporaines comme un effet des mouvements de 1968. En réalité, ces mouvements n'ont fait qu'exprimer et accélérer une tendance à long terme à la rationalisation de la morale, des attitudes à l'égard de la religion, de l'autorité ou de la démocratie. Quant à l'agent principal de ce processus de rationalisation, c'est encore le spectateur impartial.

On observe distinctement ces processus de rationalisation à l'œuvre sur le moyen terme à partir d'une grande enquête sur les valeurs du monde (Inglehart *et al.*, 1998). Lorsqu'on compare entre eux les groupes d'âge et de niveau d'instruction, on discerne clairement dans les données concernant les sociétés occidentales une tendance générale des plus jeunes et des plus instruits à vouloir mettre davantage la politique au service du citoyen ; à approfondir les institutions démocratiques de façon à ce que le pouvoir politique respecte mieux le citoyen ; à définir de nouveaux droits ; à affirmer les droits de minorités au nom

de la liberté de revendiquer des identités diverses ; à reconnaître la complexité des processus politiques et à écarter les idéologies simplistes (Boudon, 2006, 2007).

Les réponses aux questions relatives à l'autorité illustrent également un processus de *rationalisation diffuse*. Du groupe des répondants anciens au groupe des jeunes, du groupe des moins instruits au groupe des plus instruits, les réponses font apparaître une tendance qu'on peut décrire à l'aide des catégories webériennes familières : tendance à l'affirmation d'une conception rationnelle de l'autorité et déclin des conceptions traditionnelle et charismatique. On accepte l'autorité, mais on veut qu'elle se justifie.

Les questions relatives à la religion elles-mêmes font apparaître un processus de rationalisation : il se révèle à ce qu'on reconnaît de plus en plus fréquemment d'une génération à la suivante un certain nombre de vérités, à savoir : 1 / que rien n'interdit à l'être humain de se poser des questions métaphysiques sans réponse définitive possible (Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Quel est le sens de la vie ? De la mort ?), et auxquelles les religions fournissent une réponse qu'elles présentent elles-mêmes comme relevant de la foi ; 2 / qu'il est impossible de démontrer que la réponse d'aucune des grandes religions est préférable à celle des autres ; 3 / que par suite le respect à l'égard de tous les systèmes de croyances religieuses est le seul principe compatible avec la valeur fondamentale du respect de l'autre. Il suit aussi de ces notions que la séparation des pouvoirs spirituel et temporel est une bonne chose. Les enquêtes montrent que cette proposition s'impose en

effet de plus en plus fermement dans les esprits d'une génération à la suivante.

Pour le sociologue, ces données permettent aussi de comprendre à la fois que les religions ne soient nullement menacées d'extinction et qu'elles semblent devoir prendre de plus en plus aux yeux de leurs fidèles des allures d'auberge espagnole.

Les questions relatives à la morale témoignent du même processus de rationalisation. Du groupe le plus ancien au plus jeune et du groupe le moins instruit au plus instruit, on tend plus fréquemment à soutenir une morale fondée sur le principe cardinal que tout ce qui ne nuit pas à autrui doit être permis. On croit à la distinction entre le bien et le mal, mais, à mesure qu'on descend dans les catégories d'âge et qu'on monte dans les niveaux d'instruction, l'on pense de moins en moins qu'elle puisse résulter de l'application mécanique de principes. On veut connaître les raisons qui font qu'un état de choses ou un comportement peut être jugé bon ou mauvais.

Dans la plupart des cas, l'effet statistique de l'âge apparaît comme dû dans une mesure non négligeable à l'élévation du niveau d'instruction moyen au cours du temps. Cela indique que les systèmes d'éducation sont d'importants vecteurs du processus de rationalisation diffuse qu'illustrent les données en question.

Bref, dans des évolutions où beaucoup voient une consternante crise des valeurs, l'outillage conceptuel cognitiviste appliqué à l'analyse entre générations des données d'enquête permet de déceler plutôt l'effet d'un processus de rationalisation diffuse par-delà les aléas de la conjoncture et du contexte.

Il permet aussi de comprendre les relations entre le droit et les mœurs. Certes, l'évolution du droit suit l'évolution des mœurs. Mais l'évolution des mœurs est elle-même soumise à un processus de rationalisation diffuse. C'est seulement sous l'effet de la tendance plusieurs fois rencontrée dans ce livre à la *binarisation* des idées que le jusnaturalisme et le positivisme juridique se disputent depuis la nuit des temps. En fait, l'universel perce ici aussi sous le singulier.

## V. – Le bon sens contre le relativisme

Les notions de *spectateur impartial* ou de *volonté générale* se conjuguent étroitement avec les notions de *rationalisation diffuse* et avec la distinction entre *rationalité axiologique* et *rationalité instrumentale*. Toutes ces notions expriment un modèle rationnel de l'être humain. Sa mise à l'écart est probablement l'une des causes intellectuelles majeures de la crise du politique et de la perte de confiance qu'on observe parfois dans le modèle de la démocratie représentative. Elle est aussi l'une des causes essentielles de la dictature actuelle du *mauvais* relativisme.

Les catégories issues de la tradition de pensée libérale qu'illustrent chacun à sa manière Montesquieu, Adam Smith, Tocqueville, Durkheim ou Max Weber, se sont en effet trouvées concurrencées à partir du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à aujourd'hui par des catégories issues des vulgates marxienne, nietzschéenne ou freudienne, toujours généreusement véhiculées par les systèmes d'enseignement. Le modèle de l'homme irrationnel déporté hors de lui-même et déterminé par des

forces socioculturelles, biologiques ou psychologiques et le modèle du sujet comme *illusion grammaticale* se sont substitués au modèle de l'homme de la tradition libérale, rationnel, non au sens utilitariste, mais au sens où il fonde ses appréciations sur des raisons qu'il voit comme ayant vocation à être partagées. Il échappe au solipsisme du seul fait qu'il est mû dans ses actes et ses jugements, non seulement par ses passions et ses intérêts, mais par la rationalité, dans ses formes cognitive, instrumentale et axiologique.

La vie politique quant à elle est dépeinte par les théories qui s'installent à partir du XIX<sup>e</sup> siècle comme faite exclusivement de conflits entre groupes d'intérêt et d'influence. L'intérêt général y est interprété comme une notion douteuse recouvrant d'un voile pudique les intérêts des dominants. L'influence prolongée des vulgates marxienne, nietzschéenne et freudienne dans les sciences humaines, le fait qu'une petite troupe de talentueux rhéteurs aient réussi à les maintenir dans un état de survie artificielle dans la seconde partie du XX<sup>e</sup> siècle, a eu pour conséquence que ces idées ont connu une influence notable et gardent une certaine audience dans les cercles périphériques de la pensée. Mais elles ont toujours été davantage répandues dans le monde intellectuel, médiatique et politique, chez les producteurs, les passeurs ou les utilisateurs d'idées, que dans le public. Et elles tendent à perdre de leur attrait, car l'on comprend de mieux en mieux qu'elles conduisent à un relativisme stérile.

Surtout, une donnée majeure affecte désormais la vie intellectuelle et politique, à savoir que les nouvelles techniques de communication menacent de plus en

plus sévèrement de fragilisation les réseaux soutenant les diverses bien-pensances. Déjà, elles contrebalancent la capacité des petits groupes organisés d'imposer leurs vues aux grands groupes non organisés. Elles promettent d'apporter à la démocratie représentative l'appui de la démocratie d'opinion.

## CONCLUSION

Le relativisme est un point de vue sur la connaissance, les normes et les valeurs. C'est pourquoi une réflexion sur ce thème est une tâche essentielle pour les sciences humaines et pour la vie sociale et politique. Les grandes philosophies, comme celles de Kant ou de Hegel et les grandes sociologies, comme celles de Tocqueville, de Durkheim ou de Weber, proposent des réponses à la question du relativisme. Elles invitent à discerner l'universel sous le singulier et à dépasser la vision binaire qui veut que l'on doive privilégier l'un des termes aux dépens de l'autre.

Sénèque, Montesquieu ou Tocqueville furent tous convaincus que l'esclavage soulevait un problème moral. Mais Sénèque n'imaginait pas qu'une société puisse s'en dispenser. Il exigeait seulement que les esclaves soient bien traités. Montesquieu était convaincu que l'esclavage est « contre nature ». Mais il pensait qu'il était impossible de l'abolir sur les terres de souveraineté française en raison de la concurrence franco-anglaise sur le marché du sucre. La rationalité instrumentale lui paraissait s'opposer trop radicalement à la rationalité axiologique. Le député de la Manche Alexis de Tocqueville fit de l'abolition de l'esclavage l'un de ses deux chevaux de bataille avec l'introduction du suffrage universel. La conjoncture rendait ce combat plus plausible sous la monarchie de Juillet que sous l'Ancien Régime. De Sénèque à Tocqueville, c'est une même valeur, celle de la dignité humaine, qui s'ex-

prime. Le *bon relativisme* permet de comprendre que, parce qu'ils habitaient des contextes sociaux et mentaux différents, Sénèque, Montesquieu et Tocqueville aient eu des vues différentes sur l'esclavage : qu'ils aient pondéré différemment la rationalité axiologique et la rationalité instrumentale. Le *mauvais relativisme* veut qu'on enregistre la diversité des normes et des situations faites à l'être humain sans chercher à la comprendre.

Les grands philosophes et sociologues évoqués ici ont développé sur les croyances descriptives et normatives des vues qui convergent vers une théorie individualiste de tonalité *judicatoire* ou *cognitiviste*. Ils nous ont appris à analyser les interférences du droit et des mœurs, de la légalité et de la légitimité ; à déchiffrer le jeu à trois – entre la *rationalité instrumentale*, la *rationalité axiologique* et les effets de conjoncture et de contexte – sous-jacent au chaos apparent du devenir. Ces sujets sont essentiels pour les sciences humaines et la philosophie, et constituent une dimension cardinale de la culture générale de demain. Y préparer le jeune citoyen est indispensable. La compréhension de l'Autre, du monde et du devenir historique en dépend, tout comme l'approfondissement de la démocratie et la mise à l'écart du mauvais relativisme. Ce dernier entraîne un profond désarroi intellectuel, moral et politique notamment parce qu'il légitime l'idée que le citoyen est davantage sensible à la séduction qu'à la persuasion, au charme de la *communication* qu'à l'attraction de la rationalité.

Après-demain, l'histoire de la lutte contre la pauvreté, de l'extension géographique de la justice internationale ou de *l'état de droit* sera peut-être analysée

par nos arrière-petits-enfants dans des termes semblables à ceux dans lesquels on analyse aujourd'hui l'histoire de l'esclavage. Peut-être en sommes-nous sur ces sujets au point où se trouvait Montesquieu à propos de l'esclavage : celui où l'impossibilité de répondre de façon satisfaisante aux exigences de la rationalité axiologique est perçue comme une fatalité.

## RÉFÉRENCES

- Bobbio N. (2007). *Le futur de la démocratie*. Paris, Le Seuil.
- Boudon R. (2006). *Renouveler la démocratie : éloge du sens commun*, Paris, Odile Jacob.
- Boudon R. (2007). *Essais sur la théorie générale de la rationalité. Action sociale et sens commun*, Paris, PUF.
- Dawkins R. (1996 [1976]). *Le gène égoïste*, Paris, Odile Jacob.
- Diderot D. (2004 [1750]). *Traité du Beau. Œuvres*, Paris, Gallimard.
- Durkheim É. (1960 [1893]). *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- Durkheim É. (1979 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- Feyerabend P. (1979 [1975]). *Contre la méthode*, Paris, Le Seuil.
- Geertz C. (1984). Anti - anti-relativism. *American anthropologist*, 86. 2, p. 263-278.
- Hacking I. (2001). *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, Paris, La Découverte.
- Hayek F. (1980-1983). *Droit, législation et liberté : une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*. Paris, PUF, 3 vol.
- Inglehart R. et al. (1998). *Human Values and Beliefs : A Cross-Cultural Sourcebook*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Kelsen H. (1959). Justice et droit naturel. *Annales de philosophie politique*, Paris, PUF, p. 1-124.
- Kuhn T. (1970 [1962]). *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.
- Montaigne M. de (2007 [1595]). *Œuvres complètes, Essais*, Paris, Gallimard, La Pléiade.
- Piaget J. (1985 [1932]). *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris, PUF.
- Shweder R. (2000). What about « female genital mutilation » and why understanding culture matters in the first place, *Daedalus*, 129, 4, p. 209-232.
- Simmel G. (1987 [1900]). *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF.
- Spencer H. (2004 [1877-1896]). *The principles of sociology*, Honolulu, University Press of the Pacific, 4 vol.
- Tocqueville A. (1986 [1840]). *La démocratie en Amérique II*, in *Tocqueville*, Paris, Robert Laffont.
- Tocqueville A. (2004 [1856]). *L'Ancien Régime et la révolution*, in *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2004.
- Weber M. (1971 [1922]). *Économie et société*, Paris, Plon.
- Weber M. (1995 [1919]). *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart, Reklam.
- Weber M. (1999 [1920-1921]). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, Mohr.
- Wilson J. (1993). *Le sens moral*. Paris, Plon.

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction	3
<b>Chapitre I – Le relativisme normatif</b>	<b>7</b>
I. Trois noyaux argumentatifs légitiment le relativisme normatif, 7 : 1. Montaigne, 7 ; 2. Hume, 10 ; 3. Max Weber, 12 – II. Les interprétations hyperboliques des trois noyaux durs, 13 : 1. Montaigne, 13 ; 2. Hume, 15 – 3. Max Weber, 16 – III. Déclin du relativisme normatif ?, 21.	
<b>Chapitre II – Le relativisme cognitif</b>	<b>23</b>
I. Le rôle de Kuhn, 23 – II. Science et non-science, 26 – III. L'utilisation abusive du principe du tiers exclu, 28 – IV. Le <i>vrai</i> et l' <i>utile</i> , 29 – V. Déclin du relativisme cognitif ?, 31.	
<b>Chapitre III – Expliquer les croyances</b>	<b>36</b>
I. Trois types de croyances, 37 – II. La perspective cognitiviste, 39 – III. Le jugement esthétique, 42 – IV. Croyances de type II, 44 – V. Deux exemples de consensus sur des idées fausses, 45 – VI. Croyances de type III, 49 – VII. Tocqueville, 49 – VIII. Efficacité du modèle cognitiviste, 52.	
<b>Chapitre IV – Expliquer n'est pas justifier</b>	<b>54</b>
I. L'opération de décentration. L'exemple des rituels magiques, 55 – II. Sociocentrisme et sciences humaines, 56 – III. Exemple d'analyse décentrée, 58 – IV. Décentration et psychologie humaine, 61 – V. Comprendre et approuver, 64 – VI. Les croyances normatives, 65 – VII. Au-delà du sociocentrisme, 69.	
<b>Chapitre V – Relativisme et progrès normatif</b>	<b>72</b>
I. Le modèle mécanique, 73 – II. Le modèle rationnel, 76 – III. Applications de l'intuition de Dur-	

kheim, 78 – IV. À l'origine de la citoyenneté, 81 – V. La rationalisation diffuse des idées politiques, juridiques et scientifiques, 84 – VI. La rationalité cognitive, 84 – VII. L'extension des droits dans les sociétés modernes, 87 – VIII. La rationalisation n'implique pas l'uniformisation, 90 – IX. Singularité occidentale ?, 92 – X. La rationalité axiologique, 95.

Chapitre VI – <b>Relativisme et sens commun</b>	97
I. Le <i>spectateur impartial</i> et la <i>volonté générale</i> , 98 –	
II. Le <i>spectateur impartial</i> , 99 : Un exemple emprunté à Adam Smith, 101 – III. La <i>volonté générale</i> , 103 – IV. Le <i>spectateur impartial</i> explique des phénomènes divers, 105 : 1. Phénomènes d'opinion, 105 ; 2. Phénomènes institutionnels, 109 ; 3. Phénomènes d'évolution, 116 – V. Le bon sens contre le relativisme, 119.	
Conclusion	122
Références	125

Imprimé en France  
par MD Impressions  
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme  
Janvier 2008 — N° 54 323

