Raymond Boudon

Le juste et le vrai

Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance



Fayard

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Raymond Boudon

LE JUSTE ET LE VRAI

Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance

Fayard

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Table des Matières

Page de Titre

Table des Matières

Page de Copyright

Dédicace

Remerciements

INTRODUCTION

Des croyances collectives

TYPES DE CROYANCES; LA SÉDUCTION DES EXPLICATIONS IRRATIONNELLES DES CROYANCES

TOCQUEVILLE ET WEBER DANS L'ESPRIT DE LA THÉORIE COGNITIVISTE

DES CROYANCES POSITIVES

1. - L'explication cognitiviste des croyances collectives [1]

LE MODÈLE « COGNITIVISTE » D'EXPLICATION DES CROYANCES

EXEMPLES TIRÉS DE LA PSYCHOLOGIE COGNITIVE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

EXEMPLES TIRÉS DE LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE

L'INFLUENCE DU POSITIVISME

2. - La rationalité cognitive [1]

LE FONDEMENT DE LA THÉORIE COGNITIVISTE

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES APPLIQUÉE À LA PSYCHOLOGIE

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES APPLIQUÉE À L'HISTOIRE ET À LA THÉORIE DES IDÉES ET DES IDÉOLOGIES

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES APPLIQUÉE À L'ÉCONOMIE ET À LA THÉORIE POLITIQUE

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES APPLIQUÉE À L'HISTOIRE ET À LA SOCIOLOGIE DES SCIENCES

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES ET L'EXPLICATION DES CROYANCES MAGIQUES

REMARQUES FINALES

3. - Pourquoi l'on perçoit le monde comme plus ordonné qu'il n'est [1]

PRÉMISSES JUSTES ET CONCLUSIONS FAUSSES

L'EXEMPLE D'UNE THÉORIE NÉO-MARXISTE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LE PIÈGE DES A PRIORI

L'EXEMPLE DU DÉVELOPPEMENT

EFFETS SANS CAUSE

REMARQUES FINALES

4. - Sens et raisons : les sciences sociales et l'argumentation [1]

LA MISE EN QUARANTAINE PAR LES SCIENCES SOCIALES DE LA THÉORIE DE L'ARGUMENTATION

LE MODÈLE COGNITIVISTE

LA GÉNÉRALITÉ DU MODÈLE COGNITIVISTE

MÉTATHÉORIE SOUS-JACENTE AU MODÈLE COGNITIVISTE

LE FONDEMENT ARGUMENTATIF DES CROYANCES

DES CROYANCES NORMATIVES

5. - Théorie des sentiments moraux [1]

LES MODÈLES COURANTS

LE MODÈLE COGNITIVISTE

6. - L'explication cognitiviste des valeurs[1]

L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE

LA RATIONALITÉ UTILITAIRE

LE FONCTIONNALISME

LA RATIONALITÉ AXIOLOGIQUE

L'OBJECTIVITÉ DES VALEURS

7. - Une éthique est-elle possible en l'absence de croyances dogmatiques? [1]

LE « DÉSENCHANTEMENT » EST-IL IRRÉVERSIBLE ?

UNE RÉPONSE MODERNE

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES

DES CROYANCES ASSERTORIQUES

DES CROYANCES AXIOLOGIQUES

UNE ÉTUDE PSYCHOSOCIOLOGIQUE

REMARQUES FINALES

8. - L'objectivité des valeurs [1]

VÉRITÉS AXIOLOCIQUES ET « BONNES RAISONS »

LA DIMENSION CONSÉQUENTIALISTE

LA DIMENSION ANALYTIQUE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CONTEXTUALISATION ET UNIVERSALITÉ

LES LIMITES DU POLYTHÉISME DES VALEURS

UNE THÉORIE « NÉO-RATIONALISTE » DES VALEURS

9. - Sentiments de justice et inégalités sociales [1]

LES CONCEPTIONS TRADITIONNELLES

UNIVERSALITÉ ET SINGULARITÉ DES SENTIMENTS DE JUSTICE

ÉGALITARISTES ET MÉRITOCRATES RENVOYÉS DOS À DOS

L'ILLUSION NATURALISTE

10. - Pour une axiologie post-newtonienne [1]

LA MÉTHODOLOGIE DE LA THÉORIE RAWLSIENNE DE LA JUSTICE

LA THÉORIE DE LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ

LA THÉORIE RAWLSIENNE DU LIBÉRALISME POLITIQUE

LE LIBÉRALISME DE MONSIEUR TOUT LE MONDE ?

RETOUR SUR LA THÉORIE RAWLSIENNE DE LA JUSTICE

UNE THÉORIE QUI NE REND PAS COMPTE DES

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

SENTIMENTS DE JUSTICE

LES RAISONS DE L'ÉCHEC

L'INFLUENCE DE LA THÉORIE DE LA JUSTICE DE RAWLS

11. - D'où viennent les valeurs morales ?

ROMPRE AVEC LE CULTURALISME ; RÉHABILITER LA NOTION DE SENS MORAL

LE SENS MORAL EST-IL RESPONSABLE DES CERTITUDES MORALES ?

DU RELATIVISME

12. - La nouvelle sociologie de la connaissance scientifique[1]

LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE CLASSIQUE

LA « NOUVELLE » SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE

LES RAISONS DU SUCCÈS DU PROGRAMME POSTMODERNE

13. - Sur quelques aspects du relativisme contemporain [1]

LE RÔLE DE L'IMPLICITE DANS L'ARGUMENTATION : LE MODÈLE DE SIMMEL

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LA QUESTION DES PREMIERS PRINCIPES ET LE PROBLÈME DE L'OBJECTIVITÉ

LE CARACTÈRE SUBJECTIF DES PRÉFÉRENCES DE L'HOMME DE SCIENCE

CRITIQUE DU RATIONALISME CRITIQUE

REMARQUES FINALES

DE LA RATIONALITÉ

14. - Esquisse d'une théorie de la rationalité [1]

LA NOTION DE RATIONALITÉ : INDÉFINISSABLE ET CEPENDANT INDISPENSABLE

THÉORIES RATIONNELLES OU THÉORIES IRRATIONNELLES ?

LE POSTULAT DE WEBER-POPPER

Index des noms

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

© Librairie Arthème Fayard, 1995.
978-2-213-63901-7

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour tous les sujets sur lesquels une différence d'opinion est possible, la vérité dépend de l'établissement d'un équilibre entre deux groupes d'arguments contradictoires.

John STUART MILL, De la liberté.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour Éric.

REMERCIEMENTS

Je remercie Jeffrey Alexander, Alban Bouvier, Annie Devinant, Monique Hirschhorn, Jean Kellerhals, Robert Merton, Annie Morelle, André Petitat, Angelo Petroni pour leurs remarques sur tels ou tels des textes qui composent cet ouvrage. Les remarques de Joseph Agassi, Hans Albert, Eliezer Ben-Rafael, Franco Crespi, Stephan Fuchs, Hartmut Kliemt, Paolo Legrenzi, Siegwart Lindenberg, Steven Lukes, Marco Mondadori, Aldo Montesano, Robert Nadeau, Alessandro Pizzornó, Rino Rumiati, Salvino A. Salvaggio, Toon Vandevelde à propos de mon article « Toward a synthetic theory of rationality », International Studies in the Philosophy of Science, vol. 7, n° 1, 1993, p. 5-19, remarques auxquelles j'ai donné une première réponse in : « More on "good reasons" », ibid., p. 87-102, m'ont aidé à préciser mes développements sur la notion de rationalité. Je remercie aussi toutes les personnes, que je ne peux mentionner individuellement, à qui j'ai eu l'occasion de présenter les thèses développées ici sous forme de conférences ou de cours, et qui reconnaîtront facilement dans tel ou tel passage de ce livre l'influence de leurs observations.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INTRODUCTION

Des croyances collectives

Naguère, des médecins français ont soumis au président de la République une pétition visant à obtenir la grâce de condamnés dans une affaire de sang contaminé. La pétition a généralement été jugée choquante par les commentateurs de tous horizons, comme par le public. Pourquoi? Quelle est l'origine de ce « sentiment moral » collectif ? (Chapitre 14.)

Le loto et toutes les loteries ont pour effet de prélever de l'argent dans la poche d'un certain nombre de parieurs pour le reverser dans celle de quelques heureux gagnants. Ce transfert heurte le sacro-saint principe selon lequel une rétribution doit correspondre à une contribution. Il aboutit à un enrichissement sans cause, que l'on estimera normalement coupable et condamnable dans d'autres circonstances. Mais peu de gens paraissent cependant choqués par les loteries. Pourquoi? (Chapitre 9.)

Il existe une inégalité considérable dans la rémunération sociale des diplômes : à diplôme égal, les revenus et les statuts sociaux des individus sont très variables. Pourtant, même les spécialistes de la dénonciation des maux qui minent les sociétés démocratiques n'ont jamais exploité ce thème. Sans doute parce que ce type d'inégalité ne suscite dans le public aucun sentiment d'illégitimité. Il n'y a pas ici de réel marché pour le démagogue. Pourtant, on a affaire à une violation massive du principe de l'égalité entre contribution et distribution. Pourquoi cette forme d'inégalités est-elle si indolore ? (Chapitre 8.)

Des employés se révoltent parce que de menus avantages sont consentis aux uns mais pas aux autres. Ici une violation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

minime du principe de l'égalité contribution-rétribution est perçue comme intolérable. Pourquoi ? (Chapitre 5.)

Comment expliquer tous ces sentiments moraux dans leur complexité? D'où provient qu'ils soient apparemment si contradictoires entre eux et qu'ils soient en même temps aussi largement partagés ? Comment expliquer que les différentes situations que je viens d'évoquer produisent des appréciations morales collectivement convergentes et vécues par chacun sur le mode de l'évidence et de la certitude ? Cette certitude n'est-elle qu'une illusion? (Chapitres 6, 7et 8.)

Plus généralement : comment expliquer les croyances collectives normatives? Telle est la première question abordée par ce livre.

La seconde a trait aux croyances positives.

Les Australiens chers à Durkheim croient que certains rituels sont de nature à favoriser la reproduction des troupeaux. Ils y croient et nous savons que cette croyance n'est pas fondée. Pourquoi y croient-ils ? (Chapitres 12et 14.)

L'on croit dur comme fer que certains régimes alimentaires sont de nature à protéger des maladies cardio-vasculaires ou des cancers. Pourtant, dans bien des cas, ces croyances apparaissent étayées par des données bien contestables. D'où viennent ces croyances collectives ? (Chapitres 1, 2et 12.)

Les croyances fausses ne sont en aucune façon le propre de la connaissance ordinaire. Elles sont également monnaie courante dans les sciences humaines (chapitres 3et 13) et dans les sciences de la nature (chapitre 12). Pourquoi s'imposent-elles ? Peut-on expliquer les croyances fausses qui apparaissent dans les milieux scientifiques à partir des mêmes principes que ceux qui permettent d'expliquer celles des « primitifs » ?

Telles sont les questions abordées ici, dans un ensemble

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de textes qui ont été rédigés indépendamment les uns des autres. Ils sont donc disparates et cependant réunis par un thème fédérateur. Ils traitent tous d'un problème théorique essentiel, le fragmentant en un ensemble de questions sans doute théoriques, mais essentielles pour comprendre les croyances collectives que nous croisons tous les jours.

LES GRANDES LIGNES DE L'OUVRAGE

Les textes de la première partie portent sur l'explication des croyances positives: comment expliquer les croyances collectives de type « X est vrai » (dans les cas non triviaux où l'on n'a aucune assurance que X soit effectivement vrai) ? Comment les sciences sociales font-elles pour les expliquer ? Y a-t-il des manières plus efficaces que d'autres de le faire ? Les textes de la deuxième partie portent sur les croyances normatives, celles qui portent sur le devoir être plutôt que sur l'être : comment expliquer les croyances de type « X est juste », « X est bon », etc. ? Comment les sciences sociales font-elles pour expliquer ces croyances? Y a-t-il des manières plus efficaces que d'autres de le faire ?

Il est opportun de reprendre ces questions aujourd'hui. Sous l'influence de divers mouvements d'idées, une nuit où tous les chats sont gris enveloppe aujourd'hui la réflexion sur ces sujets. Vous pensez que tel jugement de valeur est fondé. Non : il s'agit d'une illusion[1]. Vous croyez seulement qu'il en est ainsi, soit parce que ça vous arrange, soit parce qu'on a réussi à vous le faire croire. À quoi il faut ajouter que, dans l'un et l'autre cas, vous ne percevrez pas que votre croyance est une illusion, car, si vous pouviez la percer à jour, elle n'agirait plus.

À tout le moins existe-t-il des vérités scientifiques ? Nenni. La sociologie des sciences d'avant-garde nous enseigne en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

effet, non seulement que les croyances des scientifiques sont entachées de subjectivité, mais qu'elles ne peuvent être tenues pour plus objectives que les représentations mythiques du monde (chapitres 12et 13).

Bref, certaines des tendances les plus influentes des sciences humaines convergent vers une doctrine du tout-opinion : il n'y a en réalité que des opinions, affirment-elles, mais ces opinions sont vécues par le sujet social sur le mode de la conviction. Seul le spécialiste du désillusionnement serait doté des pouvoirs spéciaux nécessaires pour faire apparaître la « réalité cachée » qui se tapit derrière l'illusion de l'objectivité.

Il ne faut bien sûr pas accorder à ces tendances des sciences humaines plus d'attention qu'elles ne méritent. Mais on doit aussi relever leur influence. Elles sont largement diffusées dans les manuels scolaires et les pages culturelles des journaux, et constituent en somme une nouvelle culture générale. Sans doute cette influence a-t-elle ses limites. Les professeurs de lettres ne peuvent pas prendre tout à fait au sérieux l'idée qu'il n'est pas d'interprétation objective des textes qu'ils commentent. Mais, à défaut de gagner la guerre, les « postmodernistes » ont tout de même gagné une bataille : ils ont réussi à faire des enseignements littéraires une mission impossible. De même, les magistrats ne peuvent prendre tout à fait au pied de la lettre l'idée selon laquelle les jugements de valeur seraient de simples illusions, mais les idées postmodernistes leur compliquent singulièrement la tâche. Paraissant parfois ne plus oser juger par eux-mêmes, les hommes politiques s'en remettent de leur côté aux sondages ou à la rue pour déterminer si telle mesure est bonne ou mauvaise.

Surtout, ces tendances des sciences humaines ont abouti à créer un « savoir » sur l'humain qui contredit l'expérience immédiate. On a l'impression que tel jugement de valeur est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

objectivement fondé; la nouvelle koinè nous dit que les valeurs sont des illusions. Il ne faut pas sous-estimer le sentiment de malaise créé par cette discordance. Il est peut-être à l'origine de ce qu'on appelle « la crise des valeurs ». Je reviendrai sur ce point plus loin.

La troisième partie de ce recueil comprend deux chapitres de caractère critique sur le relativisme, c'est-à-dire la doctrine très populaire aujourd'hui que je viens d'évoquer, celle qui propose d'assimiler croyance et illusion: s'il n'y a de vérité ni positive ni axiologique, toute croyance de type « X est vrai », « X est juste » est une illusion, nous dit-elle. Bien qu'elles soient envahissantes, je ne me suis pas arrêté à ces doctrines relativistes racoleuses qui relèvent du bric-à-brac - un peu de Durkheim, de Marx, de Nietzsche, de Freud, etc. -, pour me concentrer sur des auteurs comme Kuhn ou Hübner, dont les analyses sont sérieuses et souvent instructives, bien que les conclusions relativistes qu'ils en tirent soient inacceptables.

Enfin, une quatrième partie, réduite à un seul texte (chapitre 14), traite de la notion de rationalité, une notion à laquelle il est constamment fait appel dans les chapitres des trois premières, puisqu'ils posent une question essentielle, celle de savoir s'il faut, comme on le fait couramment, expliquer les croyances de façon irrationnelle. La réponse à cette question ne peut être que négative. Mais il faut alors préciser ce qu'on entend par « rationalité ». À l'évidence, l'analyse des croyances ne peut se contenter de la théorie de la rationalité développée dans le sillage de l'économie néo-classique et qui se réduit à une version étroite de la rationalité instrumentale.

TYPES DE CROYANCES; LA SÉDUCTION DES EXPLICATIONS IRRATIONNELLES DES CROYANCES

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans certains cas, l'explication de l'adhésion à un jugement de type « je crois que X » ne pose guère de problèmes : je crois que 2 et 2 font 4 parce que deux et deux font quatre. Je crois que le livre est sur la table parce que le livre est effectivement sur la table. Ici, la croyance est fondée sur des raisons objectives. Les problèmes commencent à partir du moment où il n'est plus possible d'expliquer une croyance de cette façon. Si tel élève déclare que 2 et 2 font 5 et paraît croire à son affirmation, il faudra faire appel à certains mécanismes psychologiques pour rendre compte de cette croyance. Si elle est passagère, si l'élève se reprend, on la mettra facilement sur le compte de l'inattention. Il n'avait pas de raisons de croire que 2 et 2 font 5, mais il a été le siège de causes psychiques dont la nature exacte est difficile à établir, mais dont l'existence est incontestable. La notion d'inattention décrit des phénomènes sans doute complexes, mais facilement observables et bien réels.

Les difficultés s'aggravent lorsque la croyance en une idée fausse paraît partagée par tous les membres d'un groupe, voire d'une société : lorsqu'elle est collective. Ainsi, des sociétés entières croient à la véracité de telle relation de causalité, dont nous sommes sûrs qu'elle est imaginaire. Dans ce cas, on sera tenté d'expliquer la croyance en question en supposant que, dans telle société, les individus utilisent des méthodes d'inférence causale différentes de celles que nous utilisons nous-mêmes. Il s'agira alors d'étayer cette conjecture hardie, impliquant que les lois de la pensée varient avec le contexte social. On n'y parviendra pas sans mal. Car les ethnologues ont montré que l'on peut croire à la magie et témoigner dans le même temps d'une virtuosité surprenante dans le maniement du calcul propositionnel [2]. Il est donc difficile d'imputer les croyances fausses qu'on observe dans les sociétés traditionnelles à une maîtrise insuffisante des règles de l'inférence.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Un tel diagnostic serait d'autant plus déplacé que nous nourrissons nous-mêmes quantité de croyances non fondées. Nous croyons, nous aussi, à des relations de causalité imaginaires, s'agissant par exemple de l'effet bénéfique ou maléfique sur la santé de tel régime diététique ou de telle habitude de vie. Si l'on définit les croyances magiques - de façon assurément restrictive - comme des croyances en des relations de causalité fausses, il est difficile d'affirmer qu'elles sont moins répandues chez nous que dans les sociétés australiennes chères à l'ethnologie classique. Ce point a été abondamment démontré par la sociologie, la psychologie sociale et la psychologie cognitive.

Les expériences de la psychologie cognitive proposent souvent à leurs sujets des questions de mathématique. Car ici la réponse vraie peut être déterminée sans la moindre ambiguïté. Il en va ainsi en particulier s'agissant des questions relevant du domaine de compétence du calcul des probabilités et des techniques de l'inférence statistique, encore qu'on ne puisse pas toujours facilement décider dans ce cas si une réponse est bonne ou mauvaise. On rencontrera même dans les textes qui suivent plusieurs cas ironiques où l'on peut à bon droit soutenir que, contrairement aux apparences, les sujets ont raison contre l'expérimentateur (chapitres 1et 4) : celui-ci prétend mettre en évidence les faiblesses de l' « intuition statistique » de ses cobayes; or il semble bien que les défaillances soient plutôt de son côté.

Mais la question de l'explication des croyances est plus compliquée encore s'agissant de croyances à propos desquelles la comparaison avec la vérité est soit difficile soit carrément impossible par principe, à première vue du moins. Elle est difficile par exemple s'agissant des propositions portant sur l'avenir. Mais certaines propositions portant sur le présent ou sur le passé sont tout aussi difficiles à mesurer à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'aune d'une vérité extérieure. « Le principal événement de l'année 1993 aura été que X » est une proposition sur laquelle il est impossible de se prononcer en 1994. Est-ce par exemple l'apparition de Jirinovski sur la scène russe ? Ou sont-ce plutôt les accords du Gatt ? Ce type de vérité est d'ailleurs - c'est l'un des principaux arguments de l'Historismus - susceptible de varier indéfiniment à mesure que le temps s'écoule.

Surtout, il est difficile de confronter à une vérité extérieure les jugements de valeur, les croyances concernant ce qui doit être, les croyances de type « X est bon », « X est légitime », « X est juste », etc., bref toutes les croyances qui s'expriment par des énoncés que je qualifierai d'« axiologiques ». À première vue du moins, on ne voit pas à quelle réalité pourraient être comparées les croyances normatives. Comment alors les expliquer? Comment expliquer les jugements de valeur, à partir du moment où l'on exclut ceux qui se ramènent à des jugements de fait (par exemple : « ce couteau est bon » = « ce couteau coupe »). Puisque les valeurs ne sont pas autre chose que l'ensemble des jugements de valeur auxquels adhèrent les individus, on peut aussi énoncer la question de façon abrupte : d'où viennent les valeurs ?

On peut en résumé distinguer trois types de croyances, celles (type I) qui relèvent du vrai et du faux et qui sont vraies, celles (type II) qui relèvent du vrai et du faux et qui sont fausses ou incertaines, celles enfin (type III) qui, en première analyse du moins, ne relèvent pas du vrai et du faux. Parmi ces dernières, les croyances normatives ont particulièrement retenu mon attention dans les textes qui suivent.

Le sens commun, mais aussi toutes sortes de traditions de pensée ont tendance à considérer que les croyances relevant des types II et III doivent s'expliquer de façon irrationnelle. Je

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

crois que 2 et 2 font 5 parce que j'ai été inattentif. Ils croient que tel rituel fait tomber la pluie, parce que c'est ce qu'on croit autour d'eux, qu'ils ont intériorisé cette croyance, etc. Ils croient que l'égalité est plus importante que la liberté (ou l'inverse), parce que c'est ce qu'on croit dans leur milieu.

En fait, cette asymétrie introduit plus de problèmes qu'elle n'en résout. Je me contente ici d'en épingler quelques-uns. Ils seront abordés systématiquement dans les différents chapitres de ce livre.

CROYANCES POSITIVES ET « BONNES RAISONS »

Considérons d'abord les croyances positives (première partie). Personne ne traiterait comme irrationnelle une croyance scientifique à laquelle les hommes de science croyaient hier et à laquelle ils ne croient plus aujourd'hui. Elle était fausse; nous en avons la certitude absolue aujourd'hui, mais les scientifiques avaient des raisons d'y croire. Ainsi, ce n'est pas sans raisons qu'on a longtemps cru à l'hypothèse de l'éther. Cet exemple familier suffit à démontrer qu'il existe bel et bien des croyances fausses auxquelles on a des raisons de croire. Non seulement ces croyances existent, mais il est facile d'en trouver d'innombrables exemples dans l'histoire des sciences. Bref, il existe des croyances fondées sur des raisons que la plupart des sujets concernés ont des chances de trouver bonnes : qualifions-les de « bonnes raisons ». Si l'on n'accepte pas cette notion de « bonnes raisons », on ne peut échapper à une conclusion difficilement recevable, à savoir que les théories condamnées par l'histoire des sciences et qui en constituent la plus grosse part ont toutes été inspirées par des causes irrationnelles ou par de mauvaises raisons.

Mais, dira-t-on, on ne peut généraliser ce modèle à l'ensemble de ces croyances collectives bizarres qu'on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

observe dans toute société. N'est-il pas évident qu'on ne peut le plus souvent leur attribuer de raisons ? Ne faut-il pas partir alors du postulat opposé : s'il est impossible de discerner des raisons derrière telle croyance, n'est-ce pas qu'elle est fondée, non sur des raisons, mais sur des causes, qu'il s'agisse de causes psychiques (de causes affectives par exemple) ou de causes sociales ? La « société » n'a-t-elle pas la capacité de nous mettre dans la tête toutes sortes d'idées que nous acceptons sans rechigner, simplement parce qu'elles passent généralement pour des vérités, sans que nous ayons jamais la curiosité d'en examiner le fondement ?

Cette manière de voir est d'autant plus séduisante qu'elle est souvent recevable. J'évoquais plus haut le cas de l'élève distrait. Qui peut nier que la distraction existe ? Dans ce cas, l'explication qui consiste à faire appel à une cause non rationnelle (c'est-à-dire qui ne prend pas la forme de raisons) est parfaitement acceptable. De même, comme nous ne pouvons tester toute thèse par nous-mêmes, il faut bien que sur maints sujets nous adhérions à l'opinion d'« experts ». La crédulité, l'influence sociale sont des facteurs qu'on peut très légitimement invoquer pour expliquer certaines croyances en des idées fausses.

Mais d'autres cas paraissent bien plus difficiles à expliquer de cette façon, et il arrive souvent que nous ne puissions les imputer facilement ni à des raisons ni à des causes. C'est le cas de ces médecins qu'on interroge sur une question de médecine et qui paraissent dans leur réponse, à première vue du moins, tirer un trait sur les lois de la pensée (chapitre 1) ; c'est également le cas du sujet qui fait preuve d'une facilité à adhérer à des croyances en des relations de causalité fausses qui ne le cède en rien à celle des Azandé (chapitre 2). Une seule chose est sûre, c'est qu'il paraît à première vue impossible d'accepter l'idée que les sujets

sociaux puissent dans de tels cas obéir à des raisons. De façon générale, quand une croyance contredit le réel, on a tendance à l'imputer à des causes irrationnelles.

La difficulté est que les causes qu'on évoque alors paraissent souvent bien conjecturales. Bergson[3]a tout de suite perçu qu'il était impossible d'accepter l'explication classique des croyances magiques qu'avait proposée Lévy-Bruhl, son ami et son confrère de l'Académie des sciences morales, et qui consiste à supposer que les lois de la pensée sont dépendantes du contexte social au même titre par exemple que les rituels de la politesse. S'il est intéressant de rappeler cette discussion, c'est que, loin d'appartenir à un passé révolu, les explications de ce type reviennent au contraire constamment sous des formes variées, et sont tout aussi fréquentes aujourd'hui qu'hier (chapitres 1et 4). L'importance historique de Lévy-Bruhl provient de ce qu'il a fixé un type d'explication des croyances collectives qui apparaît comme indéfiniment modulé par les sciences sociales, et qui permet d'expliquer bien des croyances dont on ne voit pas à première vue comment on pourrait les expliquer autrement.

Pourtant, bien des considérations invitent à généraliser la méthodologie qui apparaît à l'historien des sciences comme allant de soi, c'est-à-dire à partir du principe que les croyances fausses doivent, tout comme les croyances vraies, du moins jusqu'à preuve du contraire, s'expliquer par des raisons. Aujourd'hui encore, on a de bonnes raisons et de croire et de ne pas croire au langage des abeilles (chapitre 11). N'accepte-t-on pas facilement dans ce cas que les représentants des deux positions aient des raisons de croire à ce qu'ils croient ? Bien sûr, l'une des deux thèses est fausse. Ou bien les abeilles ont un « langage » ou elles n'en ont pas. Mais nous n'hésitons pas, dans un cas comme celui-là, à expliquer les croyances des uns et des autres par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des raisons. Et il est évident que, tant que la vérité n'aura pas été établie, les raisons des uns et des autres doivent être tenues pour bonnes, bien que celles de l'un des camps soient fausses par la force des choses. En quoi les croyances aux vertus du jogging, voire les croyances à l'efficacité des rituels magiques sont-elles radicalement différente des croyances au « langage » des abeilles ?

Car, en suivant la pente traditionnelle qui veut que les croyances de type II s'expliquent de manière irrationnelle, on multiplie les embûches sous ses propres pas. On introduit d'abord une coupure dont on ne sait pas très bien par où elle passe : où se situe exactement, en effet, la frontière entre le scientifique et le non scientifique ? Ensuite, pourquoi faire une exception pour les idées fausses qui s'inscrivent dans le registre scientifique ? La vie courante ne comporte-t-elle pas, elle aussi, à côté des croyances fondées, des croyances fausses, mais auxquelles on a des raisons d'adhérer ?

Bref, il paraît avisé de faire l'hypothèse que les gens ont le plus souvent de bonnes raisons d'endosser des croyances fausses, exactement comme les hommes de science d'hier et d'aujourd'hui ont eu et ont de bonnes raisons de le faire. L'hypothèse se recommande particulièrement s'agissant des croyances collectives. L'idée qu'à un certain moment un nombre appréciable de scientifiques croient ou ne croient pas au langage des abeilles ou à l'éther simplement parce qu'ils s'influenceraient les uns les autres ou parce qu'ils seraient sensibles à des « effets de mode » paraît une conjecture peu vraisemblable. Les conjectures qui consisteraient à imputer leurs croyances à la volonté de puissance, à l'aliénation, à la fausse conscience ou à la mentalité primitive paraissent encore moins soutenables. Il est plus plausible d'admettre qu'ils endossent ces croyances parce qu'ils ont des raisons de le faire.

Pourquoi n'en irait-il pas de même de toutes sortes de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

croyances collectives apparaissant en dehors du domaine scientifique ?

À vrai dire, la séduction exercée par les explications irrationnelles des croyances fausses est telle qu'il me faut corriger ce que j'avançais un peu à la légère il y a un instant. En effet, on applique facilement ces explications irrationnelles même aux croyances fausses qui apparaissent dans le domaine scientifique. Ainsi, un ouvrage récent[4]- fort instructif par certains aspects - mettait un certain nombre des croyances collectives « magiques », c'est-à-dire de croyances en des relations de causalité fausses, qui se sont développées dans les milieux médicaux, sur le compte d'un certain nombre de forces irrationnelles : libido dominandi des médecins, mentalité « prélogique » guidant l'inférence causale (chapitre 2).

UNE THÉORIE COGNITTVISTE DES CROYANCES POSITIVES

Sans doute le postulat « rationaliste » que je propose ici n'est-il pas d'application toujours facile. Car les raisons des croyances ne sont pas aisément observables. Elles doivent d'ailleurs être généralement reconstruites plutôt qu'observées, car elles sont vécues par le sujet sur le mode métaconscient plutôt que conscient (chapitre 14). Mais, si cette opération est souvent délicate, elle n'est pas impossible. Au fond, elle soulève des difficultés de même nature que celles qu'on rencontre dans la vie courante, lorsqu'il s'agit de reconstruire les raisons du comportement d'autrui. Or la phénoménologie la plus incontestable nous apprend que nous pouvons souvent retrouver ces raisons pourtant invisibles. Il y a ici continuité entre le « sens commun » et la science.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les chapitres qui suivent s'appuient pour une part sur les expériences de la psychologie cognitive : elles comportent en effet des enseignements précieux du point de vue théorique qui est le mien ici. Elles sont particulièrement intéressantes pour les sciences sociales parce qu'elles font apparaître des croyances collectives fausses in vitro dans des conditions telles que certaines hypothèses explicatives se trouvent par avance exclues. Les sujets ne se sentent en général pas personnellement concernés par les questions qui leur sont proposées. On ne peut donc expliquer leurs réponses en évoquant des causes affectives. Aucune influence interpersonnelle ne peut d'autre part être postulée. On ne peut non plus expliquer ces croyances fausses en évoquant l'emprise de la société sur la pensée individuelle. Comment alors expliquer le caractère collectif de ces croyances fausses que fait apparaître la psychologie cognitive ; je veux dire : comment rendre compte du fait qu'une forte majorité des sujets donne la même réponse ? Comment surtout expliquer que, très souvent, ces croyances apparaissent comme fausses ?

Ce problème méthodologique, qu'on rencontre à l'état purifié dans les expériences de psychologie cognitive, on le retrouve, de façon plus embrumée, lorsqu'il s'agit d'expliquer des croyances collectives fausses qui nous apparaissent in vivo. Ce n'est pas par hasard que les croyances magiques observées par les ethnologues dans les sociétés exotiques et par les sociologues dans les nôtres ont fait couler tant d'encre : comme les croyances qui ont la faveur des psychologues cognitifs, elles présentent le caractère d'être à la fois collectives et fausses.

Derechef, on peut, pour expliquer ces croyances, soit mobiliser des hypothèses irrationnelles, soit partir du postulat général que - sauf preuve du contraire - les individus ont des raisons de croire ce qu'ils croient. Les textes de la première

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

partie montrent que les résultats de la psychologie cognitive, mais aussi de la sociologie des idées et de la connaissance, peuvent être réanalysés de manière beaucoup plus satisfaisante lorsqu'on part de ce principe (chapitre 2).

Ainsi, l'hypothèse « naturelle » de l'historien des sciences paraît avoir vocation à généralisation.

Bref, le contraste qu'on établit trop souvent entre les croyances de types I et les croyances de type II mérite d'être abandonné. Il vaut mieux partir du postulat que les croyances collectives, même fausses, s'expliquent par des raisons que forger des explications irrationnelles le plus souvent fragiles. Je crois, tout comme mon voisin, à telle idée fausse parce que, eu égard à notre information, à nos compétences, etc., elle découle du système de raisons le meilleur possible que nous puissions imaginer.

Pourquoi a-t-on tant de peine à accepter cette idée? Pourquoi, aujourd'hui encore, recourt-on si facilement à des explications irrationnelles des croyances ? C'est là un sujet passionnant pour la sociologie de la connaissance. Peut-être la réponse à cette question réside-t-elle surtout dans l'influence persistante de certaines grandes traditions de pensée, comme le positivisme, à une époque où lesdites traditions sont pourtant officiellement discréditées et où la cacophonie relativiste est assourdissante (chapitres 2et 4). Si cette conjecture est fondée, elle attire l'attention sur un point important, à savoir que l'on peut fort bien sans contradiction penser dans des cadres dont on est par ailleurs convaincu qu'ils sont discrédités. C'est là une application importante de la théorie du multiple self (chapitre 8).

Il faut bien reconnaître aussi que la théorie « rationnelle » des croyances que je propose ici comporte des conséquences choquantes : elle met sur le même plan le « primitif » qui croit que tel rituel magique favorise la reproduction des troupeaux, le médecin moderne qui croit à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'efficacité de tel régime du point de vue de la prévention des cancers ou des maladies cardiaques, ou l'undergraduate student cher aux psychologues cognitifs qui se convainc d'inférences causales propres à susciter l'indignation de l'apprenti statisticien lui-même.

Bien entendu, il n'est pas un seul instant question pour moi de nier l'importance des explications irrationnelles des croyances positives. Mais, comme les textes inclus dans ce volume le démontrent, il est souvent bien plus efficace, du point de vue des critères habituellement utilisés pour juger de la validité d'une explication, de partir d'une théorie cognitiviste des croyances positives, c'est-à-dire. d'une théorie fondée sur le postulat que j'évoquais il y a un instant, selon lequel même les croyances qui nous paraissent le plus dépourvues de fondement doivent s'expliquer selon les principes que nous utilisons pour expliquer les croyances fausses de l'homme de science. C'est seulement dans les cas où ces hypothèses cognitivistes apparaissent comme hors de propos qu'on aura recours à d'autres types d'explications.

Je précise que les chapitres de la première partie approfondissent et précisent certains des points développés dans deux ouvrages précédents [5].

CROYANCES NORMATIVES : JUGEMENTS DE FAIT ET DE VALEUR

J'en viens maintenant à la coupure qu'on établit souvent entre croyances de type I (croyances vraies) et croyances de type III (croyances ne relevant pas du vrai et du faux et notamment croyances normatives). C'est une autre idée reçue, plus répandue encore et paraissant encore plus évidente, que de penser qu'il est impossible de les expliquer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la même façon. On ne saurait tirer le devoir-être de l'être. Les valeurs sont des créations, non des éléments du réel. On les choisit dans un mouvement « irrationnel ». Max Weber a insisté sur le fait que la rationalisation du monde a entraîné un « polythéisme des valeurs » et cru pouvoir en conclure que seule une théorie « décisionniste » des valeurs était adaptée à la modernité : vous croyez à telle valeur, je crois à telle autre ; il est impossible de trancher. Avant lui, Tocqueville avait relevé que l'affaissement des «croyances dogmatiques » paraissait priver les valeurs de fondement. Mais il récusait lui-même la validité de cette conclusion. Donnant une forme radicale au diagnostic webérien et allant au bout de la logique sinon de la perspicacité, certains existentialistes qualifièrent le choix des fins et des valeurs d'« « absurde » par nature.

Des vues plus classiques, et tout aussi répandues, rappellent que les jugements de valeur ne relèvent pas du vrai et du faux : on peut démontrer, assurent-elles, que « X est vrai » ou que « X est faux », mais non que « Y est bon » ou que « Z est juste ».

Mais, objectera-t-on, ne peut-on démontrer que « ce couteau est bon » ? C'est qu'ici le jugement de valeur porte sur un moyen. Le couteau a pour fonction de couper. « Ce couteau est bon » veut donc dire: «ce couteau coupe et par conséquent correspond à sa fonction ». Le jugement de valeur se résout ici en deux jugements de fait. Seul le choix des moyens peut être soumis à la raison, non celui des fins, avançait déjà Hume. À l'exception des jugements de valeur qui sont de faux jugements de fait («ce couteau est bon », «telle est la bonne manière de construire ce pont ou cette table » = «sinon, il y a risque d'écroulement»), les jugements de valeur ne s'appuieraient pas sur des raisons. Ils émaneraient de causes affectives ou de causes sociales.

L'argumentation un peu lâche que je viens d'esquisser doit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être considérée comme un pot-pourri des arguments qui ont été évoqués par les philosophes, les psychologues ou les sociologues à l'appui d'une théorie irrationaliste des valeurs. Ils conduisent à la conclusion qu'une croyance de type « X est bon », ne pouvant s'expliquer par des raisons objectives, ne peut s'expliquer par des raisons.

Parmi les sociologues classiques, Pareto a défendu avec une clarté particulière, du moins quand on le lit au premier degré, la théorie que les jugements de valeur, ne pouvant être fondés sur des raisons objectives, sont d'origine affective. Quand on déploie l'argumentation par laquelle Kant défend l'impératif catégorique, on s'aperçoit, nous dit Pareto, qu'elle se ramène à la maxime « Fais ce qui plaît à Kant ». Sous le sarcasme, se dissimule toute une théorie : la plus sérieuse des argumentations morales elle-même se réduirait à l'affirmation irrationnelle d'une préférence. Le cas de Kant témoignerait de ce qu'il est impossible de trouver une argumentation démonstrative dans le domaine de l'axiologique; de ce que les jugements de valeur sont indémontrables ; de ce qu'ils ne dérivent pas de systèmes de raisons, et de ce que les systèmes de raisons à l'aide desquels on prétend les confirmer doivent être vus comme un « vernis logique », une «argumentation de couverture » ou une « rationalisation ».

Pareto retrouve ici, dans son langage propre, l'idée de Hume selon laquelle l'appréciation des moyens relève de la raison, mais non celle des fins. De manière générale, les jugements de valeur qui ne se ramènent pas à des jugements de fait ne pourraient, dans cette tradition de pensée, être fondés. Il découle de cette distinction un corollaire essentiel, à savoir que la rationalité tout court se confondrait avec la rationalité instrumentale [6].

Je me réfère à ces auteurs classiques parce qu'ils restent d'une importance décisive pour nous. Ils ont forgé les cadres

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans lesquels nous pensons, le plus souvent à notre insu. Leurs arguments sont spontanément et largement acceptés, non seulement par les philosophes, les sociologues ou les psychologues d'aujourd'hui, mais par le sens commun. On retrouverait sans difficulté mille traces de la koinè établie par Hume, Pareto et les autres : vous avez vos valeurs, j'ai les miennes ; je crois à l'égalité, vous croyez à la liberté : c'est ainsi. On n'est pas davantage en droit de discuter des « choix fondamentaux » que des goûts.

L'influence de ces arguments explique que les esprits les plus sérieux aient été jusqu'à douter du sérieux de la notion webérienne de « rationalité axiologique » qui, chez Weber lui-même, ne se marie pas facilement avec l'idée du « polythéisme des valeurs[7]» . Qu'il y ait une rationalité dans l'ordre des moyens, personne n'en doute. On peut donc à bon droit évoquer la notion d'une rationalité instrumentale. Mais comment parler sérieusement d'une rationalité dans l'ordre des valeurs, objecte-t-on couramment ? Qu'est-ce que ce monstre ? Quand elle n'est pas condamnée comme un non-sens, la notion de rationalité axiologique est perçue comme obscure. Certains se contentent d'une interprétation simple: est wertrational une action congruente avec les valeurs auxquelles obéit le sujet. Si la notion de rationalité axiologique se réduisait à cette platitude, elle n'aurait pas été si ardemment discutée. La fascination qu'elle exerce provient surtout de ce qu'elle contredit les idées reçues que je viens d'évoquer, et peut-être aussi, comme je l'indiquais il y a un instant, de ce qu'elle paraît peu compatible avec un autre leitmotiv de Weber, plus facilement accepté, celui du « polythéisme des valeurs ».

En réalité, l'idée selon laquelle les croyances normatives (à l'exception de celles qui portent sur l'appréciation des moyens) ne sauraient s'expliquer que de façon irrationnelle pose d'abord de sérieux problèmes de démarcation.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Certaines fins sont intermédiaires ou provisoires : elles sont des moyens par rapport à d'autres fins, qui à leur tour apparaîtront peut-être comme des moyens vers d'autres fins encore, sans qu'on puisse toujours discerner une fin ultime. Il s'ensuit que la distinction entre moyens et fins, tout essentielle qu'elle soit, est relative. D'autre part, certaines actions ont bien une finalité intrinsèque, mais elles sont aussi des moyens pour d'autres fins. Écrire un article peut constituer un plaisir et en même temps viser à convaincre autrui de la pertinence des thèses qu'on défend. La coupure entre fins et moyens apparaît donc comme bien fragile, comme correspondant surtout à une simplification utile pour penser des « actions isolées ». Plus précisément : la distinction entre moyens et fins est indispensable, mais il faut traiter les objectifs concrets de l'action comme des variables capables de passer de l'état de moyen à celui de fin et réciproquement, plutôt que comme des constantes.

Comment alors soutenir que les moyens relèvent de la rationalité instrumentale, mais que les fins doivent être expliquées de façon irrationnelle ?

Comme dans le cas des croyances de type I et de type II, on ne sait donc pas bien où faire passer la frontière. Parmi les jugements de valeur, lesquels concernent-ils des moyens, lesquels concernent-ils des fins ? La réponse n'est pas toujours obvie. D'autre part, jugements de fait et de valeur s'interpénètrent le plus souvent de façon subtile. Certains jugements de valeur se réduisent purement et simplement à des jugements de fait («ce couteau est bon » = « ce couteau coupe »). Mais la relation entre les deux types de jugements peut être plus difficile à analyser. Dans bien des circonstances, on ne peut même décider facilement si la réduction de tel jugement de valeur à des jugements de fait est possible. Un jugement de valeur aussi simple que « Messiaen est un grand compositeur » peut vouloir dire « on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vend beaucoup de ses disques », « il inspire beaucoup de disciples » (jugements de fait vérifiables), mais aussi « il restera dans l'histoire de la musique » (jugement de fait invérifiable), ou encore « il a inventé des combinaisons sonores ou rythmiques nouvelles » (jugement de fait), «et intéressantes » (jugement de valeur) « parce qu'elles provoquent des émotions » (jugement de fait) « élevées » (jugement de valeur). Le plus souvent, un jugement de valeur est donc un énoncé sténographique recouvrant à la fois des jugements de fait et des jugements de valeur. La liaison entre les uns et les autres peut même être plus organique encore. Une fin qui ne pourrait être atteinte que par des moyens dont on ne peut espérer disposer n'est pas une bonne fin. Ici, à la différence du cas « ce couteau est bon », le jugement de valeur ne se réduit pas à un jugement de fait, mais dépend directement de jugements de fait.

La coupure entre croyances de type I et croyances de type III se heurte encore à d'autres difficultés : les sceptiques les plus coriaces eux-mêmes ont des certitudes axiologiques. D'autre part, la phénoménologie la plus élémentaire nous dit que, lorsque nous croyons que X est bon (au sens moral), nous avons le sentiment que X est effectivement bon. Nous n'avons en aucune façon l'impression de croire que X est bon sur la base d'une inspiration purement personnelle. Contrairement à ce que répète Pareto à longueur de pages, « X est bon » n'est nullement, dans la plupart des cas, une élision de « je crois que X est bon ». Cette interprétation contredit les données immédiates de la conscience : elle est donc abusive (sauf à admettre que la conscience est fausse par essence). Lorsque nous éprouvons par exemple un sentiment d'indignation devant un acte délictueux, nous avons l'impression que l'acte est mauvais, non que nous en jugeons ainsi sur la base d'une appréciation purement personnelle. Le jugement de valeur n'a ici - d'un point de vue

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénoménologique - rien à voir avec le jugement de goût : je préfère la chasse à la pêche, tu préfères la pêche à la chasse, mais j'imagine sans aucune difficulté que l'inverse puisse être vrai ; en revanche, j'imagine mal que tu puisses ne pas éprouver d'indignation devant tel acte.

Comment expliquer que le jugement moral soit vécu sur le mode de l'objectivité ? On peut sans doute récuser cette évidence psychique. C'est ce que fait un Pareto, je l'ai dit : les raisons que nous nous donnons à l'appui de telle croyance morale ne sont que des rationalisations, explique-t-il. C'est aussi pour cette solution qu'opte Durkheim : nous percevons le jugement « X est juste » sur le mode de la certitude, mais ce n'est pas une certitude ; le sentiment de certitude est une projection psychique de la contrainte que la société exerce sur nous. Mais pourquoi faut-il que ce qui est contrainte soit vécu sur le mode de la certitude ? Pourquoi cette distorsion ? Durkheim lui-même ne pose pas la question et se contente d'esquiver la difficulté, mais les néo-durkheimiens l'ont fait pour lui: une contrainte n'est vraiment efficace, expliquent-ils, que si elle n'est pas vécue comme telle. Sinon, elle risque de provoquer de la part de l'individu un mouvement de résistance. Ce serait donc par l'effet d'une ruse de la société que la certitude serait vécue comme une contrainte à laquelle on ne saurait que se plier. J'arrête ici cet exercice de style. Il a surtout l'intérêt de fournir une excellente illustration de l'argument de Bélise, et surtout d'illustrer les apories auxquelles conduisent les pistes proposées par Durkheim.

Personne n'affirmerait que l'on croit en «2 et 2 font 4 » parce qu'on nous a seriné cette vérité et enjoint d'y croire. La phénoménologie nous dit ici que nous avons un sentiment de certitude et non de contrainte. Ce sentiment de certitude s'explique facilement dans ce cas par le fait que 2 et 2 font effectivement 4. Bien sûr, on a corrélativement le sentiment

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de ne pouvoir croire à une autre solution de l'équation 2 + 2 = X, et l'on peut parler alors de « contrainte ». Mais la contrainte n'est ici qu'un autre nom de la certitude.

Pourquoi les certitudes morales seraient-elles d'une autre nature ? Le fait qu'on accepte si mal la notion de « raison d'État » ne s'explique-t-il pas par exemple par le fait qu'elle contredit le principe fondamental selon lequel aucune fin ne saurait justifier des moyens inacceptables ? Pourquoi percevons-nous le terme de « finlandisation » comme négatif? Parce qu'il est contradictoire avec la souveraineté et la dignité d'un pays qu'un autre lui dicte les principes de sa politique extérieure. Pourquoi sommes-nous choqués lorsque les responsables de la politique étrangère d'un pays paraissent prêts à troquer l'honneur national contre un marché juteux ?

Les difficultés soulevées par les explications irrationnelles des jugements de valeur, qu'elles soient de type « parétien » ou « durkheimien », sont donc impressionnantes. Les mêmes obstacles se dressent bien sûr de façon générale devant toutes les interprétations qui traitent les valeurs comme des illusions. Et la liste de ces difficultés n'est pas close ici. Comment par exemple expliquer - si les jugements de valeur sont des illusions, des effets mécaniques de la socialisation, des contresens ou des rationalisations - qu'ils fassent l'objet de croyances collectives, qu'on puisse sans difficulté imaginer des situations où tout le monde, dans un groupe, évaluera d'une même manière un certain état de choses, et observer d'autres situations où la distribution statistique des évaluations est fortement structurée ? Comment expliquer d'autre part que l'individu perçoive ses appréciations sur le mode de la certitude ?

Une réponse à ces objections, qui a été très fréquemment proposée dans le passé et qui tend à refaire surface aujourd'hui, consiste à faire des jugements moraux le produit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

non de la « culture », mais d'un sens moral inhérent à la nature humaine. Les sciences sociales n'ont en tant que telles que peu de compétence pour en décider. Mais, même si cela est le cas, on ne voit pas comment on pourrait se contenter d'en appeler à ce sens moral pour rendre compte de la grande sûreté et de la fine modulation des jugements moraux et généralement des jugements normatifs. Il ne pourrait constituer qu'une forme ou un contenant dont il resterait à expliquer le contenu (chapitre 11).

Ces difficultés se dissipent si l'on admet que les jugements de valeur sont, sauf preuve du contraire, fondés sur des raisons solides. Dans ce cas, on comprend facilement qu'une même situation donne lieu à la même évaluation collective ; on comprend aussi que le jugement moral soit vécu par le sujet social sur le mode de la certitude et non de la contrainte; et l'on peut rendre compte du fait que les évaluations possibles soient distribuées de telle ou telle manière (chapitres 5, 8, 9et 10), etc. Bref, toutes les difficultés que j'ai déclinées il y a un instant sont alors facilement écartées.

Il résulte de cette thèse que croyances collectives normatives et croyances collectives positives se forment de la même façon. Certitudes axiologiques et certitudes positives sont en d'autres termes de même nature: les deux apparaissent à partir du moment où le sujet social peut avoir l'impression qu'elles sont fondées sur des raisons solides.

Je sais bien que cette idée de gommer toute différence essentielle entre certitudes axiologiques et certitudes positives peut facilement passer pour paradoxale. Elle contredit en effet les idées reçues que j'évoquais plus haut. Pourtant, on peut en illustrer la pertinence par mille observations familières.

Le rideau tombe sur une représentation du Tartuffe de Molière. Les spectateurs ont a peu près tous les mêmes

sentiments moraux à propos du personnage principal. On peut donc parler de «sentiments collectifs ». Ces « sentiments » sont eux-mêmes fondés sur des croyances normatives, se traduisant en jugements de valeur collectifs. D'autre part, tous les spectateurs ont l'impression que leurs sentiments sont justes. Tous ou presque ressentent une certaine admiration pour le personnage principal, pour son aplomb, pour son adresse dissimulatrice et manipulatrice, pour sa capacité à atteindre les objectifs qu'il s'est fixés. En même temps, tous éprouvent un sentiment de répulsion morale à son endroit. Cette réaction collective ne s'explique évidemment pas, sur le mode utilitariste, par l'intérêt que le spectateur aurait à repousser Tartuffe. Elle ne résulte pas de mécanismes d'influence : pas de contagion sociale ici. Elle ne provient pas non plus de processus d'inculcation. Il est évidemment insuffisant de déclarer que la réaction découlerait de l'application par le spectateur de normes qu'il aurait intériorisées. La modulation fine des réactions normatives («admirable par certains côtés, mais répugnant »), le fait qu'elles soient vécues sur le mode « objectif (non pas « je trouve qu'il est répugnant », mais «il est répugnant ») s'explique en revanche facilement si l'on y voit l'effet de raisons: la confiance est une ressource fondamentale de la vie sociale ; elle s'établit par des signes (Tartuffe tente de démontrer la pureté de ses intentions par des signes de dévotion) ; l'imposteur trahit la confiance de ceux qu'il aveugle en leur adressant des signes trompeurs ; par là, il nuit à des victimes innocentes ; surtout, il détourne à son profit un mécanisme fondamental de la vie sociale.

À quoi l'on peut ajouter que l'intérêt collectif qui s'exprime pour Tartuffe se comprend lui-même aisément à partir des raisons qui le fondent. L'imposture mine et menace constamment la vie sociale. Ainsi l'homme politique, pour qui la fin à atteindre est d'être élu, se doit-il d'être populaire ; or

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un moyen de le devenir est de défendre les «grandes causes » : professionnellement, il peut donc être normalement amené à dissimuler ses ambitions personnelles sous des « passions » altruistes. Mais ici le public est averti. C'est pourquoi il est si difficile à un homme politique de convaincre de la sincérité de son désintéressement. Moins facilement pardonnée, dès lors qu'elle est éventée, est l'imposture caractérisée de l'intellectuel ou de l'homme de science, car elle contredit l'essence même de l'activité intellectuelle ou scientifique.

L'imposture est donc menaçante, car elle est une tentation normale. En même temps, cette menace est particulièrement sérieuse puisqu'elle est dirigée contre l'essence même de la vie sociale. Tartuffe, quant à lui, personnifie une catégorie d'imposture indépassable, l'imposture absolue si l'on veut, celle qui consiste à dissimuler des desseins immoraux sous le couvert du respect des valeurs morales. C'est pourquoi la pièce est tenue pour un chef-d'œuvre: tout spectateur averti y éprouvera normalement un intérêt irrépressible.

Le caractère collectif de la réaction s'explique parce qu'elle est fondée sur des raisons objectives. Le sentiment d'évidence, la certitude morale qu'éprouve chaque spectateur, le fait que chacun tende à avoir la même réaction que son voisin sont la conséquence de l'objectivité des raisons qui fondent ces sentiments.

Ainsi, les mécanismes responsables de la formation des croyances collectives normatives ne sont pas différents dans leur principe des mécanismes qui engendrent les croyances collectives « positives ». Dans les deux cas, la certitude émane de raisons fortes. Dans les deux cas, des mécanismes cognitifs sont à la source de la certitude. C'est pourquoi je propose de qualifier de « cognitiviste » la théorie que je présente ici.

Sans doute ne peut-on nier le phénomène de l' «

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intériorisation », ni dans le cas du positif ni dans celui du normatif. La réaction négative normale du spectateur face à l'imposture - comme de façon générale le jugement moral - provient peut-être, si l'on suit les hypothèses de Piaget[8], d'expériences effectuées par l'enfant au sein du groupe de ses pairs. De même, l'origine des croyances en bien des jugements de fait remonte à des expériences de l'enfance. Mais évoquer le phénomène de l'intériorisation ne suffit pas et, surtout, passe à côté de l'essentiel. Sans doute a-t-on appris dans un lointain passé que 2 et 2 font 4 et a-t-on intériorisé ce jugement. Mais si l'on y croit, c'est que l'on a des raisons d'y croire. De même, il est possible que l'enfant fasse tôt l'expérience de l'imposture (encore qu'il s'agisse d'un phénomène rare dans sa version pure). Mais la réaction du spectateur face à Tartuffe ne peut être analysée comme une mobilisation de conclusions anciennes. La réaction de rejet et de trouble que suscite le personnage s'appuie sur des raisons. Il est tout aussi insuffisant de déclarer qu'on croit que 2 et 2 font 4 parce qu'on a intériorisé cette vérité que de dire qu'on rejette l'imposture parce qu'on a intériorisé ce jugement moral.

Pour en terminer avec l'exemple de Tartuffe, il suggère aussi que non seulement les jugements de valeur normatifs, mais les jugements « esthétiques » peuvent souvent être considérés comme fondés sur des raisons objectives. Je ne développe guère ce thème dans les pages qui suivent et j'y reviendrai peut-être ailleurs, mais il est bon d'en signaler l'importance. Molière a mis ici en scène une menace qui taraude la vie sociale. Il a souligné l'efficacité du personnage. Deux victimes consentantes, Orgon et sa mère, permettent à Tartuffe de terroriser toute une maisonnée de personnages vigoureux. Son efficacité est si redoutable que seul un « coup de théâtre » pouvait la neutraliser. (Je ne sais si cette interprétation serait avalisée par les « spécialistes » ; mais

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

elle me paraît plus juste que celle qui consiste à déclarer que cet immense auteur avait du mal à imaginer des dénouements crédibles.) Bref, le Tartuffe est généralement considéré comme un chef-d'œuvre parce qu'il met à nu l'un des grands cancers de la vie sociale et que quiconque est en mesure de comprendre le sens de la pièce tend à être sensible à cette menace. Il y a donc des raisons de voir dans cette comédie une grande œuvre. Il est important de souligner ce point, car le relativisme contemporain entend balayer les valeurs esthétiques, je veux dire les analyser comme des illusions, comme il le fait des autres types de valeurs (chapitre 13). Guernica ou le Voyage au bout de la nuit seraient des œuvres majeures non parce qu'elles font sentir de façon efficace l'absurdité de la guerre, mais parce que l'opinion des « mondes de l'art » en jugerait ainsi pour le moment et parviendrait à faire passer ladite opinion pour une vérité.

J'ajoute aussitôt que l'exemple que je viens d'utiliser est, si j'ose dire, particulier parce que universel: les sentiments provoqués par l'imposture sont universels; partout, elle est une menace contre la vie sociale. Or, pour rendre compte d'autres réactions morales, il faut tenir compte du contexte. Mais il n'en va pas différemment dans le cas du « positif » et dans celui du « normatif » . Dans le contexte de la science du Moyen Age, il était compréhensible que l'on attribuât le mouvement des flèches à des phénomènes de tourbillon. Les hommes de ce temps avaient des raisons d'y croire. Ces raisons cessèrent d'être crédibles à partir du moment où s'installa le principe d'inertie. Mais la variabilité contextuelle des vérités scientifiques est rarement traitée comme une preuve de leur absence de solidité, tant un tel argument est immédiatement perçu comme faible. Pourquoi n'en irait-il pas de même dans le domaine des vérités axiologiques (chapitre 8) ? Ne voit-on pas que la règle de la majorité est à juste titre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

considérée comme bonne dans certaines situations, mais non dans d'autres ?

Dans le domaine du normatif comme dans celui du positif, la conviction est donc dépendante de la force du système de raisons qui la fonde. On relève dans les deux domaines des cas où un système de raisons en domine un autre, et aussi, des cas d'indécidabilité. Bien entendu, les raisons mobilisées par un groupe peuvent aussi ne pas être celles d'un autre groupe. Mais il ne résulte de tous ces phénomènes familiers aucun relativisme.

En résumé, j'ai cherché à montrer, dans les articles de la deuxième partie, qu'il n'y pas lieu d'introduire une coupure entre les croyances de type I et les croyances de type III ; pas plus qu'il n'y a lieu d'en introduire une entre les croyances de type I et les croyances de type II. Si un sujet croit que X est bon, c'est qu'il a des raisons de le croire, et qu'il a des raisons de croire que l'Autre en jugerait de même, exactement comme, s'il croit que 2 et 2 font 4, c'est qu'il a des raisons de le croire et des raisons de croire que l'Autre y croirait aussi. Il n'existe donc pas de différence fondamentale entre les processus qui font que l'on croit par exemple à une vérité arithmétique et ceux qui font que l'on croit à une vérité morale. Les explications irrationalistes sont sans doute les plus courantes s'agissant des croyances de type II et de type III, mais elles ne sont pas davantage fondées dans un cas que dans l'autre.

Bien entendu, les croyances axiologiques peuvent émaner de causes non cognitives. Mais c'est aussi le cas des croyances positives (chapitre 12).

TOCQUEVILLE ET WEBER DANS L'ESPRIT DE LA THÉORIE COGNITIVISTE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans les différents chapitres de ce livre, j'ai souvent évoqué les sociologues classiques. C'est qu'ils ont fixé les grands modèles explicatifs des croyances. Les réponses qu'ils ont données à bien des problèmes fondamentaux se retrouvent souvent (avec des variations) dans les sciences sociales modernes. Ainsi, bien des analyses modernes des phénomènes de croyance peuvent être de façon précise qualifiées de néo-parétiennes (toutes celles qui veulent que les fins et les valeurs soient d'origine affective) ou de néo-durkheimiennes (toutes celles qui veulent que les fins et les valeurs aient pour origine une contrainte sociale).

L'une des raisons de ma confiance dans la théorie cognitiviste des croyances esquissée ici, c'est qu'elle est toujours employée d'instinct par les sociologues les plus efficaces (ceux qui ont effectivement contribué à nous expliquer, comme tout bon scientifique doit le faire, des phénomènes énigmatiques à l'aide de théories acceptables par les Chinois, comme disait Weber). Il est d'autant plus important de souligner ce point que la sociologie est souvent perçue comme la discipline chargée par vocation de repérer les causes irrationnelles des comportements sociaux. Ce n'est certainement pas ainsi que la voyaient les plus grands.

Pour s'en tenir aux classiques, la théorie cognitiviste que je propose ici est notamment employée de façon implicite mais systématique par Tocqueville et par Max Weber. Lorsqu'on examine la manière dont l'un et l'autre, ainsi que tous ceux qui se recommandent de la tradition de la sociologie de l'action ou que l'on peut classer dans cette tradition de pensée, expliquent les croyances (qu'il s'agisse des croyances de type II ou des croyances de type III), on constate qu'ils partent toujours du principe que l'objectif de l'analyse consiste à retrouver le sens desdites croyances pour le sujet social. Cela implique que, pour eux, la cause des croyances collectives est toujours à rechercher dans le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sens que l'individu (précisément que l'individu idéal-typique) y trouve. Dans les interprétations irrationalistes, cause et sens sont toujours disjoints. Ici, ils se confondent toujours. La notion de sens se ramenant dans la plupart des cas à celle de raisons, l'objectif est de reconstruire (pour parler comme Weber) les raisons qui fondent les croyances de tous types que le sociologue est amené à analyser. Bref, ils partent du principe que, lorsque les sujets sociaux croient X, c'est parce qu'ils ont de bonnes raisons pour cela.

Si l'on m'autorise cette digression, les considérations qu'on présente généralement pour rendre compte de l'importance de Tocqueville sont assurément fondées, mais elles omettent un point essentiel. Théoricien majeur du libéralisme, interprète perspicace des institutions américaines : sans aucun doute. Mais sa grandeur réside aussi et peut-être surtout dans le fait qu'il soit parvenu à expliquer maints phénomènes énigmatiques à l'aide de théories répondant parfaitement aux critères qui définissent la validité d'une théorie scientifique. Lorsqu'il explique des phénomènes complexes et mystérieux - la religiosité des Américains ou le fait que les Français de la fin du XVIII^{e} siècle s'adonnent au culte de la Raison, alors que la notion n'a au même moment guère de sens en Angleterre, etc. -, il part du principe que, derrière ces croyances ou ces attitudes, on repère des raisons. Ces raisons, il les met en évidence à travers des énoncés psychologiques parfaitement acceptables. Il satisfait ainsi aux deux séries de critères qui déterminent la validité d'une théorie scientifique : recevabilité des propositions de la théorie, congruence de ses conséquences avec le réel (chapitres 1, 4et 14).

En tout cas, Tocqueville et Weber partagent le même secret de fabrication : ils ont en commun de toujours expliquer les attitudes, les croyances positives et normatives qu'ils sont amenés à analyser à partir de raisons. On trouve

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

facilement chez Tocqueville des analyses portant sur des croyances de type II. Pour revenir à un exemple que j'évoquais il y a un instant, les « philosophes » français du XVIII^{e} siècle croient à des idées dont Tocqueville ne cache pas qu'il les tient pour des billevesées. Ainsi, Morelly place tous ses espoirs dans ce qu'on appellera bien après lui la « planification bureaucratique » . Tous les « philosophes » sont convaincus que les sociétés doivent être reconstruites selon les principes dictés par cette entité bizarre et incertaine qu'ils baptisent la Raison. Mais jamais Tocqueville n'analyse ces croyances comme irrationnelles. Tout au contraire, il s'ingénie à expliquer qu'elles avaient un sens pour les acteurs dans le contexte de la société française de l'époque ; bref, qu'ils avaient des raisons de les endosser : le culte apparemment absurde de la Raison était fondé sur des raisons qui ne l'étaient pas. Il explique même, avec une sûreté de théoricien incomparable, que l'on peut écarter ici toute hypothèse d'effet de mode ou d'influence. Il suffit de voir que tous, dit-il, se trouvant dans le même contexte, avaient les mêmes raisons de défendre les mêmes idées (chapitres 1et 4). Et c'est parce que leur public était, lui aussi, placé dans le même contexte que les idées des philosophes eurent une influence et une audience immédiates, alors qu'ailleurs, en Angleterre notamment, elles passaient à bon droit pour dangereuses et étranges.

Les phénomènes de mode, d'imitation et d'influence existent sans aucun doute. On peut les évoquer dans d'autres circonstances. Mais, nous dit explicitement Tocqueville, il est inutile, voire faux, de leur accorder une grande place dans l'explication de ces croyances qui devaient modifier le cours de l'histoire. Car, indique-t-il, si l'on avait affaire ici à des phénomènes d'influence interpersonnelle, on ne comprendrait pas que la diffusion de ces croyances et de ces idées ait été aussi rapide et aussi

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

générale. En théoricien averti, il voit bien que, même lorsqu'une hypothèse n'est pas directement testable, comme c'est souvent le cas des hypothèses psychologiques qu'on introduit dans une théorie sociologique, elle peut l'être indirectement, à partir de ses conséquences.

On trouve également chez Tocqueville maintes analyses - surtout dans la deuxième Démocratie en Amérique - de croyances de type III. J'en ai déjà mentionné une : pourquoi les Américains conservent-ils à l'égard de la religion une attitude positive que les Anglais ou les Français ont perdue ? La question est d'autant plus intéressante que cette différence reste observable, aujourd'hui encore. L'athéisme n'a jamais eu la cote aux États-Unis. Au moment de la guerre du Golfe, bien des commentateurs européens découvrirent que le président des États-Unis invoquait Dieu sans choquer ses compatriotes le moins du monde, et ils s'étonnèrent de ce fait. Pourquoi cette attitude? Il suffit de lire Tocqueville pour le comprendre. Il ne s'arrête à aucun moment aux explications verbeuses et faciles que l'on pourrait facilement tirer de la vieille psychologie collective, laquelle est à juste titre discréditée, mais en même temps toujours prête à renaître de ses cendres en raison de sa facilité d'emploi [9]. Il ne prête aux Américains aucun trait collectif spécifique qui expliquerait ces différences. Il ne leur fait pas intérioriser des valeurs. Il explique tout simplement qu'ils ont des raisons, que les Français ou les Anglais n'ont pas, d'avoir une attitude positive à l'égard de la religion. La justesse de la théorie est telle qu'on peut la reprendre aujourd'hui quasi textuellement [10]. C'est armé d'une méthodologie identique à celle de Tocqueville qu'un Weber abordera le même problème et complétera sa théorie[11].

Même si son analyse des raisons est souvent elliptique, cette méthodologie est en effet toujours à l'œuvre chez Weber. Expliquer une croyance collective, à quelque type

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que cette croyance appartienne, c'est toujours pour lui rechercher les raisons que l'individu idéal-typique, c'est-à-dire l'individu caractéristique du contexte, a de l'adopter. Le fondement de cette méthodologie apparaît plus clairement si l'on voit qu'elle découle de la théorie que je propose ici : les causes de l'adhésion aux croyances normatives résident dans les raisons que les individus ont de les adopter.

Ces exemples permettent aussi de vérifier qu'il n'y a pas lieu de chercher à expliquer les croyances contextuelles autrement que les autres.

LA MODE DU RELATIVISME : LE POSTMODERNISME ET SES CRITIQUES

La théorie que je propose ici contredit certains thèmes parfois qualifiés de postmodernistes, très présents dans l'air du temps: les valeurs sont incertaines; l'objectivité est une illusion, même s'agissant des représentations scientifiques du monde ; a fortiori, les valeurs morales et plus généralement les valeurs tout court ne sauraient être tenues pour dotées d'objectivité. En fait, nous disent les « postmodernistes », il faut analyser les croyances collectives comme des traits culturels. Ces traits peuvent présenter une plus ou moins grande cohérence entre eux; dans la version « structuraliste » du postmodernisme, leur signification se réduit à cette cohérence même. Dans sa version néo-marxiste ou néo-nietzschéenne, les valeurs sont analysées comme des illusions couvrant des phénomènes de « domination » .

Mais les explications données par le postmodernisme des phénomènes de valeur ne me concernent pas ici. Tout ce qu'il m'importe de remarquer, c'est l'influence du scepticisme absolu qu'il défend : la doctrine du « tout est bon », du « à chacun sa vérité » est aujourd'hui très populaire, tant dans le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

domaine axiologique que dans le domaine du cognitif. La vérité de Dupont vaut celle de Durand. Les croyances normatives de telle société valent bien celles de telle autre : pluralisme oblige. Tels sont les refrains qu'on entend tous les jours. Le relativisme est si présent dans l'air du temps que l'on parle du « retour » de la morale sur le même ton que de celui des jupes courtes, sans voir que l'expression comporte une erreur de fait (la morale s'est-elle jamais éclipsée?) et une non moins grossière erreur d'interprétation (le fait que l'on reparle de la morale n'indique pas qu'elle soit réapparue). Peut-être parlera-t-on demain de la même façon du « retour » de la vérité, lorsqu'on reprendra conscience du fait que l'application de l'esprit humain à la recherche du vrai a tout de même produit quelques vérités irrécusables.

Qui, malgré cette vogue du relativisme, oserait proclamer que les régimes despotiques sont supérieurs aux démocratiques, que l'apartheid était une bonne chose ou que, si cela apparaissait utile, on pourrait revenir à l'esclavage ? Pourquoi ces jugements moraux seraient-ils à ce point perçus comme des évidences s'ils n'étaient fondés sur des raisons solides ? La thèse qui consisterait à réduire ces jugements à un symptôme de la domination de la « culture » occidentale n'est pas plus sérieuse que celle qui consisterait à affirmer que l'influence des représentations du monde véhiculées par la science occidentale cache un effet de domination. N'existe-t-il pas des raisons objectives de préférer le système démocratique au système stalinien ou au système nazi ? Croit-on vraiment que, si le système nazi avait réussi à s'étendre à la planète, il aurait fini par être perçu comme normal et, somme toute, acceptable, comme une nouvelle « culture » ? Si la réponse est négative, c'est que vérité morale et vérité culturelle ne coïncident pas. Tocqueville le suggérait: le simple fait qu'on comprenne et qu'on accepte une expression telle que la « tyrannie de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'opinion » implique qu'on juge impossible de faire coïncider opinion et vérité. Sinon, l'on parlerait du règne de l'opinion, non de sa tyrannie.

Pourquoi cette croyance collective diffuse en la vérité du relativisme ? La conjecture principale que s'efforcent de développer les articles réunis dans la troisième partie à ce sujet est que ces croyances doivent s'expliquer par l'interférence de facteurs cognitifs et de facteurs sociaux (chapitre 12). Il faut ajouter à cela que, de façon curieuse, de multiples traditions de pensée souvent incompatibles entre elles viennent apporter de l'eau au moulin de l'idée selon laquelle, en dehors des croyances aux idées objectivement vraies, les autres croyances et notamment les croyances normatives doivent s'expliquer de façon irrationnelle (chapitre 8). L'un des points que j'ai cherché à souligner est que le nihilisme moderne peut s'analyser comme un effet pervers du positivisme. Non au sens où les excès du positivisme auraient repoussé le pendule dans la direction opposée, mais au sens où, comme le christianisme, le marxisme et tous les mouvements de pensée qui ont exercé une influence déterminante, le positivisme a déposé un certain nombre d'idées reçues qui survivent à l'état métaconscient dans beaucoup d'esprits, y compris ceux d'anti-positivistes avoués et militants. J'ai montré par exemple que la réfutation par Feyerabend de la notion de progrès scientifique trahissait la mobilisation d'a priori d'origine positiviste. De façon générale, le postmodernisme présente son nihilisme comme un progrès indépassable parce qu'il est convaincu de l'a priori positiviste selon lequel une théorie qui connaît un certain succès est nécessairement plus vraie qu'une théorie à laquelle elle succède, du simple fait qu'elle lui succède. Le penseur « avancé » témoigne ici d'un attachement peu douteux à un évolutionnisme qu'on croyait dépassé.

Il faut toutefois préciser que, si l'irrationalisme et le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

relativisme apparaissent aujourd'hui dominants, on observe aussi des théories qui défendent au contraire l'idée d'une objectivité des croyances positives et normatives. Je n'évoquerai pas ici celles qui défendent l'idée de l'objectivité de la connaissance. En revanche, comme j'ai eu à plusieurs reprises l'occasion de discuter certaines des tentatives faites par les sciences sociales contemporaines pour rendre compte de l'objectivité des valeurs, je les évoquerai brièvement dans ce texte introductif.

Deux traditions de pensée - qui connaissent aujourd'hui un remarquable regain d'activité - défendent l'idée que les valeurs peuvent être analysées comme ayant un fondement objectif : il s'agit de la tradition « contractualiste (je prends ici cette expression en un sens très large) et de la tradition utilitariste. L'influence qu'ont exercée certaines œuvres récentes appartenant à ces deux courants de pensée provient sans doute de ce qu'elles échappent à l'irrationalisme aujourd'hui dominant et tentent de penser les croyances normatives comme ayant un sens objectivement fondé pour l'acteur.

Mais l'utilitarisme ne permet pas (chapitres 6, 7et 9) de rendre compte des sentiments moraux de manière satisfaisante. Il est très puissant pour expliquer les jugements de valeur portant sur l'adéquation des moyens par rapport aux fins. Mais l'on ne peut réduire les jugements de valeur à l'appréciation des moyens. L'exemple du Tartuffe, que j'évoquais il y a un instant, suffit à montrer que l'utilitarisme, si important qu'il soit, est incapable d'expliquer des sentiments moraux courants. Or une théorie sociologique impuissante à analyser les sentiments moraux les plus banals ne peut défendre sa prétention à l'universalité. Peut-on sérieusement croire qu'une théorie physique qui aurait été incapable de rendre compte de la chute des corps se serait imposée ? L'influence actuelle de la tradition utilitariste

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

provient sans doute surtout, je l'ai dit, de ce qu'elle permet d'alimenter une réaction de rejet compréhensible et justifiée à l'encontre des théories irrationalistes. Les limites de son audience s'expliquent d'abord par les limites mêmes de son efficacité.

Le regain d'intérêt pour la tradition contractualiste s'explique de la même façon. Mais la théorie la plus influente ici, celle de J. Rawls, souffre de deux défauts (chapitre 10). Tout d'abord, elle entend réduire les jugements de valeur à une dimension procédurale. En outre, elle témoigne d'un archaïsme épistémologique qui l'affaiblit grandement. Surtout, elle ne parvient guère, en dépit de ses ambitions affichées, à rendre compte des sentiments de justice tels qu'on peut les observer effectivement. La théorie de Rawls est sans doute une belle mécanique intellectuelle. Mais elle ne parvient pas à reconstruire les phénomènes moraux. C'est un peu comme si une ingénieuse théorie du pendule n'arrivait pas à rendre compte de ses oscillations telles qu'on peut les observer.

Quant à la théorie de la « raison communicationnelle » de J. Habermas, elle est intégralement procédurale (chapitre 7). Or, de même qu'on ne peut apprécier la validité des théories proposées par les historiens, les géologues ou les mathématiciens en se contentant de vérifier qu'elles ont été établies conformément aux règles auxquelles doit obéir la discussion scientifique, de même on ne peut juger de la validité des jugements de valeur en se contentant de vérifier qu'ils peuvent en principe être analysés comme le résultat de discussions conduites dans des conditions acceptables. Il n'y pas de communication sans objet, ni de théorie de la communication qui puisse se dispenser de considérer les thèmes de l'échange.

Mais ces deux auteurs ont le mérite non négligeable d'avoir proposé de répudier les théories irrationalistes des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sentiments moraux, ou, pour dire la même chose de façon positive, d'avoir pressenti - de concert avec les utilitaristes sur ce point - que seule une métathéorie posant que les sentiments moraux sont le produit de raisons était de nature à nous faire avancer dans leur compréhension. Mais ni l'un ni l'autre ne vont jusqu'à admettre le caractère objectif des raisons qui fondent l'appréciation normative. Habermas notamment a du mal à rendre clair ce qui distingue sa théorie du conventionnalisme classique.

La théorie cognitiviste que développent les textes qui suivent obéit à la même ambition que les deux traditions que je viens de mentionner : prendre pour argent comptant le sentiment d'objectivité qui accompagne les jugements de valeur et en déterminer le sens ; s'interdire toute conception substantialiste des valeurs. Elle s'efforce d'obtenir un bon « équilibre réflexif », c'est-à-dire une bonne adéquation entre l'explication et l'observation des sentiments axiologiques. Si des sujets tendent à juger majoritairement ou quasi unanimement telle décision juste, il faut que la théorie de la justice qu'on propose puisse rendre compte de ce fait. Restant purement formelle, la théorie de Habermas est muette dès qu'il s'agit d'expliquer pourquoi telle croyance morale est partagée. Celle de Rawls est démentie par les faits.

Plus généralement, cette théorie cognitiviste propose de traiter les théories dont il vient d'être question comme des cas particuliers. Elle propose de considérer une action comme la manifestation de raisons et part du postulat que le sujet prend appui sur le système de raisons qu'il estime le plus fort. Dans certaines situations, l'acteur social peut fort bien se comporter et se comporte effectivement souvent selon les prédictions du « rational choice model » (c'est ainsi qu'est aujourd'hui désignée dans le monde anglo-saxon la tradition utilitariste) lorsqu'il lui est loisible de se comporter de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

manière égoïste et de procéder à un calcul coût-bénéfice. Mais ce n'est certainement pas de cette façon qu'on peut expliquer l'indignation désintéressée. Pourtant, dans les deux cas, il est pertinent de partir du postulat que l'acteur a réagi en fonction de raisons perçues par lui comme transsubjectivement valides (je précise abondamment dans les textes qui suivent le sens de ce barbarisme) .

Je note incidemment que cette remarque suffit à révéler clairement ce qui distingue l' « individualisme » de l'« atomisme » .

De même, une théorie comme celle de Rawls représente un cas particulier de la théorie cognitiviste que je défends. Elle permet en effet de reconstituer les raisons que, dans certaines circonstances, les individus ont d'émettre des jugements de valeur d'un certain type (en l'occurrence, de trouver une institution ou une décision juste).

Enfin, cette théorie permet de dépasser l'alternative dans laquelle ont fini par s'enfermer les sciences sociales, ne se laissant d'autre choix que d'interpréter les comportements et les croyances soit de façon « rationnelle » au sens étroit de ce mot, à la façon des économistes néo-classiques, soit de façon irrationnelle, à la façon par exemple des sociologues néo-durkheimiens.

De nouveau, je précise que certaines des thèses développées ici peuvent facilement passer pour choquantes. Je pense notamment aux thèses suivantes : qu'il n'y a pas de différence essentielle entre convictions normatives et convictions positives ; qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la pensée scientifique et la pensée ordinaire; que, lorsqu'un jugement normatif s'accompagne de certitude, c'est qu'il apparaît au sujet comme fondé sur des raisons solides; que (bien qu'il ne soit en aucune façon pour moi question de nier la part de l'irrationnel dans le comportement) la profondeur psychologique ne coïncide pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toujours avec la psychologie des profondeurs ; ou que la bonne science sociale est, comme Tocqueville l'avait bien vu, celle qui contient d'abord des propositions psychologiques recevables.

Bien entendu, ces thèses ne sont pas choquantes en elles-mêmes, mais seulement par rapport à une certaine koinè.

THÉORIE ET PRATIQUE : LA CRISE DES VALEURS

Les textes qui suivent relèvent d'un genre, celui de la théorie. Il est aussi important dans les sciences humaines que dans les autres. Mais, en raison de leur présent état de balkanisation, il leur est difficile de retrouver les questions fondamentales posées par les grands auteurs. Aussi ce genre est-il mal représenté aujourd'hui[12]. C'est pourquoi il est peut-être utile de rappeler que la théorie est essentielle à la progression du savoir, qu'elle sert à fédérer, à organiser et à stimuler.

Il faut immédiatement ajouter que, pas plus en sociologie que dans les autres disciplines scientifiques, la théorie n'est une construction vide ou générale. Elle doit au contraire expliquer les faits, et notamment les plus irrécusables d'entre eux. Le lecteur n'aura aucune peine à découvrir dans les pages qui suivent une multitude de faits relevant du chapitre des croyances collectives positives et normatives que la théorie présentée ici se propose d'expliquer. Certains de ces « faits » sont tirés d'enquêtes. D'autres sont accessibles à l'observation immédiate.

Mais la théorie est aussi indispensable à la pratique.

On parle beaucoup aujourd'hui de la crise des valeurs. Je crois cette expression très ambiguë. L'observation la plus élémentaire montre que les individus gardent, aujourd'hui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme hier, des exigences normatives. Ils continuent d'être choqués par mille choses, d'apprécier positivement et négativement les décisions publiques. Très souvent, on voit qu'un consensus - une croyance collective - se forme sur une décision gouvernementale par exemple : tous ou presque, partisans ou non, la jugent bonne ou mauvaise. Qui par exemple n'a pas jugé inepte l'idée de loger des Excellences dans les palaces de Deauville en y délogeant les anciens combattants du débarquement de Normandie qui y avaient réservé leur chambre de longue date, et qu'on prétendait honorer à l'occasion du cinquantième anniversaire dudit débarquement ? Sans doute ce consensus ne se réalise-t-il pas sur tous les sujets. Mais l'individu passe son temps à évaluer, à juger, souvent à juger avec conviction. Il y a des certitudes axiologiques comme il y a des certitudes positives. Et il y en a tout autant aujourd'hui qu'hier.

Que veut-on dire alors lorsqu'on parle de la crise des valeurs ?

Je laisse de côté un premier sens possible, le plus simple, de cette expression. Elle désigne d'abord un phénomène banal, observable de tout temps, à savoir que les valeurs se transforment sous l'effet de maints facteurs. Ce qui était bon hier cesse de l'être aujourd'hui. Cela ne signifie évidemment ni qu'il n'y ait plus de valeurs, ni que les valeurs doivent être tenues pour dépourvues d'objectivité, ni même qu'on doive les traiter comme de pures formes. Ces conséquences, qu'on tire souvent d'un fait irrécusable, le changement des valeurs, sont purement fallacieuses (chapitres 8et 9).

Le sentiment d'une « crise des valeurs » exprime surtout le fait que la koinè actuelle ne permet pas de penser les valeurs, sinon sur le mode de l'irrationalité, de l' « arbitraire culturel », de la convention, de la gratuité ou encore du déterminisme social[13]. De manière générale, des tendances importantes des sciences humaines, qu'il s'agisse de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychanalyse ou du marxisme (dont l'échec politique fracassant n'implique en aucune manière la fin de l'influence intellectuelle), ont contribué à l'installation d'une vision de l'individu dont on ne voit pas comment on peut en tirer une explication satisfaisante de phénomènes dont la réalité est pourtant irrécusable, comme celui de la certitude morale[14]. En contradiction avec ces données de l'expérience, on parle du « crépuscule du devoir », de l' « affaissement » ou du « retour » des valeurs, de la morale ou de la vérité; on découvre que l' « empire des signes » a supplanté le réel: ce serait désormais l'habit qui ferait le moine. Ces métaphores douteuses, qui suggèrent d'assimiler les valeurs à des modes, n'ont d'intérêt que dans la mesure où elles témoignent, par leur succès même, de l'influence du nihilisme dans la pensée contemporaine.

Ce nihilisme n'est pas moins visible s'agissant du cognitif et l'on peut facilement en déceler de multiples symptômes. Ainsi, on mesure aujourd'hui « normalement un ouvrage aux frissons qu'il procure («stimulant », « efficace », « dérangeant », etc.) plutôt qu'à son apport à la connaissance, même lorsque son propos affiché est d'instruire sur son objet. Peu importe ce qu'écrit tel philosophe : on lui demande surtout d'être un bon voyageur de commerce de lui-même. Dans les milieux universitaires eux-mêmes, il est devenu exceptionnel de voir un commentateur se demander si sur tel sujet Comte, Hume, Nietzsche ou tel autre philosophe, sociologue ou économiste classique ou moderne a proposé une réponse acceptable ou non. Il se contentera le plus souvent d'analyser précautionneusement la cohérence des développements de son auteur et de chercher à capter ce qu'il a réellement pensé. Bref, on confère indistinctement un statut de doxa à tous les discours sur le réel, car il est entendu qu'on peut avoir sur le monde des opinions plus ou moins « intéressantes », « stimulantes », « dérangeantes », «

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

neuves » ou « libératrices », mais il est incongru de chercher à émettre des propositions justes et vraies [15].

La crise des valeurs est donc surtout peut-être une crise de la théorie des valeurs, que les mouvements d'idées influents aujourd'hui tendent tous à traiter comme des illusions.

Si la « crise des valeurs » a bien le sens que je lui donne, il en résulte que le remède ne consiste pas seulement, comme on le propose parfois avec naïveté, à se contenter de « réinjecter » de la morale à l'école (ce qui n'est pas inutile) et dans la société (ce qui est plus difficile), ni à « revenir » à Aristote, à Kant, à la philosophie des Lumières ou, encore moins, à la trilogie sacrée de Victor Cousin (le Vrai, le Beau, le Bien). Bien qu'on puisse s'inspirer avec profit de certaines idées d'Aristote ou de Kant, ces éventualités sont aussi plausibles que celle d'un retour à la marine à voile. Il s'agit plutôt de repérer et de mettre ou, selon les cas, de remettre en circulation ce que la littérature, la philosophie et les sciences humaines ont à nous apprendre de solide sur l'homme et sur la société. Bref, il s'agit de se donner les moyens d'échapper à la tyrannie de l'opinion, de combattre l'idée qu'il n'est de connaissance objective que des phénomènes naturels, voire qu'il n'est pas de connaissance objective du tout, de retrouver les valeurs de l'argumentation, de la discussion et de la critique, et, par là, de recomposer une culture générale positive pour notre temps.

Complémentairement, le remède est dans la résistance aux théories qui développent une vision fausse de l'individu, de l'acteur social et de la société, et qui véhiculent une conception nihiliste de la connaissance et des valeurs. Celle-ci, parce qu'elle contredit les données immédiates de l'expérience, provoque un sentiment de désarroi individuel et de crise collective : j'ai la certitude que X est juste et que Y est vrai. Je constate que mon voisin est du même avis. Nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avons l'un et l'autre le sentiment que notre croyance correspond à une « réalité ». Mais les docteurs nous enseignent à l'un et à l'autre que ces certitudes sont en réalité l'effet de contraintes sociales et qu'elles ne sont qu'illusions, que rien n'est juste ni vrai, et qu'il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations. J'ai un métier que je ne puis exercer sans croire que « X est bon » et que « Y est mauvais » : illusions, diagnostiquent-ils; permettez que je vous en désenvoûte.

Il faut ajouter à cela que le fait que le juste et le vrai ne soient pas illusoires n'implique pas qu'ils s'imposent de façon irrésistible. On trouvera maintes illustrations de ces mécanismes sociaux qui contribuent à l'installation de fausses valeurs et de fausses idées dans les textes qui suivent (chapitres 3, 5, 6et 12).

HISTORIQUE DE CET OUVRAGE

Tels sont les fils conducteurs qui courent entre les différents textes qui sont proposés au lecteur. Comme je l'ai indiqué en commençant, ils ont été écrits à l'occasion de circonstances diverses, colloques, conférences, numéros spéciaux de revues scientifiques, hommages à des amis.

J'ai jugé préférable de faire saisir les thèses cognitivistes[16]et réalistes que je soutiens ici par une suite de coups de projecteur, plutôt que de chercher à les refondre en un exposé systématique. Cette solution m'a semblé mieux convenir à la difficulté du sujet, à l'enchevêtrement des éléments constitutifs de la théorie que je propose ici et à la complexité de certains arguments (comme celui selon lequel un jugement de valeur ne peut être analysé qu'au prix d'un dépassement de l'opposition universel-singulier). D'autre part, elle m'a paru propre à renforcer l'impression que ces

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

textes ouvrent des pistes plutôt qu'ils ne présentent une théorie close.

Enfin, ces textes ayant été conçus comme autonomes, ils peuvent, si on le souhaite, être lus dans un ordre quelconque, bien qu'ils se complètent les uns les autres et forment une unité, ainsi que cette introduction et le chapitre 14(Esquisse d'une théorie de la rationalité) tentent de le montrer, et bien qu'ils composent une construction dont les étages se superposent. Le lecteur peut ne s'intéresser qu'aux chapitres concernant les valeurs, ou au contraire qu'à ceux qui traitent des croyances collectives positives. Ils ont pour la plupart été remaniés, amendés, complétés et parfois refondus pour la présente publication. J'ai également tenté de les harmoniser, mais je n'ai cherché ni à éviter systématiquement la répétition de certains thèmes ou de certaines références, ni à atténuer les conséquences du fait que certains sont plus denses et plus techniques, et d'autres plus exotériques. Dans certains cas, j'ai même délibérément utilisé la répétition pour insister sur l'importance et sur la complexité de certains développements.

1 La phénoménologie a utilement rappelé qu'il n'y a pas lieu de prendre davantage de liberté avec les faits de conscience qu'avec les faits naturels. Des pans entiers des sciences humaines (psychanalyse, sociologisme, etc.) traitent pourtant les états de conscience du sujet comme des données qu'on peut soit ignorer, soit interpréter ad libitum. GELLNER (E.), The Psychoanalytic Movement: on the Coming of Unreason, London, Granada, 1985; en fr. : La Ruse de la déraison: le mouvement psychanalytique, Paris, P.U.F., 1990, a montré que cette métathéorie avait stérilisé la psychanalyse. Ses remarques s'appliquent à toutes les tendances des sciences humaines qui se donnent le droit de traiter les faits de conscience comme négligeables.

2 EVANS-PRITCHARD (E. E.), Witchcraft, Oracles and

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Magic among the Azande, (1937), Oxford, Clarendon, 1968; en fr.: Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azandé, Paris, Gallimard, 1972.

3 BERGSON (H.), Les Deux Sources de la morale et de la religion, (1932) in: Œuvres (édition du Centenaire), Paris, P.U.F., 1959, 3e éd., 1970.

4 SKRABANEK (P.), MC CORMICK (J.), Follies and Fallacies in Medicine, (1989), Chippenham, Tarragon Press, 2d. ed., 1992.

5 BOUDON (R.), L'Art de se persuader des idées fragiles, douteuses ou fausses, Paris, Fayard, 1990, 2e éd., Paris, Seuil/Points, 1992 et L'Idéologie ou l'origine des idées reçues, Paris, Fayard, 1986, 3e éd., Paris, Seuil/Points, 1992.

6 Ce corollaire structure et en même temps paralyse les sciences sociales : il explique que la plupart des modèles de comportement qu'elles utilisent relèvent soit de la rationalité instrumentale, soit de l'irrationalité.

7 Comme j'aurai l'occasion de le faire sentir à plusieurs reprises dans cet ouvrage, Weber est en fait un auteur écartelé. Lorsqu'il analyse les croyances normatives concrètes, il les conçoit toujours comme fondées sur des raisons défendables. Lorsqu'il théorise sur les croyances normatives, il suggère parfois qu'en l'absence de fondement dogmatique, elles sont le fait de choix irrationnels. Le multiple self de Weber comporte une dimension kantienne et une dimension nietzschéenne.

8 PIAGET (J.), Le Jugement moral chez l'enfant, Paris, Alcan, 1932 ; Paris, P.U.F., 6e éd., 1985.

9 Voir comme un exemple entre beaucoup d'autres l'influence qu'a eu naguère la théorie de la « personnalité de base » avant de sombrer dans un oubli total.

10 KOSMIN (B. A.), LACHMAN (S.), One Nation under

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

God: Religion in Contemporary American Society, New York, Crown Publishing Group. 1993 et CARTER (S.), The Culture of Disbelief, How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion, New York, Basic Books, 1993.

11 WEBER (M.), « Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus », in : Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, Mohr, 1920, en fr. : « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », in : L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964.

12 Pour des raisons que je me suis efforcé de préciser in BOUDON (R.), «European Sociology: the Identity Lost?» in: NEDELMANN (B.), SZTOMPKA (P.), (eds.), Sociology in Europe. In Search of Identity, New York/Berlin, De Gruyter, 1993, 27-44.

13 Comme l'a bien vu B_{ELL} (D.), The Cultural Contradictions of Capitalism, London, Heinemann, 1976 ; en fr. : Les Contradictions culturelles du capitalisme, Paris, P.U.F., 1979.

14 L'unité de temps de la sociologie des cadres mentaux tend à être la génération. Les notables intellectuels d'aujourd'hui sont souvent les « contestataires » d'hier. Or on peut changer d'idées ou de système de pensée beaucoup plus facilement que de style ou de mode de pensée. C'est l'une des raisons pour lesquelles on assiste aujourd'hui, aux États-Unis par exemple, à une installation dans les milieux universitaires de l'irrationalisme caractéristique de la fin des années 60. Cf. KIMBALL (R.), Tenured Radicals, New York, Harper & Row, 1990; D'SOUZA (D.), Illiberal Education : the Politics of Race and Sex on Campus, New York, The Free Press, 1991.

15 Le fait que tout discours sur le réel soit vu comme une opinion a pour conséquence inévitable une politisation de la vie intellectuelle, latente ici, patente là (cf. la political

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

correctness américaine) : il ne s'agit plus de penser, mais de penser bien.

16 Je souligne dès maintenant que ces thèses cognitivistes n'impliquent dans mon esprit aucune sous-estimation du rôle des facteurs affectifs. Ainsi, l'admiration pour un personnage perçu comme un modèle peut jouer un rôle décisif dans la genèse des cadres cognitifs dans lequel se meut un individu.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DES CROYANCES POSITIVES

1.

L'explication cognitiviste des croyances collectives [1]

Comment expliquer les croyances et notamment les croyances collectives ? Il s'agit là d'un sujet important en lui-même, mais aussi d'un thème crucial d'un point de vue méthodologique. Comme il n'est guère d'action qui ne s'appuie sur des croyances, la solidité d'une théorie sociologique se mesure souvent à la qualité de son explication des croyances.

Un inventaire rapide permet d'établir une courte liste des schémas couramment utilisés par les sciences humaines classiques et modernes à ce propos. Sans chercher à être systématique, on en identifie facilement plusieurs : le schéma des moralistes d'abord. Il est résumé par quelques formules célèbres : « L'esprit est le plus souvent la dupe du cœur » (La Rochefoucauld), « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas » (Pascal) ; chez les sociologues classiques, c'est Pareto qui s'est le plus littéralement inspiré de ce schéma. Mais on le trouve très souvent repris par les sciences sociales modernes, par Aronson[2]par exemple, qui propose de considérer le sujet social comme « raisonneur » plutôt que comme raisonnable, voulant dire qu'il a tendance à couvrir de raisons illusoires des croyances et des comportements d'origine affective. Le schéma utilitariste suppose, lui, que je crois bon ou juste ce qui est de mon intérêt : la démocratie passe pour bonne parce qu'elle est de l'intérêt de la classe dominante (Marx). On retrouve fréquemment ce schéma, notamment dans la sociologie néo-marxiste contemporaine. Le schéma de l'imitation, de l'« automatisme », de la suggestibilité et de la contagion se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rencontre chez des auteurs anciens, comme Le Bon ou Tarde, mais tout autant chez des modernes. Le schéma de la socialisation ou de l'inculcation joue un rôle essentiel chez Durkheim, mais aussi chez des néo-durkheimiens comme Mary Douglas ou R. Needham [3]. Le schéma psychanalytique fait de l'angoisse le primum mobile des représentations du monde. On le trouve chez Freud, mais aussi chez les théoriciens modernes du strain[4]. Le schéma des déficiences cognitives, de la mentalité pré-logique, ou de la pensée magique, est, lui aussi, représenté de façon ininterrompue, de Lévy-Bruhl à l'anthropologue Shweder ou aux psychologues cognitifs contemporains [5].

On peut qualifier toutes ces explications d'« irrationnelles », car, par-delà leurs différences, elles partagent un postulat, à savoir que les croyances du sujet social s'expliquent non par les raisons qu'il se donne ou pourrait se donner, mais par des causes d'une autre nature. On peut aussi les qualifier d'« illusionnistes », car elles traitent les raisons que le sujet se donne comme des illusions.

Il n'est en aucune façon question pour moi de nier l'importance de ces schémas explicatifs. En particulier, on ne saurait sous-estimer l'intervention des facteurs affectifs dans les phénomènes de croyance. L'homme de science qui pense tenir une bonne conjecture aura normalement à cœur de la vérifier. Cela peut le conduire à être attentif aux faits qui vont dans le sens de ladite conjecture, à négliger ceux qui la contredisent, et par suite à endosser une croyance fausse. Mais une chose est de reconnaître l'existence de ces processus familiers, qui jouent effectivement un rôle très important dans l'installation de bien des croyances collectives, une autre est d'avancer qu'elles sont d'origine affective.

Prenant le contre-pied de cette tradition, je suggérerai ici

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il est souvent beaucoup plus pertinent d'analyser les croyances comme l'effet de raisons. Pour fixer les idées, je qualifierai ce modèle de « cognitiviste ». J'essaierai de l'illustrer en faisant appel à des exemples empruntés à des domaines variés, notamment à la psychologie cognitive et à la sociologie de la connaissance. Cela me permettra de souligner un point important, à savoir que les processus de formation des croyances sont largement indépendants de la nature et du contenu de ces croyances. Croyances scientifiques et croyances « ordinaires », croyances politiques et croyances privées s'installent de la même façon : elles « prennent » si et seulement si elles sont perçues par le sujet concerné comme faisant sens pour lui, c'est-à-dire comme fondées sur des raisons solides. Cela est vrai des croyances positives comme des normatives. Mais je ne ferai ici qu'effleurer le cas des croyances normatives.

Le second point que je souhaiterais souligner, s'agissant des croyances positives, c'est que, même quand elles sont fausses, elles apparaissent comme fondées sur des principes généralement valides. Ainsi, bien de ces croyances fausses dérivent de l'application de postulats apparemment aussi irrécusables que « tout effet a une cause », ou « il faut croire à ce qu'on voit ». Ils constituent des guides sûrs de la pensée. Mais ils peuvent aussi être appliqués de façon malencontreuse et, ainsi, donner naissance à des croyances non fondées.

LE MODÈLE « COGNITIVISTE » D'EXPLICATION DES CROYANCES

Ce modèle « cognitiviste » s'appuie sur un certain nombre de considérations méthodologiques et sociologiques. Du côté de la méthodologie, il part de la remarque que toutes les théories irrationnelles se heurtent à une sérieuse difficulté, à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

savoir qu'elles sont presque inéluctablement vouées à attribuer les croyances à des causes occultes. Pour me limiter à des exemples classiques, on n'a jamais décrypté les mécanismes correspondant à la « contagion » évoquée par Le Bon, ou aux « sentiments » de Pareto. On ne sait toujours pas quelle réalité correspond à ces mots, ni même s'il leur correspond une réalité.

Pour mettre cette difficulté en relief, supposons qu'on veuille expliquer pourquoi un sujet croit que 2 et 2 font 4. Il serait peu satisfaisant d'expliquer cette croyance en avançant que le sujet en question a « intériorisé » cet énoncé. Dans ce cas, tout le monde reconnaîtrait que cette prétendue explication n'est qu'une périphrase verbeuse. La bonne explication consiste bien sûr à montrer que le sujet a d'excellentes raisons de croire à l'énoncé. Sans doute a-t-on affaire ici à un cas où les raisons fondant la croyance sont objectivement valides. Mais pourquoi ne pas supposer qu'il en va de même lorsque la qualité des raisons est moins irrécusable ? Pourquoi ne pas partir du postulat qu'expliquer une croyance, c'est reconstruire les raisons qui la fondent dans l'esprit du sujet et qui, par suite, en constituent la cause ?

Le fameux adage de Max Weber, deutend verstehen, ne dit pas autre chose. Il indique qu'expliquer une croyance, c'est comprendre le sens de ladite croyance pour l'acteur, ce qui revient dans la plupart des cas à déterminer les raisons qu'il a de l'adopter. Cette recommandation webérienne nous invite donc à adopter un double postulat, à savoir que les croyances individuelles doivent être analysées comme faisant sens pour l'acteur, et que les croyances collectives résultent de ce qu'un individu quelconque a des raisons de les endosser personnellement. Il ne suffit pas davantage, pour expliquer pourquoi un individu croit que « X est vrai » ou que « Y est bon », de déclarer qu'il a « intériorisé » ces énoncés,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il ne suffit de dire que le sujet a intériorisé le résultat «2 et 2 font 4 » pour expliquer pourquoi il y croit.

Cette perspective cognitiviste présente un avantage non négligeable sur les théories irrationnelles : elle permet d'expliquer facilement une donnée phénoménologique essentielle, à savoir que le sujet a normalement un sentiment de conviction et non d'« intériorisation » (à supposer qu'il corresponde bien un sentiment à cette notion) ou de « contrainte ». Pourquoi faudrait-il admettre qu'il y a contrainte là où le sujet ne perçoit nullement ladite contrainte et a plutôt la conviction que « X est vrai » ou que « Y est bon » ?

Dans ses travaux de sociologie de la science, un Bloor[6] a bien senti toute la difficulté qu'il y avait à expliquer les croyances fondées par les raisons objectives qu'on a d'y croire et les croyances non fondées par des causes étrangères aux raisons que le sujet se donne. Aucun historien ou sociologue des sciences ne peut accepter une telle distinction ; aucun d'ailleurs ne l'accepte. Comment admettre que les croyances scientifiques tenues hier pour vraies et pour fausses aujourd'hui étaient fondées dans l'esprit des hommes de science sur des causes obscures, étrangères aux raisons qu'ils se donnaient ? Ou bien faut-il admettre que les croyances scientifiques fausses sont fondées sur des raisons et que les croyances non scientifiques fausses sont suscitées par des causes d'une autre nature ? Mais où placer la frontière entre le scientifique et le non scientifique ? C'est donc à juste titre que Bloor propose d'abolir l'asymétrie entre l'explication des croyances fondées et les autres. Considérons une croyance comme celle qui consiste à affirmer que les équations du second degré soit n'ont pas de solution réelle, soit en ont une ou deux. Le plus souvent, nous dit-il, on a tendance à expliquer une croyance comme celle-là par le fait qu'elle énonce une vérité démontrable. Mais, objecte-t-il, Diophante, le célèbre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mathématicien d'Alexandrie, croyait que les équations du second degré ont une solution positive et, sinon, qu'elles n'ont pas de solution. Faut-il se résigner, demande-t-il, à expliquer nos croyances par des raisons et celles de Diophante par des causes, par exemple par des causes sociologiques (à l'époque on ne considérait comme une vraie solution que les solutions positives) ? Cette dualité est évidemment gênante et grosse de difficultés. Elle suppose notamment qu'on puisse toujours établir une séparation nette entre le vrai et le faux. Or, sur bien des sujets, nous sommes incapables de dire où est le vrai et où est le faux. C'est pourquoi Bloor propose d'abolir cette asymétrie fâcheuse et d'expliquer toute croyance, quelle qu'elle soit, par des causes (sociologiques, précise-t-il).

Pour liquider l'asymétrie qu'il critique à juste titre, je proposerai pour ma part une solution inverse : partir du postulat que « comprendre de manière significative » aussi bien les croyances qui nous paraissent les plus étranges que l'adhésion aux vérités de l'arithmétique, c'est dans la plupart des cas rechercher les raisons que le sujet a d'y croire. Il faut bien sûr ajouter que, selon la nature des questions traitées, les compétences du sujet et bien d'autres facteurs encore, ces raisons ont des chances d'être plus ou moins solides.

Le modèle cognitiviste s'appuie, non seulement sur ces considérations de méthode, mais aussi sur des considérations sociologiques. On admet facilement qu'il existe dans d'autres domaines que le domaine scientifique, dans le domaine juridique par exemple, des argumentations que tout le monde s'accorde à reconnaître comme plus ou moins défendables. Le juge qui arrête sa décision a, comme l'homme de science qui tente de démontrer une conjecture, ses passions et ses préjugés; il a, comme on dit, une « sensibilité », qui dépend de sa formation et de son environnement social. Mais il n'en va pas différemment de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'homme de science. L'un et l'autre doivent s'efforcer de neutraliser ces facteurs et d'aboutir à une argumentation acceptable par tous. Et ils arrivent souvent, sans trucage, à convaincre leur auditoire que leur argumentation est bonne. Il en va de même de beaucoup de croyances. Il faut pouvoir les défendre devant toutes sortes d'instances ou de publics, en principe du moins. C'est pourquoi il y a une différence de forme plutôt que de contenu, de degré plutôt que de nature, entre la situation du magistrat qui doit motiver sa décision et bien des situations banales : celle de la mère qui doit pouvoir expliquer ses injonctions à l'enfant qui les conteste ou à la grand-mère qui la surveille du coin de l'œil, voire s'expliquer à elle-même pourquoi elle s'autorise à lui infliger une réprimande; ou celle de l'individu qui défend son point de vue dans une discussion entre amis. Le fait que le sujet doive souvent défendre ses croyances, fût-ce à ses propres yeux, suggère qu'il n'y a pas de conviction qui ne s'appuie sur un système de raisons perçues comme plus ou moins solides par le sujet.

Je parlerai de raisons transsubjectives pour indiquer que, afin d'être crédibles, ces raisons doivent être vues par le sujet sinon comme démonstratives, du moins comme convaincantes. Je désigne donc ainsi les raisons qui ont une capacité à être endossées par un ensemble de personnes, même si l'on ne peut parler à leur propos de validité objective.

Il faut aussitôt noter que cette notion s'applique à deux situations distinctes. La première correspond aux propositions qui relèvent du vrai et du faux, qui sont douteuses ou fausses, et qui font l'objet d'une croyance collective. La seconde est celle des croyances en des énoncés, soit qui ne relèvent pas du vrai et du faux, soit dont il est difficile d'affirmer s'ils sont vrais ou faux, et qui font également l'objet d'une croyance collective. On suppose par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ailleurs que, dans un cas comme dans l'autre, on ne peut expliquer cette adhésion par un simple effet de socialisation. Si l'on admet que ladite croyance collective s'installe parce qu'elle fait sens pour ces individus, c'est-à-dire qu'ils ont des raisons de l'adopter, ces raisons ne sont par définition ni objectives ni purement subjectives au sens où elles seraient l'effet d'idiosyncrasies personnelles. C'est pourquoi je propose de les qualifier de « transsubjectives ».

Pour illustrer dans sa pureté le premier cas, j'évoquerai quelques exemples relevant de la psychologie cognitive. Quant au second, je l'illustrerai par des exemples de sociologie de la connaissance. Je ferai ainsi appel à deux disciplines qui constituent l'une et l'autre de véritables mines de croyances fondées sur des raisons transsubjectives. Le côté expérimental de la première et naturel de la seconde permettent d'en tirer des enseignements complémentaires.

EXEMPLES TIRÉS DE LA PSYCHOLOGIE COGNITIVE

Les travaux de la psychologie cognitive intéressent le sociologue pour plusieurs raisons : par leur côté artificiel, ils évitent toute implication affective du sujet et rendent invraisemblables les explications par les intérêts, les passions ou la mauvaise foi. Leur organisation solipsiste exclut en même temps les hypothèses de type « imitation » ou « contagion ». Les explications par les effets de socialisation n'ont pas non plus une grande place ici, puisqu'on demande au sujet de résoudre des problèmes, non d'émettre des opinions. Enfin, ces expériences sont en général conçues de façon telle qu'on peut comparer les croyances du sujet au vrai et déterminer avec certitude si elles s'en écartent ou non. Mais elles sont essentielles pour le sociologue, dans la mesure où elles font apparaître des « croyances collectives » particulièrement intéressantes parce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que énigmatiques : tout le monde ou presque pense que la proposition X est vraie, or X est faux. Comment l'expliquer ? Comme il est impossible d'évoquer ici des causes affectives, on est facilement tenté d'émettre une conjecture de type « Lévy-Bruhl » : la pensée ordinaire est soumise à des règles d'inférence illégitimes.

En fait, on peut le plus souvent analyser les résultats souvent inattendus de la psychologie cognitive à l'aide du modèle cognitiviste. L'examen de ces exemples conduit à une proposition générale importante qu'on peut énoncer ainsi : que l'inférence naturelle découvre de bonnes ou de mauvaises réponses, celles-ci peuvent en général être interprétées comme fondées sur des arguments que le sujet a des raisons d'appréhender comme valides. Bien entendu, ces arguments sont en général perçus de façon semi-consciente par le sujet lui-même.

Un exemple de consensus sur une idée fausse

Un premier exemple permet de saisir l'importance de ce modèle et, aussi, d'illustrer la notion de « raison transsubjective » de façon parlante.

On pose à des médecins la question suivante : une maladie a un taux de pénétration de 1‰. Il existe un test permettant de détecter sa présence. Ce test a un taux de « faux positifs », c'est-à-dire d'erreurs positives (a false positive rate) de 5 % : il y a 5 % de « faux positifs ». Un individu est soumis au test. Le résultat est positif. Quelle est la probabilité pour qu'il soit effectivement atteint[7]? La distribution des réponses données par les médecins est intéressante pour deux raisons. En premier lieu, elle est très structurée. D'autre part, la réponse la plus fréquemment donnée est très éloignée de la bonne réponse. En un mot,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

on observe un consensus ou, pour parler comme les durkheimiens, une croyance collective franchement fausse. Nous sommes donc bien dans la situation de premier type que j'évoquais plus haut, où un énoncé faux paraît exercer une attraction irrésistible sur une majorité de personnes.

La plupart des médecins répondent en effet que, dans les conditions décrites, le sujet « positif » a 95 % de chances d'être réellement atteint par la maladie. Si on fait la moyenne des réponses des médecins, le sujet « positif » se voit attribuer 56 % de chances d'être malade. Quant à la réponse correcte, elle est donnée par 18 % des médecins. Cette réponse correcte est la suivante : en l'absence de toute autre information, le sujet a, dans les conditions décrites, un peu moins de 2 chances sur cent d'être effectivement atteint s'il est positif au test.

L'énigme sociologique que représente ce quasi-consensus sur une réponse spectaculairement fausse ne peut être expliquée par aucun des schémas explicatifs que j'évoquais en commençant. Ni l'intérêt, ni la socialisation, ni le « strain », ni la contrainte sociale, ni aucune des hypothèses irrationnelles classiques ne sont évidemment de saison ici. Il est intéressant de noter cependant que les psychologues cognitifs qui ont observé ce résultat en donnent une interprétation relevant du registre de la « mentalité primitive » : l'inférence bayésienne, avancent-ils, échapperait à la pensée naturelle. Et pour rendre compte de cette incapacité, ils proposent une hypothèse curieuse : notre intuition statistique aurait été forgée par nos ancêtres du paléolithique ; le chasseur qui apprécie ses chances de revenir avec du gibier développerait certaines notions statistiques, mais n'aurait pas l'occasion de découvrir l'inférence bayésienne. En dehors de son côté à la fois téméraire et ad hoc, cette interprétation contredit le fait que bien des réponses fausses paraissent dériver de calculs mettant en jeu la notion de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

probabilité conditionnelle. Elle est également peu compatible avec le fait que les erreurs diminuent lorsqu'on modifie la formulation de la question de façon à attirer l'attentitin des répondants sur l'ambiguïté de l'expression « false positive rate[8]».

Il n'existe à mon sens qu'une seule manière satisfaisante d'expliquer cette structuration macroscopique: la surestimation des risques auxquels est exposé un sujet positif au test tend à être endossée collectivement par les répondants, parce qu'elle est fondée sur des raisons qui tendent à être perçues comme valides. Ce sont en d'autres termes des raisons transsubjectives qui expliquent ici la structuration de l'« opinion publique » et engendrent la croyance collective.

Ici, les sujets « raisonnent » (je mets ce mot entre guillemets pour indiquer que le raisonnement n'est pas toujours développé de manière consciente, et que de surcroît il est faux) de la façon suivante : il y a 5 % d'erreurs, donc une surestimation de 5 % du nombre des sujets positifs au test (T) par rapport au nombre des malades réels (M). On peut mettre leur « raisonnement » sous une forme « démonstrative » :

$$T=M+5\%M=M(1+5\%)=1,05M$$
$$M = T/1,05 = 0,95\ T$$
$$Pr\ (M/T) = 0,95.$$

D'autres cherchent à appliquer quelques notions élémentaires de calcul des probabilités et mobilisent le théorème « des probabilités composées » :

$$Pr\ (MT) = Pr\ (T).\ Pr\ (M/T)$$
$$Pr\ (M/T) = Pr\ (MT)/Pr\ (T)$$
$$Pr\ (M/T) = [(1/1000) + (1/1000).0,05)]/(1/1000) = 0,95.$$

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ces réponses mauvaises sont choisies parce qu'on a des raisons de penser qu'elles sont bonnes. La notion de « faux positifs » évoque celle de « faux malades », de personnes positives au test, mais qui ne sont pas malades. On passe de cette définition à l'idée que les 5 % de faux malades doivent être rapportés aux vrais. « Il y a 5 % de faux malades » peut donc être traduit, si l'on suit cette argumentation : « Sur 100 malades, 5 sont de faux malades ».

Pour y voir plus clair, on peut présenter le problème sous la forme d'un tableau de contingence :

Maladie / Test	*Sont malades*	*Ne sont pas malades*	*Total*
Sont positifs au test	100	5 % de 100 = 5	105
Sont négatifs au test	0		
Total	100		100 000

Tableau 1

: L'interprétation sous-jacente aux réponses majoritaires

Il suffit de mettre les données sous cette forme pour voir qu'on peut interpréter « false positive rate », « taux de faux positifs », d'une autre façon : « il y a 5 % de faux positifs » peut aussi vouloir dire que « sur 100 non-malades, il y a 5 % de personnes positives au test » . Or le nombre des non-malades sur 100 000 est de 99 900, puisque la maladie a un taux de pénétration de 1 ‰. Celui des faux malades est donc de 99 900/0,05 = 4 995 et celui des vrais malades de 100. Ainsi, la probabilité d'être malade quand on est positif au test est, non de 95 %, mais de :

100/(100+4995) = 100/5095 ≈ 2% !

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Test \ Maladie	*Sont malades*	*Ne sont pas malades*	*Total*
Sont positifs au test	100	5 % de 99 900 = 4 995	5 095
Sont négatifs au test	0	94 905	94 905
Total	100	99 900	100 000

Tableau 2

: La bonne interprétation de la question

Mon hypothèse est donc que les sujets donnent une réponse erronée, parce que la notion de « false positive rate », de « taux de faux positifs » est ambiguë. La notion de «faux positif » elle-même est parfaitement claire («des personnes qui paraissent malades au vu du test, mais qui ne le sont pas »). Les enquêteurs ont d'ailleurs pris soin de vérifier que les enquêtes la comprenaient bien. Cela n'est pas surprenant, s'agissant de médecins. Mais c'est le concept de « taux » qui est ici ambigu : faut-il rapporter les « faux positifs » aux « vrais positifs » ou aux « vrais négatifs » ? La plupart des médecins ne se sont sans doute pas posé la question. Mais, s'ils se la sont posée, elle les a sans doute engagés sur la voie de la mauvaise réponse. Car, mise sous cette forme, la notion de « faux positifs » appelle plus facilement une comparaison avec les « vrais positifs » : n'est-il pas plus naturel de rapporter les faux positifs aux vrais, plutôt que d'introduire le chiasme « faux positifs » / «vrais négatifs » ? En fait, c'est seulement quand on modifie la présentation de la question, en utilisant par exemple, comme je l'ai fait, des tableaux de contingence, que l'ambiguïté devient clairement perceptible. À cela, il faut ajouter que la notion de test est un « success word » (Ryle): par définition, sous peine de ne pas mériter son nom, un test ne saurait être que valide. De même, un théorème doit être juste sous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peine de ne pas être un théorème du tout. Le faible taux d'erreurs annoncé (5 %) est donc interprété normalement par les répondants comme un indicateur de la validité du test. Les médecins ont donc de bonnes raisons de se tromper, en l'occurrence d'esquisser une argumentation mathématique reposant sur des prémisses fausses, mais qu'inspire l'ambiguïté sémantique. Bref, la situation secrète des raisons fortes pour adopter la mauvaise réponse. Ces raisons sont suffisamment puissantes pour que, comme le rappelle l'article sur lequel je m'appuie, on observe des cas de suicide parmi les sujets à qui on annonce qu'ils sont séropositifs.

Mais ce que je voudrais surtout noter, c'est qu'on a ici une belle illustration de ce que j'appelle des raisons transsubjectives. Les sujets tentent de résoudre une question complexe en émettant des conjectures raisonnables. C'est parce que ces conjectures sont raisonnables qu'une grande majorité les adopte. Ici, la croyance s'installe bien sur la base de raisons perçues comme suffisantes.

Autres exemples : les études de Shweder

J'ai présenté dans L'Art de se persuader de nombreux exemples montrant que, lorsqu'un consensus s'établit sur une idée fausse, on peut généralement émettre la conjecture qu'il en est ainsi parce que cette idée fait sens pour chacun, je veux dire que chacun a des raisons d'y croire, et que, de surcroît, il peut facilement avoir l'impression que ces raisons sont dignes d'être partagées.

Je me permettrai de reprendre ici l'un de ces exemples. D'une part, parce qu'on peut en présenter une autre analyse que celle que j'ai proposée dans L'Art de se persuader; d'autre part, parce qu'il fournit une excellente évocation de la notion de « raisons transsubjectives » ; en troisième lieu,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

parce qu'il illustre à nouveau la facilité avec laquelle on explique les croyances fausses de manière irrationaliste, en dépit du caractère peu satisfaisant de ce type d'explication; enfin, parce que les raisons qui conduisent à une majorité de réponses fausses sont d'une autre nature que dans le cas précédent.

Dans une superbe étude, Shweder[9] présente plusieurs expériences où des sujets à qui on propose d'examiner des données statistiques en tirent à une écrasante majorité des conclusions que les règles de l'inférence statistique n'autorisent en aucune façon. Il en conclut que la pensée ordinaire est « magique », au sens de Lévy-Bruhl. Elle fonctionnerait à partir de règles d'inférence qui n'ont pas droit de cité dans la pensée scientifique.

Autant les résultats de l'étude sont passionnants, autant cette interprétation est discutable[10]. Dans l'une des expériences, on propose à des infirmières un lot de 100 fiches supposées représenter chacune un malade. On y a reporté des informations fictives : le patient présente/ne présente pas le symptôme S ; il est/n'est pas affecté de la maladie M. L'on demande alors aux infirmières si le symptôme S doit être interprété comme un symptôme de la maladie M. L'information présentée sous forme de cartes peut être traduite sous la forme d'un tableau synthétique (dont les infirmières ne disposent pas).

Maladie / Symptôme	*Malade*	*Non malade*	*Total*
Symptôme présent	**37**	33	70
Symptôme absent	17	13	30
Total	54	46	**100**

Tableau 3

: Une corrélation négative perçue comme positive

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les infirmières n'utilisent, semble-t-il, qu'une seule information pour déterminer leur réponse : la proportion des cas où le patient à la fois est atteint par la maladie et présente le symptôme. Ces cas sont « relativement fréquents », puisqu'ils sont au nombre de 37 sur un total de 100. Mais cette seule information ne permet pas de conclure à une relation de causalité M S. En effet, on ne peut déterminer si M S que par une comparaison entre la proportion des malades parmi les sujets présentant le symptôme et la proportion des malades parmi les sujets ne le présentant pas. Or cette comparaison inclut quatre informations. En fait, le tableau 3fait apparaître que la probabilité pour qu'un patient soit atteint est un peu plus faible lorsqu'il présente le symptôme que quand il ne le présente pas (37/70 = 0,53; 17/30 = 0,57).

D'où vient donc que les réponses aillent très majoritairement dans le mauvais sens ? D'où vient qu'une corrélation en réalité faiblement négative soit avec un bel entrain perçue comme positive? D'où vient que se forme une croyance collective fausse ? Pour les raisons que j'ai indiquées, je ne m'arrêterai pas à l'hypothèse lévy-bruhlienne de Shweder, selon laquelle la pensée ordinaire serait « magique » ou prélogique. Il ne suffit pas d'étiqueter un phénomène pour l'expliquer.

Il est plus satisfaisant d'interpréter la conviction des infirmières comme résultant d'un effort pour maîtriser la complexité du problème, d'analyser leurs réponses comme faisant sens pour elles, comme dérivant de raisons. À la différence du cas précédent, ces raisons ne peuvent prétendre à la validité, mais elles tendent à s'imposer à chacune des infirmières. En ce sens, elles sont transsubjectives, et c'est ce caractère transsubjectif qui explique le caractère collectif de la croyance.

Voici quelle pourrait être l'analyse. Premier point : s'il est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vrai qu'un tableau de contingence binaire comprend quatre informations indépendantes, en pratique on peut dans bien des cas conclure valablement d'une information unique à une relation de causalité, par exemple lorsque les distributions marginales sont très asymétriques. De par la nature des choses, cette situation est caractéristique notamment des phénomènes pathologiques : elle résulte du simple fait que le normal est plus fréquent que l'anormal. Pour concrétiser cette idée, supposons par exemple que, sur une période d'une centaine de jours, j'aie participé à deux soirées arrosées et que je me sois les deux fois réveillé avec la tête lourde. J'en conclurai que l'alcool ne me réussit pas et personne ne mettra en doute la validité de mon inférence causale, bien qu'elle ne soit fondée que sur deux cas. Pourquoi ce sentiment de certitude ? Il résulte tout simplement de ce que l'inférence est effectivement valide. On le voit en reconstituant le tableau de contingence binaire correspondant à cet exemple : il apparaît comme lacunaire. Mais la corrélation ne peut être qu'élevée étant donné les indications « qualitatives » dont on dispose. J'ai été malade les deux fois où j'ai commis un excès. Je n'ai été que « rarement » atteint d'un mal de tête autrement. On ne peut déterminer la valeur exacte de la corrélation, mais on sait que pt/a est « beaucoup plus grand » que pt/¬ a[11]. Ainsi, on peut valablement tirer de l'information unique («J'ai été malade les deux fois ») l'affirmation causale « L'alcool ne me réussit pas », bien que ladite information ne permette évidemment pas de remplir l'ensemble des cases du tableau et par suite de déterminer la valeur de la corrélation (cf. Tableau 4).

L'interprétation que je propose est donc que les infirmières se sont peut-être inspirées de ces cas, très fréquents dans la vie courante, où la simple constatation, même d'un petit nombre de coïncidences entre X et Y, permet de conclure valablement à l'existence d'une relation de causalité X Y.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Effets \ Soirées	*Non arrosées* (¬a)	*Arrosées* (a)	
Pas de mal de tête (¬t)	[grand]	0	[grand]
Mal de tête (t)	[petit]	**2**	[petit]
Total	**98**	**2**	**100**

Tableau 4

: Une information lacunaire n'interdit pas toujours l'inférence causale.

Ce n'est en réalité pas le cas ici, puisque la corrélation entre X et Y est faible et négative au vu du tableau 3. Mais les infirmières ont pu, de façon métaconsciente, juger que la fréquence de la maladie - comme de toutes les maladies particulières auxquelles elles sont directement confrontées - est « faible », et que celle de tout « symptôme » particulier est également faible. Maladies et symptômes, étant des phénomènes anormaux, sont en effet par définition des événements rares. Sans doute ne le sont-ils pas ici et les infirmières ne prennent-elles pas soin de vérifier la valeur de ces effectifs marginaux, tels qu'ils résultent réellement des informations qui leur sont présentées. Mais si le tableau avait été plus réaliste, je veux dire plus conforme au réel en ce qui concerne ses effectifs marginaux, l'information selon laquelle les deux caractères - maladie et symptôme - se trouvent conjugués 37 fois sur 100 représenterait effectivement un sérieux indice de causalité.

Ainsi, supposons qu'une maladie affecte 20 % des malades d'un hôpital et qu'un symptôme apparaisse également chez 20 % des malades : il y aurait présomption de causalité (M S) à partir du moment où les deux caractères apparaîtraient conjugués chez plus de 4 % des malades. Bref, lorsque maladie et symptôme coïncident dans 37 % des cas, cette seule donnée constitue, dans des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conditions normales (je veux dire : lorsque les données marginales sont « réalistes ») une forte présomption de causalité. Il faut ajouter à cela que l'expérimentateur présente les données statistiques aux infirmières non pas sous la forme d'un tableau, mais de fiches [12]. D'autre part, le libellé même de la question incite à voir une relation de causalité entre S et M, exactement comme, dans le cas précédent, la notion même de test impliquait sa validité.

Écartons tout de suite une objection aussi peu pertinente que fréquente. Les infirmières ne se tiennent évidemment pas le discours que je viens de développer : leurs raisons ne leur apparaissent pas avec la même clarté. Mais si l'on ne suppose pas l'existence, sur le mode métaconscient, de telles raisons, on ne comprend pas le caractère collectif de la réponse. La seule explication alternative serait en effet de type « Lévy-Bruhl », la difficulté étant qu'elle ne constitue pas une explication à proprement parler. La psychologie la mieux acceptée a d'ailleurs un nom pour qualifier ces systèmes de raisons qui apparaissent sur le mode métaconscient : l'intuition. C'est en toute connaissance de cause qu'un Weber ou un Simmel nous avertissent de façon lancinante que les raisons qui inspirent à l'acteur ses attitudes, ses croyances ou ses actions doivent être reconstruites, car, à l'acteur lui-même, elles apparaissent sur le mode intuitif.

En tout cas, il est facile, comme on voit, de donner une interprétation plausible en termes de raisons de la croyance collective des infirmières. Bien souvent, une observation unique peut très légitimement créer une présomption forte de causalité. Rien n'autorise à tirer d'un cas comme celui-là l'idée que l'inférence statistique « ordinaire » obéirait à des « lois » venues d'on ne sait où, et qui seraient d'une autre nature que celles auxquelles obéissent les procédures d'inférence légitimes codifiées dans les manuels de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

statistique. De deux choses, l'une devrait de surcroît être vraie : ou bien ces « lois » existent effectivement et sont, en d'autres termes, effectivement appliquées par les sujets, et l'on devrait pouvoir les énoncer. Ou bien elles ne peuvent être énoncées. Dans ce cas, c'est que leur réalité même est incertaine. On ne voit pas alors comment le sujet pourrait appliquer avec sûreté une grammaire dont les règles sont aussi insaisissables, ni comment l'application de règles conjecturales, vagues et indéterminées pourrait être génératrice de « consensus ».

Dans les deux cas, et dans tous les exemples que nous propose la psychologie cognitive, les sujets apparaissent comme faisant des conjectures raisonnables, des synthèses acceptables entre leurs informations. Dans le premier exemple, les médecins adoptent, de façon métaconsciente, l'interprétation de la notion de « taux » (dans l'expression « taux de faux positifs») qui leur paraît compatible avec le caractère de « success word » de la notion de « test » médical. Dans le second cas, les infirmières utilisent des procédures qu'on utilise souvent avec succès, autant dans la vie scientifique que dans la vie courante.

Bien sûr, les synthèses auxquelles parvient le sujet peuvent, comme le montrent ces exemples, être fragiles ou fausses. Dans les deux cas, elles sont transsubjectives : loin de provenir d'idiosyncrasies personnelles, elles tendent à s'imposer, parce que les raisons sur lesquelles elles s'appuient ont une force intrinsèque. C'est cette force qui permet de comprendre les caractéristiques de la distribution statistique des réponses. Si l'on n'admet pas que ces réponses sont dictées par des raisons puissantes, on ne comprend pas pourquoi la distribution est très « structurée », c'est-à-dire pourquoi une proportion importante des sujets donne la même réponse. Sans doute ces réponses apparaissent-elles dans les deux cas comme fausses. Mais

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cette fausseté n'implique pas l'absence de raisons transsubjectives.

On peut parler de « rationalité cognitive » pour désigner le type de rationalité que je cherche à décrire par ces exemples.

Ces exemples sont très importants pour l'analyse sociologique des croyances collectives. Ils suggèrent que, pour rendre compte d'une croyance collective, il est bien souvent inopportun de faire appel à des hypothèses supposant un effet mécanique de forces sociales mal définies sur l'esprit de l'individu. Il suffit de comprendre les raisons que chaque sujet ou chaque individu idéal-typique a d'endosser telle croyance.

C'est de ce principe que partent les études de sociologie de la connaissance les plus convaincantes.

EXEMPLES TIRÉS DE LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE

Les exemples de psychologie cognitive que je viens de présenter ont tous un trait commun, à savoir qu'on peut confronter les croyances des sujets à la réponse juste. Par contraste, les croyances dont traite la sociologie de la connaissance se caractérisent généralement par le fait qu'elles ne peuvent pas être comparées à une vérité objective. C'est pourquoi il est intéressant de se demander si elles relèvent du modèle cognitiviste.

Je prendrai d'abord des exemples classiques, car, sans vouloir jouer du paradoxe, les classiques me paraissent parfois sur ce sujet de l'explication des croyances plus exigeants et plus justes que les modernes. Sous l'influence notamment de la psychanalyse et du marxisme vulgaire, ces derniers se contentent facilement de métaphores naturalistes : telle idée se serait implantée dans l'esprit du public sous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'influence de mécanismes sociaux anonymes. En tout cas, il est intéressant de noter que les sociologues classiques appliquent le plus souvent le « modèle cognitiviste » à l'analyse des croyances. Il m'a paru piquant de le montrer à partir d'exemples empruntés à Tocqueville et à Marx. Lorsqu'ils expliquent pourquoi les sujets sociaux croient à telle proposition, sans prêter la moindre attention aux modèles irrationalistes, ces deux auteurs recherchent spontanément les raisons qu'ils ont d'y croire.

Je confesse que, en prenant deux auteurs classiques aussi opposés l'un à l'autre sur toutes sortes de sujets que Tocqueville et Marx, j'ai une arrière-pensée : suggérer que cet accord ponctuel entre deux auteurs que tout le reste sépare témoigne de la puissance - et du caractère naturel - de la méthodologie du deutend verstehen.

Marx

Le cas de Marx est intéressant parce que, dans ses analyses de sociologie de la connaissance, il fait souvent le contraire de ce qu'il recommande dans ses textes doctrinaux.

Dans Le Capital, il se demande pourquoi les prolétaires acceptent l'exploitation [13]. (Je précise immédiatement que ce qui suit ne requiert en aucune façon du lecteur qu'il accepte la théorie de l'exploitation, ni aucun autre point du dogme marxiste.) À cette question, le néo-marxisme vulgaire propose une réponse verbeuse et irrationnelle du type de celles que j'évoquais en commençant: parce qu'ils sont « aliénés ». Marx lui-même non seulement ne s'en contente pas, mais il ne l'évoque même pas. Son analyse suggère que, loin de s'appuyer sur le pouvoir occulte qu'aurait la classe dominante d'imposer ses vues aux prolétaires, ils acceptent l'exploitation parce qu'ils ont de bonnes raisons de le faire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette analyse a d'ailleurs un intérêt qui déborde très largement le cadre de la théorie marxiste. Elle propose une interprétation cognitiviste de la « théorie des groupes de référence ».

On peut retranscrire la démarche que Marx impute à un prolétaire idéal-typique sous la forme de l'argumentaire suivant :

1 Mon salaire est-il juste ?

2 Mon salaire est juste s'il correspond bien à la valeur de mon travail.

3 Il est impossible pour moi de déterminer cette valeur directement.

4 Un système de rémunération juste est celui qui rétribue de façon identique ceux dont la production est identique.

5 Un moyen de savoir si mon travail est payé à sa juste valeur dans mon entreprise consiste donc à comparer mon salaire aux revenus de ceux qui font à peu près la même chose que moi.

6 Je travaille dans une boulangerie industrielle. Pour savoir si mon salaire est juste, je peux le comparer à celui du boulanger du coin de la rue. Je le connais assez pour avoir une idée relativement précise de son mode de vie.

7 J'ai à peu près le même train de vie que lui.

8 Donc mon salaire est juste. Il correspond à la rémunération naturelle de mon activité.

L'analyse consiste d'abord à suggérer que le prolétaire part d'une théorie précise de la justice : à contribution égale, rétribution égale. Pourquoi cette théorie de la justice lui apparaît-elle comme une évidence ? Parce que le salarié participe au système de production pour toucher un salaire; quant audit salaire, il est censé rémunérer la contribution du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

salarié à la production : il faut donc que ce salaire soit indexé sur l'importance de la participation de l'ouvrier au système de production. Cette équivalence lui fournit un moyen indirect pour déterminer la valeur de son travail, qu'il ne peut calculer directement. Mais une comparaison effectuée à l'intérieur de l'entreprise est insuffisante. Il est possible en effet que tous les ouvriers de l'entreprise soient exploités. Dans ce cas, il y aurait égalité entre rétributions et contributions à l'intérieur de l'entreprise et cependant injustice : la contribution de l'ouvrier ne serait pas payée à sa valeur. Il faut donc trouver un point de référence pertinent à l'extérieur de l'entreprise. Cela suggère à l'ouvrier de se comparer à un travailleur qui fasse à peu près la même chose que lui, dont par conséquent il puisse tenir la contribution comme égale à la sienne et dont, d'autre part, il connaisse la rétribution. Il se comparera ainsi avec l'artisan qui fait le même produit que lui ou dont le travail lui paraît avoir la même valeur. Bien sûr, cette comparaison néglige le fait que les coûts de production par unité sont plus faibles dans la boulangerie industrielle; mais pour le savoir, il faut avoir fait un peu d'économie: pas plus que le principe de la conservation de l'énergie, l'effet de la division du travail sur les coûts de production n'est une vérité intuitive. En conséquence, l'ouvrier-boulanger a tendance à sous-estimer la valeur réelle de son travail. Et c'est cette sous-estimation qui le conduit à ne pas voir qu'il est « exploité », que son travail est payé au-dessous de sa valeur. (Derechef, il n'est pas indispensable pour apprécier la subtilité méthodologique de Marx ici d'endosser la théorie de la valeur-travail, ni la théorie marxiste de l'exploitation.)

L'analyse de Marx suggère bien que, si le prolétaire accepte l'exploitation, c'est qu'il a de bonnes raisons de le faire. Il adopte une théorie de la justice parfaitement acceptable. Elle lui suggère des « tests empiriques » lui permettant de savoir si son travail est payé à sa valeur. Ces

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tests sont biaisés. Mais il n'y a aucune raison pour que l'ouvrier

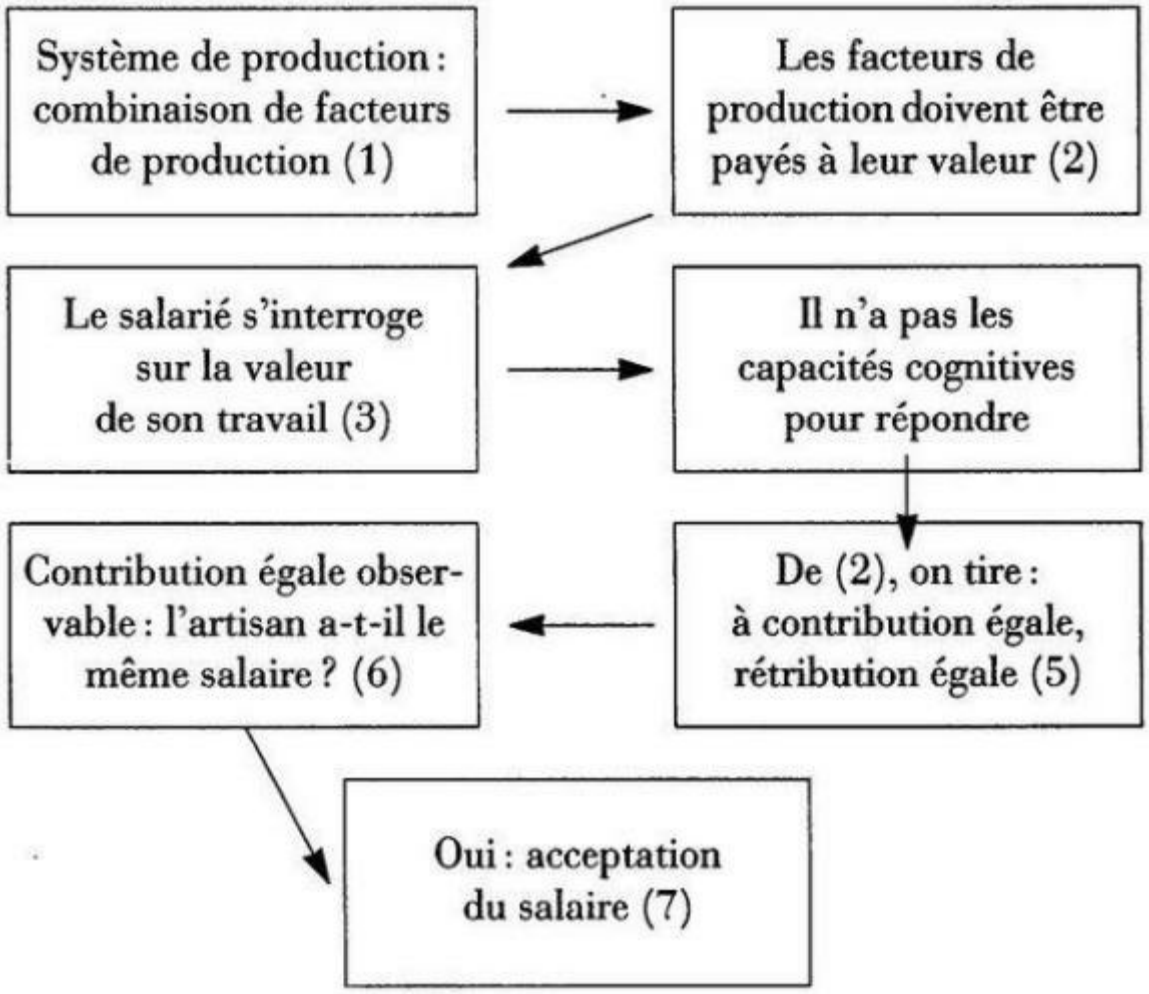


Figure 1

: Pourquoi l'exploitation tend à être collectivement perçue comme naturelle

perçoive cette distorsion, laquelle n'est clairement perceptible qu'à la lumière de théories économiques dont il n'y a pas lieu de penser qu'il puisse les subodorer à l'aide des seules ressources de l'intuition.

Cet exemple est intéressant par un autre aspect. La question que se pose le prolétaire est une question de type axiologique (« mon salaire est-il juste ? »). La croyance à laquelle il aboutit résulte d'un argumentaire dans lequel théories morales et cognitives se conjuguent. Je ne développerai pas cette remarque incidente ici. Mais je tenais à la faire, car elle suggère que le dualisme entre le positif et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le normatif, qui a pris - sous l'influence de Hume - le statut d'une idée reçue, mérite d'être révoqué en doute.

Tocqueville

Tocqueville analyse toujours, lui aussi, les croyances collectives à partir d'une méthodologie fondée sur deux principes. D'abord il les traite comme l'effet agrégé de croyances individuelles, plus précisément de croyances que le sociologue peut légitimement attribuer à des individus idéal-typiques. Ensuite, il postule que restituer le sens de ces croyances revient à reconstruire les raisons qu'un acteur idéal-typique a de les endosser. À cette fin, il montre qu'elles dérivent d'un entrelacs de principes, d'évidences empiriques, logiques ou morales, dont certains sont universels, tandis que d'autres sont indexés sur le contexte.

Bref, la méthodologie de Tocqueville consiste à montrer que les croyances collectives dérivent d'une argumentation qu'aucun des acteurs réels n'a peut-être jamais littéralement développée, mais que l'on peut en toute vraisemblance imputer à un acteur idéal-typique.

Dans L'Ancien Régime, il se demande pourquoi les intellectuels français de la fin du XVIII^{e} siècle ne jurent que par la Raison, et pourquoi leur vocabulaire et leurs idées se répandent aussi facilement. La question a le statut d'une énigme, car le même phénomène ne s'observe à la même époque ni en Angleterre ni aux États-Unis. Tocqueville ne peut donc se satisfaire d'y voir l'expression de tendances générales caractérisant l'ensemble des sociétés modernes. D'ailleurs l'âge de la Raison a été bientôt suivi en France même d'un âge du Sentiment.

En fait, nous dit Tocqueville, les intellectuels de la fin du XVIII^{e} siècle ont des raisons de croire à la Raison. La France

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de ce temps est dans un état tel que la tradition paraît à beaucoup comme la source des maux présents. La noblesse et le haut clergé sont discrédités. Ils consument leur autorité à Versailles. La noblesse ne participe ni aux affaires politiques locales ni à la vie économique. Les petits nobles qui campent sur leurs terres sont d'autant plus accrochés 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 sont inadaptées, confuses et dépourvues de raisons d'être, que la tradition est mauvaise, que les hiérarchies sociales sont illégitimes, que la société est atomisée.

> « 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 [14]. »

On notera le « chacun d'eux ». Il montre bien que, pour Tocqueville, comme pour tous ceux qui se rattachent aux principes d'une méthodologie individualiste, une croyance collective ne s'explique que dans la mesure où elle fait sens pour un sujet idéal-typique, pour un individu quelconque. S'appuyant sur ces raisons, les philosophes des Lumières développeront, nous dit encore Tocqueville, une vision artificialiste des sociétés :

> «Au-dessus de la société réelle dont la constitution était encore traditionnelle, confuse et irrégulière, où les lois demeuraient diverses et contradictoires, les rangs tranchés, les conditions fixes et les charges inégales, il se bâtissait peu à peu une société imaginaire, dans laquelle tout paraissait clair et coordonné, uniforme, équitable et conforme à la raison. (...) On se désintéressa de ce qui

était, pour songer à ce qui pouvait être, et l'on vécut enfin par l'esprit dans cette cité idéale qu'avaient construite les écrivains [15]. »

Bien entendu, Tocqueville pressent bien les menaces de la planification et du « despotisme démocratique » dont ces croyances sont grosses. Mais il ne les interprète à aucun moment sur le mode irrationnel. Au contraire, le contexte français fait que les intellectuels ont de bonnes raisons d'y croire, tout comme leurs homologues anglais ont de bonnes raisons de ne pas y croire. Derrière la croyance à la raison et la disqualification de la tradition, Tocqueville décèle un argumentaire qui en fonde le sens pour l'acteur idéal-typique et explique ainsi qu'elle ait pu devenir collective. Bien sûr, cet argumentaire est plus ou moins conscient selon les acteurs. Il l'est davantage chez les « écrivains » que dans le peuple. Mais si le jargon des premiers s'est aussi facilement répandu dans les cahiers de doléances, c'est qu'il faisait sens pour beaucoup. On ne décèle nulle hypothèse de « contagion », d'« imitation » ou d'« inculcation » ici, mais simplement l'idée que les acteurs sociaux de l'époque avaient des raisons d'adopter les croyances des philosophes.

L'hypothèse de la contagion et de l'inculcation est d'ailleurs explicitement répudiée par Tocqueville :

« La rencontre de plusieurs grands écrivains disposés à nier les vérités de la religion ne paraît pas suffisante pour rendre raison d'un événement si extraordinaire ; pourquoi auraient-ils tous portés leur esprit plutôt de ce côté [16]. »

L'anticléricalisme de l'époque est dû, explique Tocqueville, à ce que l'Église est perçue comme le défenseur de la tradition. Or la tradition est jugée mauvaise : elle défend des hiérarchies sociales considérées comme illégitimes car dépourvues de fonction; elle soutient les droits de la foi

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contre ceux de la Raison ; elle paraît avoir partie liée avec le pouvoir politique, lequel est perçu comme n'étant pas guidé par l'intérêt des citoyens. Bref, l'irréligion résulte d'un syllogisme pratique diffus dont les prémisses sont traitées par chacun comme des évidences, de caractère soit analytique, soit empirique. C'est parce que chacun a des raisons solides d'être irréligieux que tous tendent à l'être. La croyance collective est l'effet agrégé des croyances individuelles, lesquelles résultent d'un système de raisons que tous perçoivent comme fortes. C'est seulement de cette manière qu'on peut comprendre la brutalité avec laquelle s'est développée l'irréligion dans la France de la fin du XVIII^{e} siècle [17].

Les analyses de Tocqueville sont peut-être plus fécondes et en tout cas plus exigeantes que celles de bien des auteurs postérieurs. Il ne se contente pas d'affirmer, à la façon naturaliste d'un Goffman[18], que l'irréligion est un « cadre » de pensée ou, à la manière de certains psychologues sociaux, qu'elle est une « représentation sociale » venue d'on ne sait où, ou encore que toute société comporte des valeurs que le sujet se contenterait d'« intérioriser ». Il ne se serait pas satisfait de telles explications, car elles négligent entièrement de rendre compte de la conviction des acteurs.

Cette méthodologie est générale chez Tocqueville, dans ses analyses relevant de la sociologie de la connaissance comme dans les autres. Elle est responsable de la robustesse de ses théories.

C'est elle qui inspire aussi son analyse de la religiosité américaine, que j'évoquais il y a un instant à un autre propos. Pourquoi les Américains ont-ils échappé au mouvement d'irréligiosité qui caractérise la plupart des pays européens au XIX^{e} siècle ? Parce que les Églises américaines, étant nombreuses et concurrentielles, ont échappé à la tentation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du politique et se sont inscrites dans le social, exerçant sur le terrain des fonctions de préservation de la santé publique, d'assistance sociale, d'éducation publique, etc., que ni les autorités politiques ni les citoyens ne leur contestent. Elles font donc partie de la vie sociale de tous les jours : le citoyen n'a ici aucune raison de les rejeter. De surcroît, la pluralité des sectes et le pluralisme dogmatique qui l'accompagne fait que l'on retient surtout de la tradition chrétienne la composante morale. Prolongeant Tocqueville, on peut dire que, largement dépouillée de son contenu dogmatique par l'effet de ce pluralisme, la religion a aux États-Unis une signification différente de celle qu'elle revêt dans d'autres contextes nationaux, comme l'anglais, l'allemand ou le français. Cet effet non voulu du pluralisme qu'est le moralisme américain n'est pas sans rappeler, toutes proportions gardées, les religions morales de l'Extrême-Orient.

En suivant le droit fil de la pensée de Tocqueville, on peut ainsi forger des conjectures plausibles permettant d'expliquer des différences qui, aujourd'hui encore, sautent aux yeux entre la « culture » américaine et les cultures européennes : la morale étant davantage détachée de tout dogme religieux, aux États-Unis comme au Japon (pour des raisons historiques différentes), elle est plus puissante et davantage partagée. Peut-être est-ce en suivant ainsi l'analyse de Tocqueville qu'on peut expliquer que celui qui s'écarte des règles admises puisse aussi facilement être montré du doigt au Japon comme aux États-Unis, là où en France il serait au contraire protégé au nom des libertés individuelles et de l'intangibilité de la vie privée. Si j'insiste sur cet exemple, c'est qu'il illustre une leçon de méthode essentielle : même les différences culturelles entre nations doivent s'expliquer par le sens qu'elles ont dans l'esprit des individus.

Il semble que l'analyse de Tocqueville garde aujourd'hui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toute sa pertinence[19].

Bien entendu, il serait facile de trouver maints exemples illustrant la valeur générale de la méthodologie de Tocqueville. Si les travaux de Gerschenkron[20]constituent un guide efficace pour comprendre les idéologies, non seulement d'hier, mais d'aujourd'hui[21], c'est que, dans ses analyses comparatives, il adopte toujours une perspective cognitiviste : les tard-venus au développement que sont les Prussiens de la seconde moitié du XIX^{e} siècle ou les Russes de la fin du XIX^{e} siècle avaient peu d'intérêt, explique-t-il, à adopter une idéologie de type libéral. Le néo-mercantilisme, la protection des frontières commerciales, la constitution de marchés exclusifs, le dirigisme étaient des moyens plus appropriés à l'objectif de rattrapage qui s'impose facilement aux puissances attardées. Réciproquement, les idées nationalistes d'un Frédéric List ou d'un von Treitschke, ainsi que l'audience qui fut la leur, s'expliquent parce qu'elles faisaient sens pour beaucoup d'acteurs[22].

L'INFLUENCE DU POSITIVISME

Pourquoi le modèle cognitiviste est-il si peu utilisé? Et pourquoi en fin de compte la sociologie de la connaissance a-t-elle si peu contribué à la connaissance de la connaissance? Une première raison de ce fait tient évidemment à l'attrait des modèles irrationalistes. Mais je laisserai ce point de côté. On ne peut nier l'influence du marxisme, du freudisme ou du durkheimisme vulgaires sur les sciences sociales, ni le fait que ces mouvements de pensée aient orienté les sciences humaines vers une conception irrationaliste du comportement. À vrai dire, le cocktail de ces vulgates représente souvent le fonds de commerce ou, si l'on préfère, l'axiomatique molle qui soutient

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les productions les plus visibles des sciences sociales.

J'insisterai plutôt sur un autre point, qui me semble plus mal perçu et dans cette mesure plus intéressant, à savoir que le rejet du modèle cognitiviste est sans doute dans une large mesure la contrepartie d'une conception étroite de l'argumentation, laquelle provient elle-même de l'influence du « positivisme ».

Je prends ici le mot « positivisme » en un sens à dessein vague, comme désignant les doctrines qui prétendent établir une ligne de démarcation franche entre la pensée scientifique et la pensée ordinaire [23]. Sans doute le positivisme a-t-il été abondamment critiqué et est-il mal vu aujourd'hui de s'en recommander. Mais l'on peut rejeter une doctrine et en être en même temps imprégné au point de penser dans les cadres et selon les principes de ladite doctrine sans percevoir la contradiction. Cette contradiction est rendue possible par le fait que ces principes ou ces cadres apparaissent normalement au sujet connaissant sur un mode métaconscient[24].

Du point de vue qui m'occupe, cette influence a eu pour effet que l'argumentation scientifique tend à être traitée comme la seule capable de produire des convictions fondées. Corrélativement, une conviction reposant sur des systèmes d'arguments non « objectifs » est tenue comme ne pouvant en elle-même produire la conviction. Il faut donc que celle-ci provienne d'autres sources, par exemple de sources affectives ou sociales, et que les raisons que le sujet se donne soient des raisons de couverture ou des illusions (Figure 2). En un mot, le positivisme a conduit à donner le statut de l'évidence à l'idée que seules les raisons objectivement valides peuvent avoir une influence causale sur les convictions du sujet social.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

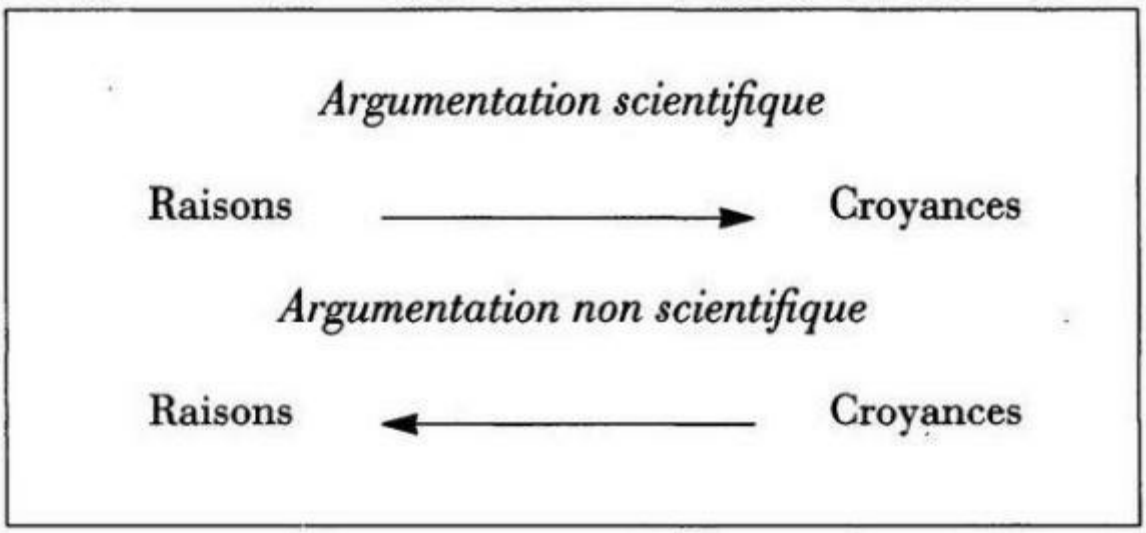


Figure 2

: La conception positiviste de l'argumentation

Ce schéma est illustré de manière franche par Pareto[25], pour qui une argumentation ne relevant pas de la catégorie du « logico-expérimental » a nécessairement le statut d'un simple « vernis logique » dépourvu par principe de toute force de conviction et servant de couverture à l'action des « sentiments ». Mais Pareto ne fait ici que dire tout haut ce que beaucoup de chercheurs contemporains pensent tout bas.

Cette vision binaire se heurte à une difficulté majeure, à savoir que l'argumentation scientifique n'a rien de spécifique. Elle ne diffère pas en nature de l'argumentation juridique ou de l'argumentation « ordinaire ». Elle est seulement, en principe du moins, soumise à une étiquette plus rigoureuse; je veux dire qu'elle doit se soumettre à des règles de présentation bien définies. Mais, pour le reste, les différences s'estompent: une argumentation morale peut être aussi solide qu'une argumentation scientifique. Réciproquement, selon le moment où on la saisit, une argumentation scientifique peut évoquer davantage les débats des prétoires que les démonstrations mathématiques. Bref, il n'existe guère de corrélation entre les domaines d'application de la démarche argumentative et la solidité des raisons qu'elle mobilise. Si cette thèse est juste, il en résulte qu'il n'y a pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lieu d'adopter l'idée positiviste selon laquelle, dans les domaines extra-scientifiques, dans le domaine moral ou dans celui de la pensée ordinaire par exemple, les raisons devraient être tenues pour de simples « rationalisations » sans effet sur les croyances.

D'autres facteurs devraient bien sûr être évoqués pour rendre compte de la faible audience du modèle cognitiviste et de l'attraction des modèles irrationalistes : il est si simple, quand on ne comprend pas pourquoi tel individu croit X, de supposer qu'il est mû par des forces occultes. Le malheur est qu'on ne réussit jamais à identifier lesdites forces. L'un des rares qui, non sans naïveté, ait tenté de les décliner est, justement, Pareto. Mais qui a jamais considéré sa typologie des sentiments (plus exactement : des « résidus ») comme ayant le moindre intérêt ? Plus prudents, la plupart des auteurs qui évoquent ces forces irrationnelles se contentent de les nommer, sans jamais tenter de les identifier ni de leur donner le moindre contenu. Il croit à des idées qui me paraissent étranges : « pensée magique » ; il s'engage dans un combat qui ne me plaît pas : « fanatisme » ; il ne fait pas ce qui est (c'est-à-dire me semble être) de son intérêt : « aveuglement » ; il refuse les bienfaits de la civilisation ou du gouvernement : « traditionalisme », « résistance au changement » ; il ne voit pas le monde tel qu'il est : « aliénation ». Cette rhétorique est bien entendu socialement indispensable. Mais les sciences sociales ont pour vocation, semble-t-il, plutôt de la dépasser que de la décalquer ou de la retraduire en termes pédants. Mais il est si reposant et facile de se placer dans un cadre égocentrique ou sociocentrique que beaucoup préfèrent ne pas s'étonner du fait que ces forces irrationnelles qu'ils évoquent avec conviction soient condamnées à rester définitivement à l'état de mots. Il faut ajouter que les préjugés sociocentriques et égocentriques font partie de l'ensemble des cadres de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pensée et des systèmes de conjectures qui sont normalement mobilisés dans le fonctionnement de la pensée.

Ces influences expliquent sans doute pourquoi les sciences humaines modernes, de la psychologie cognitive à la psychologie sociale ou à la sociologie, paraissent avoir oublié la grande leçon de méthode des sociologues classiques à propos des croyances collectives : expliquer telle croyance collective, nous enseignent Tocqueville, Marx, Max Weber et les autres, c'est montrer qu'elle fait sens pour un individu idéal-typique, c'est-à-dire qu'il a des raisons solides de l'endosser. La seule cause plausible d'une croyance, quel qu'en soit le contenu, est, répète Weber, son subjektiv gemeinter Sinn, c'est-à-dire le sens que le sujet lui attribue. Comme le sociologue s'intéresse aux croyances collectives, il faut préciser que ce sens subjectif tend à être partagé par tous ceux qui se trouvent dans la même situation.

Pour expliquer les croyances collectives, deux modèles apparaissent en fin de compte comme en concurrence permanente, celui qui prétend faire des croyances collectives le produit d'un processus d'« intériorisation » voué à rester à jamais conjectural, et le modèle webérien que j'ai développé ici de façon analytique. Il suppose que l'intériorisation de « X est juste » a lieu parce que le sujet a des raisons, exprimées ou non, de croire que « X est juste », et qu'elle doit par conséquent s'analyser comme un effet, et non comme une cause [26].

L'objection la plus fréquente à l'encontre de l'idée selon laquelle expliquer une croyance collective, c'est reconstruire les raisons que l'individu idéal-typique a de les endosser, est que l'individu reprend en fait à son compte toutes sortes de croyances dont il n'examine jamais les fondements [27]. Il est vrai que certains « cadres de pensée » ne sont pas remis en question par le sujet tant qu'il font sens pour lui. Mais il faut

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

distinguer soigneusement entre deux cas. Sans doute tout Français croit-il que l'objet chaise est désigné en français par le mot « chaise », et endosse-t-il cette croyance de façon mécanique, sans s'interroger sur son bien-fondé ni se demander comment et pourquoi ce mot s'est formé. Ce mot lui apparaît comme une réalité (sociale) qu'il ne peut qu'enregistrer. En résulte-t-il que l'indignation devant le vol, l'anticléricalisme des révolutionnaires de 89 ou la religiosité des Américains doivent s'analyser de la même façon ?

Une autre objection consiste à affirmer que la notion de « bonnes raisons » comporte une conséquence indésirable, à savoir qu'elle justifierait toute croyance. Mais « comprendre » ne signifie pas « justifier ». Les exemples précédents le montrent bien : je peux comprendre que les infirmières émettent un jugement faux, en l'occurrence qu'elles croient positive une corrélation qui est en fait légèrement négative. Cela n'implique pas qu'en tant qu'observateur j'endosse leur croyance, ou qu'il me soit impossible de trancher entre leur opinion et l'opinion inverse («le symptôme n'est pas un symptôme de la maladie»). Elles ont indiscutablement tort. Leur opinion est fausse. Mais elles ont de « bonnes raisons » de l'émettre. Et c'est parce qu'elles ont ces bonnes raisons que la croyance fausse n'est pas le fait d'un individu isolé, mais est au contraire partagée par une large majorité des infirmières. Comme l'on ne peut évoquer ici l'influence des unes sur les autres, ni mettre la réponse fausse sur le compte de facteurs affectifs, il faut y voir soit l'effet d'une inculcation (hypothèse très peu plausible ici), soit la manifestation d'une « mentalité primitive » (une cause occulte dont la réalité n'est garantie que par les effets qu'elle est censée produire), soit l'effet de raisons qui, bien que fausses, auront des chances d'apparaître dans l'esprit de chacun. J'ajoute que la même distinction entre « compréhension » et « justification » doit être introduite dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le cas des croyances qui, comme les croyances normatives, ne peuvent être dites vraies ou fausses. Dans ce cas, je peux comprendre que des sujets croient à « X est juste », mais estimer moi-même que « X est injuste » sur la base de raisons qui me paraissent et qui peut-être sont plus fortes.

Car, si j'ai traité ici des croyances positives - des croyances relatives à l'être -, les considérations qui précèdent peuvent, dans mon esprit, être étendues aux croyances axiologiques (celles qui portent sur le devoir-être). L'exemple de Marx permet de percevoir pourquoi une telle extension est possible.

1 Ce texte s'appuie sur trois conférences prononcées à l'Université de Mendoza le 3 mai 1991, à l'Université du Québec à Montréal le 23 septembre 1993 et à l'Université de Trente le 16 juin 1994. La seconde a été publiée : « L'explication cognitiviste des croyances collectives », Cahier de recherche sociologique, n° 21, 1993, p. 143-162.

2 ARONSON (E.), « Dissonance Theory : Progress and Problems », in : ABELSON (R.), ARONSON (E.) et al., (éd.), Theories of Cognitive Consistency: a Sourcebook, Chicago, Rand McNally, 1968, p. 5-27.

3 DOUGLAS (M.), Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, (1966), London, Routledge and Kegan Paul, 1976, en fr.: De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, La Découverte, 1992. NEEDHAM (R.), Belief, Language and Expérience, Oxford, Blackwell, 1972.

4 GEERTZ (C.), « Ideology as a Cultural System », in: APTER (D.), (éd.), Ideology and Discontent, Glencoe, The Free Press, 1964, chapitre 2.

5 NISBETT (R.), Ross (L.), Human Inference, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1980.

6 BLOOR (D.), Knowledge and Social Imagery, London,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Routledge and Kegan Paul, 1976 ; en fr. : Socio-logie de la logique, Paris, Pandore, 1982.

7 The Economist, 4 juillet 1992, p. 81-82 (présentation d'une recherche de L. Cosmides et J. Tooby de Stanford). Voici le libellé exact de la question : « If a test to detect a disease, whose prevalence is 1‰, has a false positive rate of 5 %, what is the chance that a person found to have a positive result actually has the disease, assuming you know nothing about the person's symptoms. »

8 Ici, comme souvent dans les sciences humaines, on préfère une théorie spectaculaire, qui viole les critères habituellement utilisés pour juger de la validité d'une théorie scientifique, à une théorie moins spectaculaire mais dont la congruence avec les données est beaucoup plus nette, et qui tente d'expliquer des phénomènes paradoxaux à l'aide d'hypothèses beaucoup plus facilement acceptables.

9 SHWEDER (R. A.), « Likeliness and Likelihood in Everyday Thought : Magical Thinking in Judgments about Personality », Current Anthropology, vol.18, n°4, décembre 1977, p. 637-659.

10 La résurgence constante de cette hypothèse de la «pensée magique », de la « mentalité prélogique » s'explique par son côté spectaculaire et inquiétant. Les travaux de la psychologie cognitive sont généralement présentés par les médiateurs et par leurs auteurs mêmes comme révélant des « anomalies » de la pensée.

11 Le symbole « ¬ » désigne la négation.

12 Voir pour des exemples complémentaires BOUDON (R.), «Sens et raisons : théorie de l'argumentation et sciences humaines », paru dans la revue Hermès, 1994 ; «La logique des sentiments moraux », L'Année sociologique, n° 44 : « Argumentation et sciences sociales », 1994, p. 19-51 et ici même les chapitres 1et 5.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

13 Je m'inspire ici de suggestions d'ELSTER (J.), Making Sense of Marx. Studies in Marxism and Social Theory, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ; en fr. : Karl Marx. Une interprétation analytique, Paris, P.U.F., 1989, chap. 8.

14 TOCQUEVILLE (A. de), L'Ancien Régime et la Révolution, in: Tocqueville. De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution, [introduction et notes de Lamberti (J.-C.) et Mélonio (F.)], Paris, Laffont, (Bouquins), 1986, p. 1036.

15 TOCQUEVILLE (A. de), ibid., p. 1040.

16 TOCQUEVILLE (A. de), ibid., p. 1042-1043.

17 Tocqueville voit bien que ce qu'on appellera après lui la « contagion » ou l'« inculcation » supposent pour être efficaces l'existence de raisons transsubjectives communes à l'influenceur et à l'influencé.

18 GOFFMAN (E.), Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience, New York, Harper & Row, 1974.

19 BELLAH (R. N.), Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World, (1970), Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1991, chapitre 9: « Civil Religion in America », p. 168-189. Voir aussi CHAVES (M.), CANN (D.), « Regulation, Pluralism and Religious Market Structure : Explaining Religious Vitality, Rationality and Society, 4, 3, july 1992, p. 272-290 ; et BOUDON (R.), « The Understanding of Religious Vitality Needs Additional Factors », Rationality and Society, 4, 4, october 1992, p. 470-480.

20 GERSCHENKRON (A.), Economic Backwardness in Historical Perspective. A Book of Essays, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1962.

21 SNYDER (J.), « Russian Backwardness and the Future of Europe », Daedalus, vol. 123, n°2, Spring 1994, p. 179-201.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

22 GEERTZ (C.), « Ideology as a Cultural System », op. cit., propose de voir dans les « idéologies » des théories ayant une fonction de mobilisation et non des théories relevant du vrai et du faux. On mesure ici l'insuffisance de cette opposition: le néo-mercantilisme a une puissance mobilisatrice parce qu'il représente effectivement une stratégie efficace pour des nations attardées. Il a un sens pour les acteurs parce qu'il est perçu comme bon, et il est perçu comme bon parce qu'il est effectivement un moyen adapté à l'objectif recherché.

23 Cette définition couvre aussi bien le positivisme de Comte que le néo-positivisme du Cercle de Vienne ou le « rationalisme critique » de Popper. Elle n'abolit évidemment pas les différences entre ces trois variantes. J'apporte cette précision, car Popper s'est toujours vigoureusement opposé au positivisme d'un Carnap et pour cette raison a toujours repoussé l'étiquette positiviste pour son propre compte.

24 J'ai montré, in : BOUDON (R.), L'Art de se persuader des idées fragiles, douteuses ou fausses, Paris, Fayard, 1990, 2e éd., Paris, Seuil/Points, 1992, que le positivisme était très présent, à titre implicite, par exemple chez Kuhn ou Feyerabend.

25 Il y a plusieurs lectures possibles de Pareto. La première, exotérique, est celle que je viens d'indiquer : les actions non logiques sont le plus souvent le produit de sentiments, même si elles sont couvertes par un «vernis logique », c'est-à-dire par des raisons fallacieuses. Mais l'on

ne peut prendre cette interprétation trop au pied de la lettre, sous peine de ne pas comprendre pourquoi le Traité de sociologie générale inclut un véritable traité de rhétorique et d'argumentation (la théorie des « dérivations »), qui en constitue une partie essentielle, par son volume et surtout par son intérêt et son actualité. Cette théorie des dérivations suggère que les arguments sont de force inégale, que seuls

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

certains procédés argumentatifs peuvent avoir une force de conviction, que, pour convaincre, un argument doit avoir une forme logique impeccable et dissimuler les glissements qui font que l'auditoire aura tendance à prendre un sophisme pour un raisonnement valide. De tels développements impliquent que, pour Pareto, les dérivations ont une force de conviction. Il l'écrit d'ailleurs explicitement, mais pour préciser aussitôt que les dérivations sont surtout une rationalisation de croyances issues de forces affectives. J'ai présenté une esquisse de lecture de ce Pareto ésotérique in BOUDON (R.), « Le phénomène idéologique: en marge d'une lecture de Pareto », Lettura Fulvio GUERRINI, L'Année sociologique, 34, 1986, p.87-126.

26 Le paradigme interactionniste est illustré par exemple par PIAGET (J.), Le Jugement moral chez l'enfant, Paris, Alcan, 1932 ; Paris, P.U.F., 6e éd., 1985. Deux enfants jouent aux billes, l'un triche : le jeu perd son intérêt; cette expérience induit dans l'esprit des deux le jugement « tricher est mauvais », qui aura maintes occasions d'être renforcé (ce qui ne veut pas dire qu'il ne sera pas violé).

27 TURNER (S.), The Social Theory of Practices. Tradition Tacit Knowledge and Presuppositions, London, Polity Press, 1993, développe, à la suite de nombreux auteurs, une argumentation dévastatrice contre le modèle de l'inculcation et notamment contre sa prétention à expliquer l'action exclusivement par des dispositions.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2.

La rationalité cognitive [1]

Un problème essentiel, commun à la plupart des sciences humaines et sociales, est celui de l'explication des croyances non fondées objectivement, les croyances objectivement fondées ne posant pas de problème particulier.

Il a un intérêt stratégique : toutes les disciplines le rencontrent, de la philosophie classique à la sociologie, en passant par la psychologie cognitive, l'anthropologie, la théorie politique, l'économie, la théorie de l'intelligence artificielle. Dans la sociologie classique, il est au cœur des travaux de Pareto sur les phénomènes idéologiques, de la sociologie de la religion de Durkheim et de Weber, ou de la sociologie de la connaissance de Mannheim.

Il se pose à propos des croyances normatives comme à propos des positives. Mais je laisserai ici les croyances normatives pour ne m'occuper que des positives.

S'agissant des croyances positives, l'on peut facilement dégager quelques modes d'explication majeurs. L'un d'entre eux est représenté par la théorie irrationnelle classique. Elle est superbement résumée par la formule de La Rochefoucauld : « L'esprit est toujours la dupe du cœur. » Grosso modo, cette théorie est reprise par un Pareto, dans ses textes théoriques du moins, lorsqu'il fait des sentiments la cause dominante des croyances, et, parmi les modernes, par de nombreux psychologues sociaux, psychologues et sociologues.

Mais la théorie la plus importante, la plus utile peut-être, est celle qu'on peut qualifier de cognitiviste. S'il est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intéressant de s'y arrêter, c'est qu'on la trouve surtout à l'état implicite. C'est à elle que je m'intéresserai ici. Plus précisément, je poursuivrai trois objectifs conjoints : présenter la théorie cognitiviste; suggérer qu'on repère le modèle qu'elle esquisse derrière maintes analyses efficaces de la sociologie classique et moderne; l'illustrer et montrer son efficacité.

Bien entendu, les différentes théories qu'on peut identifier s'agissant de l'explication des croyances ne sont pas exclusives les unes les autres.

LE FONDEMENT DE LA THÉORIE COGNITIVISTE

L'idée de base de cette théorie est la suivante : lorsqu'on se demande pourquoi le sujet social croit à une idée objectivement non fondée, on observe qu'il a souvent des raisons d'y croire qui, par définition, ne sont pas objectives.

Bien que ces raisons - du fait qu'elles soient subjectivement fondées et objectivement non fondées - puissent passer pour étranges d'un point de vue conceptuel et pour difficiles à saisir, elles sont courantes. Elles apparaissent par exemple lorsque le sujet assimile une situation ou un problème inconnu à une situation ou un problème connus par la raison qu'ils lui paraissent similaires et lorsque, ce faisant, il se trompe.

De façon générale, le sujet social se forme des opinions sur une multitude de sujets en mobilisant toutes sortes d'a priori, à savoir des principes, des théories, des procédures, des démarches mentales, des hypothèses, des conjectures respectables et éprouvées. Cette mobilisation le conduit en général à des solutions satisfaisantes, mais ces instruments peuvent aussi être à l'origine de croyances douteuses. Dans ce cas, on dira : il croit à des idées fausses, mais il a de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bonnes raisons d'y croire.

Cette notion de bonnes raisons est essentielle pour la sociologie de la connaissance et, au-delà, pour la sociologie en général. La vie politique courante en fournit mille exemples. La politique de lutte contre la drogue, le crime ou le chômage, la politique de développement industriel ou urbain mettent en œuvre toutes sortes de représentations et de théories, lesquelles sont en général fondées sur de bonnes raisons. Ainsi, pendant des décennies, les courbes de Phillips semblèrent confirmer l'existence d'une corrélation positive entre l'inflation et l'emploi; elles fournissaient aux responsables de la politique économique de bonnes raisons de croire que, en laissant filer l'inflation, on pouvait espérer réduire le chômage, jusqu'à ce qu'on s'aperçoive que la corrélation en question n'avait rien de nécessaire et que, en fait, elle s'était évanouie [2]. De même, on avait de bonnes raisons de croire, à partir du moment où le problème de la drogue s'aggrava, qu'il fallait, en bonne logique, « prendre le mal à la racine » et par conséquent s'attaquer en priorité à l'offre. Cette politique n'a pas eu les effets escomptés : elle n'a pas réglé le problème de la drogue. En revanche, elle a rejeté vers le « Sentier lumineux » les paysans péruviens qui survivaient grâce au pavot [3]. Mais elle était fondée sur de bonnes raisons. S'agissant de la politique de lutte contre le crime, on aura de bonnes raisons, lorsque les statistiques des crimes et délits apparaissent insensibles à toute médication, de se tourner vers les théories qui, attribuant le crime à des variables structurelles ou sociales difficilement manipulables, rendent compte de ces échecs [4]. Dans les conjonctures où la demande de sécurité se fait pressante, on se tournera plutôt, avec de bonnes raisons, vers les théories qui insistent sur les variables manipulables, comme la dissuasion[5].

Mais il ne suffit pas de constater que telle théorie est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mobilisée dans telle situation, il faut aussi comprendre pourquoi elle l'est. Surtout, l'on ne saurait s'en tenir à l'idée que ces théories sont toujours choisies pour des raisons d'opportunité. Il importe au contraire de reconnaître que la conviction : « telle théorie, telle solution, telle représentation est la bonne » (même dans le cas où la conviction en question est erronée) n'apparaît que si l'acteur a des raisons d'y adhérer qu'il perçoit comme solides. C'est pourquoi l'une des tâches essentielles de la sociologie de la connaissance est de repérer les processus par lesquels se forgent ces convictions.

La psychologie cognitive apparaît ici comme un auxiliaire précieux de la sociologie. Ses expériences font en effet surgir des croyances auxquelles, bien qu'elles soient fausses, souscrivent une proportion importante et quelquefois la quasi-totalité des sujets. Or, dans la plupart des cas, on peut retrouver les raisons qui les amènent à endosser ces croyances fausses. Grâce au contexte purifié et par conséquent plus facilement interprétable dans lequel elles se déploient, ces expériences permettent d'identifier plus facilement les mécanismes typiques de formation des croyances collectives.

L'exemple de Feldman-Simon

J'illustrerai d'abord cette idée générale par un exemple aujourd'hui classique tiré de H. Simon[6], et qu'il emprunte lui-même à la psychologie cognitive[7].

Supposons qu'un expérimentateur joue devant un sujet à une partie de pile ou face en utilisant une pièce biaisée, ayant 8 chances sur 10 de tomber sur face et 2 de tomber sur pile. On demande au sujet de prédire les résultats. Le plus souvent, il utilise une stratégie qui consiste à engendrer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une série statistique construite selon les mêmes principes et les mêmes paramètres que la série qu'on lui demande de deviner. En d'autres termes, il choisit, de façon aussi aléatoire que possible, la prédiction « face » 8 fois sur 10 et la prédiction « pile » 2 fois sur 10.

Cette stratégie cognitive apparaît, à première vue du moins, comme judicieuse : pour reproduire un résultat, il est raisonnable d'utiliser les règles génératives à partir desquelles il est construit. Mais, si elle est bonne en général, elle est mauvaise ici. En effet, elle ne donne au sujet que moins de 7 chances sur 10 (exactement 68 sur 100) de deviner correctement les résultats de la partie de pile ou face jouée par l'expérimentateur, alors qu'en choisissant face tout le temps, il aurait eu 8 chances sur 10 de réussite.

L'exemple de Feldman-Simon illustre un cas typique, où le sujet imite un modèle qu'on lui demande de reproduire. Il est important, puisque l'imitation de modèles est le ressort de tout apprentissage, et il montre que, si la tentative d'imitation littérale peut être et est même généralement une bonne stratégie, elle peut aussi conduire à des idées fausses. L'intuition choisit ici implicitement des principes raisonnables, mais ce faisant, elle aboutit à une mauvaise solution.

Réciproquement, si l'on ne voit pas que ces principes sont raisonnables, que la croyance s'appuie sur de bonnes raisons [8], on ne peut comprendre pourquoi la croyance fausse est endossée par une imposante majorité, en d'autres termes, pourquoi elle est collective.

Effets de position

Cet exemple permet aussi de souligner un point essentiel, c'est que le sujet a tendance à utiliser telle conjecture parce qu'elle lui paraît aller de soi : il est d'autant moins porté à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

remettre en question qu'elle lui paraît s'imposer.

On retrouve les mêmes traits dans bien d'autres situations. Un autre cas, très typique, a été identifié par un sociologue de la connaissance un peu oublié aujourd'hui, l'Américain de Gré[9]. Au-delà de l'illustration un peu naïve qu'il en donne, il a bien aperçu un point crucial, à savoir que, comme le veut la théorie cognitiviste, les mécanismes de production des croyances non fondées ne sont autres, dans bien des cas, que les mécanismes ordinaires de la pensée.

Ainsi, dans la pensée ordinaire, on mobilise de façon constante un principe, le plus simple peut-être : il consiste, lorsqu'on me demande si « X est Y », à vérifier par l'expérience si X est bel et bien Y.

Ce principe est utilisé dans maintes circonstances. Sa validité peut facilement être considérée comme allant de soi. Il a même toutes les apparences de la banalité, voire du truisme. Pourtant, il peut aussi constituer le cœur de bien des idées fausses.

De Gré illustre ce point par un exemple de caractère didactique, dont la simplicité risque d'occulter l'importance. Il imagine que quatre personnes sont assises autour d'une pyramide dont les faces sont toutes d'une couleur différente, et que chacune d'entre elles ne peut voir que la face devant laquelle elle se trouve. Si l'on demandait à ces sujets quelle est la couleur de la pyramide, ils auraient tendance, nous dit de Gré, à indiquer la couleur qu'ils ont sous les yeux. Dans un cas comme celui-là, la réponse aurait en effet toutes chances d'être guidée par le principe « pour déterminer si "X est Y", observer si X est Y ». Ce principe serait mobilisé par le sujet sans qu'il y prête attention, pour la simple raison qu'il est, non seulement généralement valide, mais d'importance vitale.

On peut trouver des applications plus subtiles et plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intéressantes que celles que propose de Gré lui-même de l'idée importante que véhicule cette pseudo-expérience. Ces applications ont en outre l'avantage de montrer que les mécanismes repérés par la théorie cognitiviste non seulement concernent le sociologue tout autant que le psychologue, mais sont indispensables à la sociologie de la connaissance : ils expliquent l'adhésion du sujet social aux idéologies et aux idées établies.

Voici l'une de ces applications[10]: selon l'un des points les mieux acceptés de la théorie keynésienne, voire de la théorie économique tout court, l'augmentation de la fiscalité aurait normalement des effets déflationnistes. En effet, en ponctionnant le pouvoir d'achat, elle provoquerait une baisse de la demande pour les biens et les services et finalement une baisse des prix.

Or, lorsqu'on demande à des chefs d'entreprise si une augmentation de la fiscalité a, selon eux, des effets inflationnistes ou déflationnistes, une immense majorité d'entre eux choisit la première réponse (même en un temps où le keynésianisme tend à être perçu comme un dogme). Pourquoi? Simplement parce qu'ils répondent par référence à leur situation immédiate: une fiscalité plus lourde pèse sur les coûts de l'entreprise, invitant le chef d'entreprise à tenter de répercuter cette hausse sur ses prix de vente.

Il n'est pas sûr que cette croyance soit entièrement dénuée de fondement, mais il est certain que les chefs d'entreprise, la pensant fondée sur une expérience immédiate, lui accordent plus de confiance et surtout plus de généralité qu'elle ne mérite.

Les exemples illustrant cet « effet de Gré » ou « effet de position »[11]abondent. En voici un autre : beaucoup de personnes sont convaincues que le progrès technique est en lui-même générateur de chômage. Cette croyance peut être

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

facilement illustrée par des observations historiques ou contemporaines : par le mouvement luddite, mais aussi par la résistance rencontrée par un Sauvy lorsqu'il a montré que le développement du machinisme n'est en aucune façon une cause structurelle de chômage, ou encore par le fait que, aujourd'hui, l'on ait tendance à imputer le chômage qui a envahi le monde occidental surtout aux gains de productivité qu'entraîne le progrès technique.

Cette conviction est, elle aussi, en général fondée sur de bonnes raisons. Une expérience mentale simple montre en effet que, au niveau de l'entreprise, la substitution de machines au travail humain peut être destructrice d'emplois. À vrai dire, l'intérêt même des machines est précisément qu'elles économisent du travail humain. On a donc à peine besoin de l'expérience pour déterminer l'effet de destruction du travail humain qui résulte de l'introduction d'une nouvelle machine.

Cet effet local n'est naturellement pas incompatible avec l'existence éventuelle d'un effet global de signe opposé. Comme les nouvelles machines doivent être conçues, produites, servies, entretenues, perfectionnées, renouvelées et qu'elles induisent l'apparition de machines complémentaires, elles peuvent en effet engendrer au total plus d'emplois qu'elles n'en détruisent. Bien entendu, elles peuvent aussi détruire plus d'emplois qu'elles n'en créent. L'effet du progrès technique sur l'emploi, à court et moyen terme du moins, est donc une question strictement empirique. Il ne peut être déterminé a priori.

Mais cette influence positive (éventuelle) du progrès technique sur l'emploi n'est visible qu'à un niveau global et abstrait, celui du système économique dans son ensemble, tandis que l'effet négatif est facilement perceptible au niveau local et peut même être décelé par une simple expérience mentale. L'effet local du progrès technique sur l'emploi est si

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

évident qu'on a facilement tendance à percevoir la relation comme nécessaire plutôt que comme contingente. Il faut toutefois ajouter qu'au niveau local lui-même, la nouvelle machine peut permettre aussi d'éponger une demande croissante et ne pas avoir d'effet négatif sur l'emploi. C'est donc seulement sous la clause familière du « toutes choses égales d'ailleurs » que la relation de causalité se déduit.

Comme dans le cas précédent, celui qui croit que le progrès technique est en lui-même cause de chômage n'est donc nullement victime d'une illusion. Au contraire : il croit ce qu'il voit. La croyance fausse dont est victime le sujet connaissant résulte ici de la confiance qu'il accorde de façon métaconsciente au principe empiriste que la légende attribue à un certain saint Thomas : pour savoir si X est cause de Y, observer si X est effectivement cause de Y.

À quoi il faut ajouter que « faire le tour de la pyramide » est dans ce cas une opération peu naturelle, coûteuse, impliquant une initiation à l'analyse économique, dont il n'y a pas de lieu de penser que ses principes puissent être plus facilement découverts par les ressources de la seule intuition que ceux de la physique.

C'est pour ces raisons, qui relèvent de la rationalité qu'on peut qualifier de « cognitive [12]» et qui traduisent la présence d'un « effet de Gré », que beaucoup d'essayistes, voire de responsables politiques, continuent de considérer le chômage comme un mal nécessaire, résultant mécaniquement du « progrès technique» et en concluent que la seule manière efficace de lutter contre le chômage est de partager le travail.

Cet argument est fréquemment développé par les conservateurs de droite et de gauche. Il est efficace et paraît apte à franchir allégrement le temps, l'espace et les clivages politiques parce qu'il correspond à une croyance « naturelle », je veux dire : à un enchaînement apparemment

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

irréprochable de raisons [13].

Sans doute suffit-il d'évoquer le cas du Japon ou de la Suisse pour voir qu'une bonne politique économique et une politique d'éducation avisée peuvent avoir une incidence favorable sur les taux de chômage, même dans un monde d'automatisation croissante. Mais l'« évidence » selon laquelle l'automatisation « détruit l'emploi » est trop forte pour s'effacer facilement devant ces observations. C'est pourquoi les cas de la Suisse et du Japon seront facilement interprétés comme des « exceptions qui confirment la règle ».

Mille exemples de même farine pourraient aisément être évoqués. Ainsi, les influences maléfiques qu'on attribue généreusement au libre-échange ou à l'Europe de Bruxelles illustrent des processus identiques. Autre exemple : le succès étonnant avec lequel ont été accueillies les thèses scientifiquement indéfendables de Michel Foucault dans Surveiller et Punir[14]. Il provient sans doute de ce que les effets de désocialisation de la prison sont facilement perceptibles, alors que ses effets dissuasifs et sécuritaires (qui ne se confondent pas les uns avec les autres) sont à la fois non visibles et non mesurables. Cette double asymétrie explique qu'on puisse facilement convaincre un auditoire lorsqu'on affirme que la prison augmente la criminalité : le processus cognitif mis en jeu ici est de même nature que celui qui conclut, des effets localement destructeurs de l'augmentation de productivité sur l'emploi, à une incidence négative et nécessaire de la modernisation technique sur le niveau global de l'emploi.

À eux seuls, ces exemples suffiraient à montrer que la théorie cognitiviste que je propose ici, celle qui veut que les croyances fausses doivent souvent s'analyser comme le produit de bonnes raisons, est fondamentale dans la compréhension des mécanismes idéologiques.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans les deux cas que j'ai examinés jusqu'ici (l'« effet Feldman » et l' effet de Gré »), les croyances fausses sont le produit de la « rationalité cognitive », c'est-à-dire de la mise en œuvre par le sujet de stratégies qu'il utilise normalement pour obtenir une maîtrise cognitive de son environnement, parce qu'elles le conduisent généralement à des résultats satisfaisants.

Je considérerai maintenant quelques autres exemples, afin d'illustrer la fécondité de cette notion. Ils me permettront non seulement d'élargir la gamme de ces cas typiques que j'ai commencé à décliner, mais aussi d'insister sur un point important, à savoir que la théorie cognitiviste concerne la plupart des sciences humaines et peut pour cette raison être considérée comme de portée interdisciplinaire.

On retrouve en effet cette théorie, de façon en général implicite, dans nombre d'analyses proposées par les disciplines les plus diverses : elle permet effectivement d'expliquer bien des croyances énigmatiques rencontrés par l'historien des sciences, l'historien des idées, l'économiste, le sociologue de la connaissance, le psychologue, l'anthropologue ou le politologue.

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES APPLIQUÉE À LA PSYCHOLOGIE

La théorie cognitiviste des croyances permet de comprendre les dérapages de l'inférence naturelle mis en évidence par les psychologues cognitifs[15].

L'on ne peut qu'être très impressionné par le caractère original, sérieux et instructif des résultats que cette discipline nous apporte sur ce chapitre de l'inférence naturelle. On se demande parfois, à propos de telle ou telle science humaine, si elle contribue effectivement à mieux faire connaître le réel.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ces doutes ne sont pas de saison s'agissant de la psychologie cognitive: elle nous instruit bel et bien. De surcroît, ses enseignements intéressent non seulement la psychologie, mais les disciplines versées dans l'étude des phénomènes collectifs, comme la sociologie et l'économie. En effet, les situations expérimentales qu'elle construit avec ingéniosité peuvent être considérées comme des machines génératrices de croyances collectives fausses : la plupart des sujets répondent de façon erronée. Elle propose ainsi à la sociologie et à l'économie un matériau essentiel pour la compréhension de phénomènes qui les intéressent au premier chef.

Mais, en même temps, on peut émettre quelque doute sur la manière dont la psychologie cognitive interprète ses observations.

Il est vrai que le sujet de la connaissance ordinaire paraît obéir à des règles d'inférence et, généralement, à des règles logiques que la méthodologie et la logique réprouvent. Est-ce une raison suffisante pour souscrire à l'interprétation que donnent la plupart des psychologues cognitifs, à savoir que la connaissance ordinaire serait soumise à d'autres lois que la connaissance scientifique ? C'est celle qu'on trouve en tout cas de manière explicite chez Shweder[16]ou chez Nisbett et Ross.

Bref, on a affaire ici à ce que j'appellerai une « explication à la Lévy-Bruhl », puisque l'explication se confond dans son principe avec celle que cette grande figure de la sociologie et de l'anthropologie préconisa pour « expliquer » la pensée magique des « primitifs[17]». C'est, nous disent les psychologues cognitifs, parce que la pensée ordinaire est une pensée «magique », obéissant à d'autres règles que la pensée scientifique, que les sujets tendent à donner dans bien des cas des réponses fausses aux problèmes qui leur sont soumis. La notion lévy-bruhlienne de « mentalité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

primitive » ne disait pas autre chose.

Cette explication soulève, s'agissant des croyances religieuses et magiques qu'on observe dans les sociétés traditionnelles, des difficultés à la fois logiques, sociologiques et psychologiques. On aura plus loin l'occasion de les évoquer plus explicitement.

Mais les difficultés de ce type d'explication sont encore aggravées s'agissant des « dérapages » de la pensée ordinaire. Car, ici, la discontinuité n'est plus entre des individus distants culturellement. Elle réside, pour ainsi dire, à l'intérieur du même individu. La « pensée magique » n'apparaîtrait que dans certaines circonstances; un peu comme la fatigue, elle serait variable selon les moments de la journée. D'un point de vue logique, cette interprétation « à la Lévy-Bruhl » s'expose à l'objection de la circularité. Du point de vue psychologique, elle introduit une hypothèse aussi fragile que lourde, celle d'une dualité des modes de fonctionnement de la pensée.

J'utiliserai d'abord une expérience que j'ai conduite moi-même en amateur[18]avec les moyens du bord pour montrer qu'on a sans doute avantage à expliquer les dérapages de l'inférence naturelle en s'inspirant des principes de la théorie cognitiviste des croyances plutôt que de la théorie de la mentalité primitive [19].

Un promeneur remonte un sentier de montagne le lundi, le redescend le mardi, en partant exactement à la même heure que la veille. En montant comme en descendant, il a cheminé de manière irrégulière. Il n'a jamais quitté le sentier.

On demande à des sujets s'il existe un point tel que le promeneur y est passé exactement au même moment les deux jours.

On observe alors :

1 que les sujets répondent très fréquemment que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'existence d'un tel point est « peu vraisemblable » ;

2 qu'ils parviennent à cette croyance en mettant implicitement en oeuvre une procédure consistant à examiner mentalement quelques-uns des points pouvant éventuellement avoir la propriété recherchée (à savoir que le promeneur y est passé les deux jours exactement à la même heure); ils concluent à propos de chacun de ces points que la chance pour qu'il ait la propriété recherchée est nulle; par induction, ils en tirent l'impression qu'aucun point n'a sans doute la propriété en question. La croyance « il est très invraisemblable que le promeneur passe en un point quelconque à la même heure les deux jours » se cristallise alors dans leur esprit. Ils ont l'impression que cet événement ne pourrait être que l'effet du hasard, et que, de surcroît, ce hasard est peu probable, vu le nombre des points de rencontre possible.

On constate facilement que chacune des propositions de cet « argument » est défendable au sens où elle est fondée sur de bonnes raisons. En termes webériens, on dirait qu'il est « compréhensible » que le sujet y adhère.

En fait, le dérapage se produit parce que le sujet utilise de façon implicite un principe familier, le principe de l'induction. Il l'utilise sans le mettre en question parce qu'il passe facilement dans son esprit pour naturel. À partir du moment où tous les points du sentier qu'on peut imaginer ont une probabilité nulle d'avoir la propriété que le promeneur y soit passé à la même heure les deux jours, n'est-il pas légitime de penser qu'il en va de même de tous les points ? D'ailleurs, ces points sont en nombre infini et il n'est par conséquent pas possible de les examiner un par un.

Toutes ces considérations sont raisonnables et, par là, compréhensibles. Mais le piège se referme sur le sujet parce que, dans la situation considérée, tous les points (qui sont

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une infinité) ont bien la propriété qu'il leur attribue, sauf un.

C'est pourquoi le « raisonnement acceptable des sujets les conduit à un résultat faux. (Je mets le mot « raisonnement » entre guillemets pour indiquer que l'argumentation en question est en fait largement implicite et métaconsciente et qu'en outre elle est objectivement illégitime.) Le principe de l'induction est en général vital et fiable, mais non ici.

L'existence d'un point répondant à la propriété est un résultat topologique élémentaire, comme on le voit sur le dessin suivant, où l'axe des x représente le temps et l'axe des y le chemin de montagne.

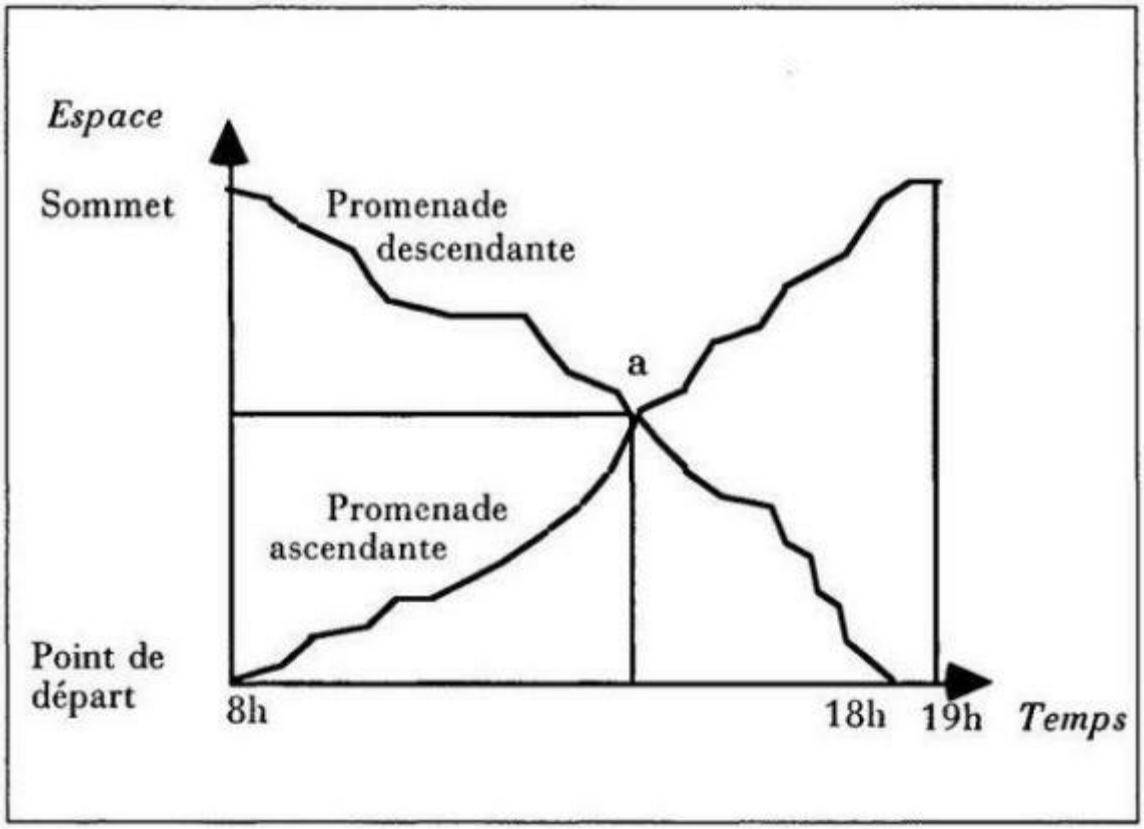


Figure 1

: Le promeneur passe au point a à la même heure à l'aller et au retour.

On a donc là l'exemple d'une croyance fausse engendrée par de bonnes raisons.

Dans L'Art de se persuader, contrairement aux psychologues cognitifs eux-mêmes, qui donnent de tels

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

résultats des interprétations en général de type irrationnel, j'ai essayé de montrer que non seulement ce résultat particulier, mais sans doute tous les résultats de la psychologie cognitive 1) pouvaient être interprétés de cette façon - en termes de rationalité cognitive - et 2) qu'ils gagnaient à l'être.

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES APPLIQUÉE À L'HISTOIRE ET À LA THÉORIE DES IDÉES ET DES IDÉOLOGIES

La théorie cognitiviste des croyances est également pertinente du point de vue de l'analyse sociologique des phénomènes idéologiques, ainsi que de l'histoire des idées.

Dans plusieurs de ses analyses relevant de la sociologie de la connaissance, Tocqueville fait apparaître un intéressant effet de Gré.

Pourquoi, se demande-t-il dans L'Ancien Régime et la Révolution, les penseurs politiques français, à la différence de leurs homologues anglais, ont-ils tendance à traiter le politique comme la variable indépendante ultime, celle qui explique les autres ? Tout simplement, explique-t-il, parce que, en raison de la forte centralisation administrative qui caractérise la France, le politique, par le truchement de la toute-puissance de l'Etat, joue un rôle effectivement beaucoup plus grand qu'en Angleterre. On pourrait facilement compléter l'analyse et ajouter que, à l'inverse, les analystes anglais font de la « main invisible la source principale du changement social, parce que, la « société civile » - au sens de Hegel - étant plus indépendante en Angleterre, l'agrégation des initiatives individuelles y affecte l'ensemble du système de manière beaucoup plus déterminante.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce serait un exercice passionnant que de mettre en évidence les mécanismes que, dans les nombreuses pages qu'il consacre dans De la démocratie en Amérique comme dans L'Ancien Régime à des problèmes de «sociologie de la connaissance » (ce terme lui est évidemment postérieur), Tocqueville identifie comme responsables des phénomènes de représentation et de croyance.

On peut préciser que son explication des différences entre les philosophes politiques anglais et français fournit un bel exemple d'« effet de Gré » : les uns et les autres sont assis devant deux faces de la pyramide de couleur différente.

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES APPLIQUÉE À L'ÉCONOMIE ET À LA THÉORIE POLITIQUE

Comme l'a montré Downs[20], un acte aussi élémentaire que celui qui consiste pour l'électeur à voter pour le candidat ou le programme de son choix ne peut être guidé par des raisons objectives. Il ne sait pas si le programme qui l'emporterait serait effectivement appliqué. Il ne peut anticiper toutes les conséquences qui résulteraient de son application. Il n'est pas nécessairement au clair sur ses propres préférences. Enfin, il peut préférer certaines conséquences du programme A et certaines conséquences du programme B, sans être en mesure de préciser s'il attache davantage d'importance aux unes ou aux autres.

Downs conclut cette discussion par un théorème, à savoir que, puisqu'il est généralement impossible à l'électeur de déterminer lequel des programmes est objectivement préférable pour lui, cette situation l'incitera à des détours. De même que le consommateur incapable de juger de la solidité ou de la qualité d'un produit se fie à son image de marque,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de même l'électeur se décidera sur les principes inspirant les programmes politiques et optera pour celui qui lui paraît reposer sur les principes les plus proches des siens.

Pour mesurer l'intérêt de cette analyse « cognitiviste », il est intéressant de noter que cette manière de faire scandalisait Hume[21], qui ne comprenait pas qu'un parti politique puisse être fondé sur des principes, ni qu'on puisse se décider pour tel parti parce qu'il souscrit à des principes qu'on approuve soi-même.

Car Hume avait une vision étroite de ce que nous appelons la rationalité : pour lui, une politique ne peut être jugée que sur ses conséquences; la juger sur les principes, c'est mettre la charrue avant les bœufs. C'est pourquoi il cherche à expliquer cette irrationalité en évoquant la tendance qu'ont les hommes à rechercher l'approbation : elle expliquerait qu'ils se rapprochent de ceux qui partagent les mêmes choix. Mais, avec sa clairvoyance habituelle, Hume n'est guère satisfait par sa propre explication et déclare que cette énigme est peut-être la plus redoutable de toute la philosophie politique. Or Downs a montré qu'elle pouvait facilement se résoudre dès qu'on adopte une perspective cognitiviste : le citoyen a des raisons solides de juger d'une politique à partir des principes qui la guident; lorsque la complexité objective des questions qui lui sont soumises lui interdit d'emprunter la route directe, il est invité à prendre le chemin de traverse le plus accessible et le plus fiable, c'est-à-dire à considérer les principes, là où les conséquences sont inconnaissables.

Dans sa simplicité, cette analyse comporte une conséquence considérable. Elle montre que l'idéologie (au sens de Downs : idées non fondées objectivement) est un ingrédient naturel de la rationalité politique.

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

APPLIQUÉE À L'HISTOIRE ET À LA SOCIOLOGIE DES SCIENCES

Il serait facile de montrer qu'on ne peut pas écrire l'histoire des sciences si l'on n'a pas en vue les différents cas de figure que je place sous l'étiquette de la théorie cognitiviste des croyances, et en particulier si l'on n'a pas présent à l'esprit l'effet de Gré. Il est évident que, comme dans les exemples économiques évoqués plus haut, l'histoire des sciences est faite de généralisations et d'extrapolations effectuées à partir d'expériences immédiates et, aussi, de « ruptures » avec les représentations qu'inspirent ces expériences.

Pourquoi a-t-on cru si longtemps que la terre était plate, sinon parce qu'on la voit bien ainsi ? Pourquoi a-t-on cru si longtemps que le mouvement supposait une force qui le provoquât, sinon parce qu'on voit bien que tout objet au repos nécessite l'application d'une force pour quitter l'état de repos ? Partant de cette observation banale, les physiciens aristotéliciens se donnent beaucoup de mal pour identifier les causes responsables de ce que la flèche continue son parcours une fois qu'elle a quitté l'arc. Elle leur suggère d'autre part que le pendule tend vers le repos. Ici comme dans le cas, évoqué plus haut, de l'économie, seul le progrès de la théorie et de l'observation pouvait dépasser ces « évidences » empiriques.

Dans tous ces exemples, on a mis des siècles à faire le tour de la pyramide de De Gré.

L'histoire et la sociologie des sciences ont l'avantage de montrer que les mécanismes de la rationalité cognitive ne sont pas caractéristiques de la seule connaissance ordinaire : connaissance scientifique et connaissance ordinaire procèdent par les mêmes voies.

Car le déchiffrement de la complexité du monde passe,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il s'agisse de la connaissance ordinaire ou de la connaissance scientifique, par la formulation de conjectures plus ou moins fragiles, par l'utilisation de moyens plus ou moins efficaces pour tester lesdites conjectures, ces moyens étant choisis à partir d'a priori plus ou moins judicieux, etc. C'est bien cette complexité des phénomènes de connaissance qu'illustrent les exemples précédents : quels sont les effets de la croissance de la productivité sur le chômage ? Pour se former une opinion sur le sujet, on mobilise une expérience mentale. Pourquoi celle-là plutôt qu'une autre ? Parce qu'elle paraît judicieuse : elle s'appuie sur un principe solide, etc. Il suffit d'évoquer cette intrication des raisons sur lesquelles s'échafaude la connaissance ordinaire pour comprendre qu'elle puisse aussi facilement produire des croyances fausses que des croyances vraies.

Cette accumulation des raisons suit le modèle général décrit par Toulmin à propos de l'argumentation juridique[22]: une conclusion s'appuie sur des justifications ascendantes, bien liées les unes aux autres; ce mouvement s'arrête lorsque le sujet tombe sur un principe qui lui paraît irrécusable - au vu de son information - et dont il peut estimer qu'il serait jugé tel par quiconque. Ce modèle caractérise tout autant la connaissance ordinaire que l'argumentation juridique, si l'on suit la description que j'en donne ici.

Il caractérise aussi la connaissance scientifique. Qui d'ailleurs pourrait sérieusement décliner les traits qui distinguent une démonstration scientifique des argumentaires développés par le juriste ou par le sujet de la connaissance ordinaire ? La tradition positiviste a tenté d'imposer l'image d'une dualité de la connaissance. Mais cette image ne correspond pas à la réalité. S'agissant de la connaissance scientifique comme des autres formes de connaissance, les croyances germent sur un empilement de raisons. La croyance « X est vrai » résulte de conjectures,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lesquelles sont étayées par des observations recueillies selon des principes qui paraissent pertinents, et ainsi jusqu'à ce qu'un « point d'équilibre » soit atteint. Or il n'y a pas de raison pour que cette cascade argumentative ne produise pas des idées fausses aussi bien que des idées justes. C'est pourquoi les « dérapages » de la connaissance ordinaire s'expliquent souvent de la même façon que les erreurs scientifiques.

Je m'empresse d'ajouter que cette description que je présente ici des tribulations de la raison cognitive n'implique aucun scepticisme: la croyance « X est vrai », qu'il s'agisse d'une proposition produite par la connaissance ordinaire ou par la connaissance scientifique, résulte toujours d'une argumentation mobilisant des a priori plus ou moins conjecturaux. Il ne s'ensuit pas bien sûr que lesdits a priori ne soient pas susceptibles d'être critiqués et qu'on ne puisse aboutir à une certitude quant à leur validité [23].

Pour concrétiser l'idée qu'il n'existe pas de différence fondamentale entre la connaissance ordinaire et la connaissance scientifique, on pourrait se contenter de remarquer que la seconde produit avec autant de facilité des propositions fausses que la première. En d'autres termes, il est impossible de comprendre le caractère « naturel » de l'erreur scientifique, si l'on ne voit pas que la connaissance ne peut se dispenser de passer par la mobilisation d'a priori, par l'utilisation de « cadres » conjecturaux.

Il est utile d'étayer cette idée en l'illustrant par un cas concret. Je prendrai celui des relations causales qui fondent les mesures de prévention en matière de santé publique.

Tout d'abord, il faut remarquer que cette question est pressante. L'individu lui-même est bien sûr soucieux d'échapper aux différents types de cancer ou aux maladies cardiaques. Dans un système où la protection sociale est développée, la prévention de telles maladies a de surcroît le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

statut d'un problème politique urgent. L'intérêt existentiel (pour l'individu lui-même) et l'intérêt public de la prévention des grandes maladies pousse les milieux scientifiques à mettre en évidence des relations causales par exemple entre régimes alimentaires et risques, permettant de dessiner une politique de prévention.

L'urgence invite à mobiliser d'abord les données facilement disponibles. On n'aura ainsi aucune peine à trouver des informations de caractère « épidémiologique », c'est-à-dire des données faisant apparaître des différences, par exemple d'un pays à l'autre ou d'une région à l'autre, entre les habitudes alimentaires. Les Français consomment plus de vin que d'autres, les Africains plus de « fibres », etc. Il n'est pas trop difficile de trouver des informations chiffrées sur des variables comme celles-là. D'un autre côté, on dispose, à un niveau international et national, de renseignements plus ou moins fiables sur la diffusion des grandes maladies. Pourquoi ne pas utiliser ces données pour étayer des conjectures sur l'effet de telle habitude alimentaire A sur la maladie M? L'abus du vin, du whisky, du tabac n'en serait-il pas responsable ?

Supposons alors qu'on observe une corrélation comme celle de la figure 2entre la pratique alimentaire A et la maladie M. On en conclura facilement que A est cause de M et qu'il vaut mieux renoncer à A si l'on veut éviter M.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

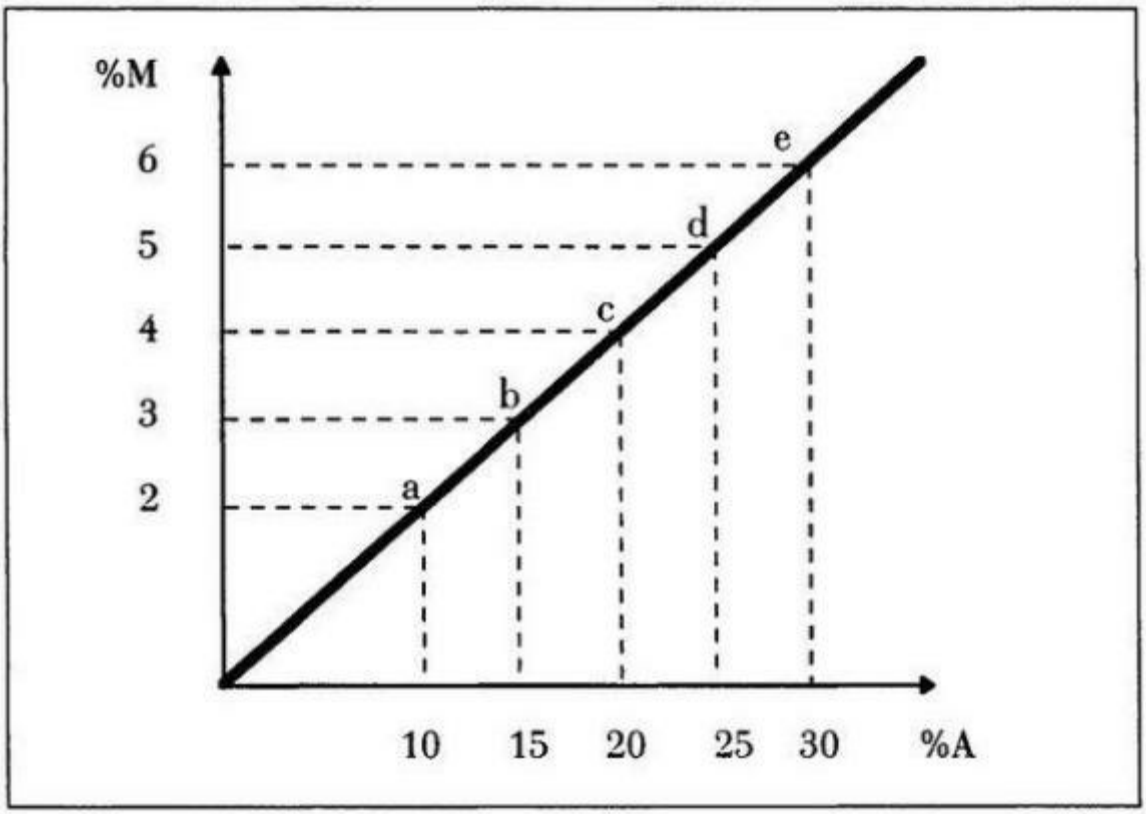


Figure 2

: Une corrélation parfaite n'est pas preuve de causalité.

Mais les statisticiens savent, au moins depuis 1937, qu'une telle corrélation ne démontre rien[24], pour deux raisons. D'abord parce que rien ne prouve que les individus qui pratiquent A soient ceux qui sont malades. Les tableaux suivants le montrent : le fait que la maladie M apparaisse plus fréquemment au niveau national lorsque la pratique alimentaire A est plus fréquente n'est pas incompatible avec le fait que les personnes qui pratiquent A apparaissent comme protégées plutôt que menacées par ladite pratique. En effet, selon ces tableaux fictifs, personne parmi les A n'est M (malade). Pourtant, le nombre de malades sur 100 croît avec le nombre de ceux qui adoptent la pratique alimentaire A.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

	A	¬A	Total
M	0	2	2
¬ M	10	88	98
Total	10	90	100

A	¬A	Total
0	3	3
15	82	97
15	85	100

A	¬A	Total
0	4	4
20	76	96
20	80	100

	A	¬A	Total
M	0	5	5
¬ M	25	70	95
Total	25	75	100

A	¬A	Total
0	6	6
30	64	94
30	70	100

Tableau 1

: Corrélations individuelles correspondant aux points a, b, c, d, e de la Figure 2. (Le symbole ¬ désigne la négation.)

La deuxième raison pour laquelle la précédente corrélation n'autorise aucune conclusion est que, à supposer que A soit associée au niveau individuel à une probabilité plus forte d'être malade, la corrélation pourrait de nouveau être fallacieuse : si ceux qui manifestent la pratique alimentaire en question sont en moyenne plus pauvres et par là exposés à des conditions d'hygiène moins favorables, il est possible que ce dernier facteur, et non A, soit responsable de la corrélation.

Une corrélation comme celle-là ne permet donc pas d'affirmer qu'il existe une relation de causalité liant la pratique alimentaire A à la maladie M.

Ces paradoxes statistiques sont devenus une tarte à la crème des sciences sociales. Il n'est pas un étudiant de licence qui ne sache les décliner.

Mais on ne mesure pas toujours bien les conclusions qu'il faut en tirer. Tout d'abord, il faut remarquer que les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

incertitudes auxquelles ils exposent le chercheur ne sont pas fondamentalement différentes de celles que Hume a décrites à propos de l'induction. Ce n'est pas parce qu'on a vu mille cygnes blancs qu'on peut affirmer que les cygnes sont blancs. Aurait-on même pu observer tous les cygnes de la création, il resterait les cygnes à naître. Qui peut garantir qu'ils ne seront pas noirs ? Bien que l'induction soit en principe illégitime et qu'elle soit à l'origine de croyances fausses, nous passons notre temps à y recourir et nous nous en trouvons en général fort bien.

Pourquoi? Parce qu'il faudrait vraiment avoir les dieux contre soi pour que, alors que la plupart des cygnes rencontrés sont blancs, ils soient en réalité en général noirs. Cette observation ne prouve rien, mais nous avons toute raison de lui faire confiance.

Le paradoxe des corrélations collectives nous rappelle que nos conclusions ne sont jamais à l'abri du « malin génie » de Descartes. Mais si elle était prise au sérieux, cette remarque paralyserait la vie scientifique, et la vie tout court. Surtout, on conviendra qu'il serait insensé de voir dans le malin génie autre chose qu'une fiction et de croire à son existence. Ecarter l'hypothèse du malin génie n'est pas une erreur de méthode, mais une simple mesure de survie. Faute de recourir à l'induction, la connaissance ordinaire et la connaissance scientifique s'écrouleraient.

Une corrélation comme celle de la figure 2n'interdit pas que la corrélation individuelle aille en sens opposé : bien que la corrélation collective suggère la conclusion « A cause de B », elle n'est incompatible, ni avec la conclusion « ¬ A cause de B », ni avec la conclusion « ni A ni ¬ A causes de B ». Cela est vrai. Mais il faut introduire l'hypothèse du « malin génie », voire être convaincu de son existence, pour préférer les deux dernières conclusions à la première, ou même pour être indifférent entre les trois.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Bref, si l'on observe au niveau national une corrélation positive, la conjecture la plus plausible est qu'il existe une corrélation de même signe au niveau individuel. Bien sûr, on aura intérêt à tenter de vérifier que les deux pièges que j'ai évoqués ne sont pas à l'œuvre ici. Mais cette procédure de contrôle est souvent longue et coûteuse : il faut suivre des populations d'individus pratiquant A, observer la fréquence avec laquelle ils développent telle maladie, et soumettre un groupe de contrôle aux mêmes observations. Aussi le milieu scientifique risque-t-il de devoir se satisfaire pendant une longue période d'une conjecture plausible, mais non confirmée. La croyance « A est cause de M » a alors toutes chances de se développer. Elle s'installera dans l'esprit de chacun avec de bonnes raisons, même si elle est appelée à être démentie[25].

Toutes sortes d'études de corrélation portant sur des données nationales font apparaître des présomptions de causalité entre diverses pratiques (consommation d'alcool, de tabac, etc.) et la diffusion des maladies cardiaques. Une étude finlandaise a pendant vingt-cinq ans observé deux villages de Carélie. L'un a été soumis à une campagne visant à la modification de certaines pratiques alimentaires présumées responsables de certains désordres cardiaques ; l'autre a été utilisé comme village-témoin. Il ressort de cette étude que la probabilité de développement des maladies cardiaques dans les deux villages a beaucoup changé dans le temps, mais aussi que les deux courbes sont assez strictement parallèles.

Cela dément-il les conclusions des études nationales ? Non. Car une observation longitudinale élimine bien certains des risques qu'encourent les analyses effectuées à partir de données nationales ou internationales. Mais elle est elle-même exposée à d'autres risques. Ainsi, le malin génie pourrait faire que les pratiques en question aient eu un réel

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

effet, même si celui-ci n'apparaît pas dans les courbes : même avec le meilleur plan d'expérience du monde, des facteurs adventices peuvent toujours empêcher que la causalité ne se traduise en corrélation.

Bref, si l'on prend au sérieux l'hypothèse du « malin génie », on ne peut jamais rien conclure sur rien. C'est précisément ce que Descartes lui-même nous avait enseigné.

Il est très facile de produire des exemples où certaines croyances causales se sont diffusées dans les milieux scientifiques et de là vers les médias et enfin vers le public, pour se trouver en fin de compte démenties [26]. Mais c'est analyser les processus de la connaissance de manière superficielle que de se contenter d'affirmer que ceux qui prêtent une valeur causale à une corrélation établie sur des données nationales continuent d'ignorer les leçons de Yule et Kendall. La formulation de conjectures incertaines mais plausibles est une étape obligée de tout processus de connaissance. Les croyances collectives que nous observons sur des sujets comme ceux que je viens d'évoquer et qui apparaîtront demain comme des croyances fausses, comme des croyances « magiques », sont des produits aussi naturels des processus de connaissance que les croyances qui seront ensuite validées et considérées comme des vérités. Dès lors qu'une telle croyance a été réfutée, comme c'est le cas par exemple quand l'observation directe vient contredire des données nationales, il est tentant de donner une interprétation irrationnelle de la croyance défunte et d'expliquer que les médecins qui l'ont endossée ont obéi à des règles d'inférence causale rappelant la «mentalité primitive » de Lévy-Bruhl. Mais, en dehors de ses autres défauts, une telle interprétation est parfaitement invraisemblable. Dans la plupart des cas, les équipes qui utilisent des données nationales comportent en effet des statisticiens parfaitement avertis des pièges qu'elles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comportent.

Bien sûr, des « facteurs sociaux » divers risquent de ralentir la critique des conjectures. Un chercheur est normalement plus soucieux de confirmer une hypothèse en laquelle il croit que de tenter de l'infirmef. Si elle lui paraît prometteuse et susceptible d'avoir des conséquences heureuses sur la diffusion d'une maladie grave, il s'y accrochera plus solidement encore. Il participera plus volontiers à des colloques où elle est inscrite à l'ordre du jour que celui qui n'y croit pas. Les partisans de la conjecture en question ont donc des chances de s'y trouver surreprésentés. Cela renforcera encore ses chances de survie, même si elle doit se trouver démentie ensuite.

Ce qu'il faut surtout retenir de cette discussion, c'est que les croyances scientifiques fausses ont autant et quelquefois davantage de chances de s'imposer, pendant un temps du moins, que les vraies. Pour expliquer ce phénomène, il n'est pas du tout indispensable et il paraît gratuit de supposer que les hommes de science ne manifestent en aucune façon le souci de savoir, qu'ils sont les jouets de leur volonté de puissance, ou qu'ils fonctionnent selon des règles « prélogiques ».

En d'autres termes, on peut se passer des hypothèses irrationalistes souvent mises en œuvre par les tendances les moins intéressantes de la sociologie de la connaissance [27]. Il suffit pour expliquer la plupart des croyances scientifiques fausses d'observer qu'on n'aborde jamais un objet complexe sans a priori. Mais ces a priori ne sont pas de type kantien: ils ne sont pas des formes fixes dans lesquelles viendrait obligatoirement se mouler la connaissance. Ils sont au contraire des cadres toujours fragiles et révocables. Ces a priori peuvent être pertinents, mais aussi ne pas l'être. De surcroît, divers facteurs peuvent donner au chercheur des raisons d'accorder à ses conjectures plus de crédit qu'elles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne méritent (comme on le verra plus clairement après le verdict de l'histoire). À quoi il faut ajouter que, comme c'est le cas dans l'exemple que je viens d'évoquer, la transmutation d'une conjecture en croyance fausse ou en vérité peut requérir un temps très long.

Voilà pourquoi les idées fausses sont souvent le produit non de l'aveuglement, de la passion, de la volonté de puissance, du désir de manipulation (encore que ces cas se produisent à titre marginal), non de forces irrationnelles, mais de l'application même des principes et des règles de production des connaissances les plus courantes et les mieux admises.

Après tout, le développement qui précède ne fait que montrer le côté « normal » d'un phénomène dont nous savons qu'il est fréquent : l'erreur scientifique.

Pourquoi faut-il rappeler que toutes ces croyances collectives fausses qu'on rencontre dans le domaine médical, mais aussi ailleurs, sont normales ? Pourquoi voit-on que les croyances collectives « magiques » que produit la recherche médicale sont si souvent interprétées, sur le mode irrationnel, à partir de la libido dominandi ou de telle autre cause irrationnelle ? Parce que l'observateur qui connaît l'étape t de l'histoire d'une discussion scientifique a du mal à se décentrer, à retrouver les conditions caractéristiques de l'étape t-1. Quand on connaît la suite d'une histoire, disait déjà Ranke avec profondeur, il est difficile de l'oublier quand on en décrit le début ; pourtant, cet oubli constitue la règle fondamentale du travail de l'historien; c'est elle qui constitue la ligne de démarcation entre l'histoire scientifique et la légende. Comme toute croyance à laquelle on n'adhère pas soi-même, une croyance scientifique morte favorise une réaction sociocentrique et une interprétation irrationnelle : comment peut-on être aussi naïf pour croire à des relations causales que rien ne permet d'affirmer ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La réaction sociocentrique et l'interprétation irrationnelle du statisticien qui prend connaissance a posteriori d'une croyance fausse en la vertu d'un régime alimentaire obéit aux mêmes ressorts que l'observateur extérieur face aux rituels magiques des aborigènes d'Australie.

C'est le génie de Durkheim et de Weber que d'avoir redistribué les rôles dans le jeu de barbichette entre l'observateur et l'observé, et suggéré que les croyances fausses, y compris celles que nous percevons immédiatement comme magiques et non fondées, sont, tout comme les croyances collectives fausses d'origine scientifique, le produit, non de forces obscures, mais du fonctionnement normal de la pensée.

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES ET L'EXPLICATION DES CROYANCES MAGIQUES

C'est pourquoi j'insisterai maintenant sur les discussions relatives à l'explication des croyances magiques. Elles fournissent un témoignage particulièrement éloquent de l'importance de la théorie cognitiviste pour l'explication des croyances. Elles illustrent le caractère stratégique de la notion de rationalité cognitive et permettent de souligner, par rapprochement avec le cas précédent, qu'on peut analyser les croyances fausses qui apparaissent dans les milieux scientifiques modernes de la même façon que celles des sociétés traditionnelles. On se dispense ainsi d'avoir à introduire, ce qui est à la fois suspect et fâcheux, des axiomatiques variables selon la distance culturelle séparant l'observateur de l'observé.

Suivant le sens commun, beaucoup d'auteurs ont interprété les croyances magiques comme irrationnelles («Il n'y a vraiment pas de raisons de croire que A est cause de B, mais... »), à partir d'une axiomatique de comportement qu'ils

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne songeraient certainement pas à utiliser pour analyser les croyances fausses des hommes de science.

Ainsi, selon Lévy-Bruhl[28], les croyances magiques indiqueraient que le « primitif a une constitution mentale différente de la nôtre. Cette cause expliquerait par exemple que le magicien confonde similarités verbales et similarités réelles, et de façon générale, relations entre les mots et relations entre les choses. La célèbre théorie de la « mentalité primitive » illustre de manière typique les interprétations irrationnelles des croyances magiques : elle les analyse comme l'effet de causes inconscientes sur lesquelles l'individu n'aurait pas davantage de prise que sur les mécanismes physiologiques dont il est le siège.

Cette théorie, qui a connu un grand succès, fut très tôt l'objet de critiques. Car les explications causales du comportement donnent facilement l'impression d'être ad hoc.

Sans doute existe-t-il de nombreux cas où une explication causale du comportement apparaît comme légitime : on sait bien par exemple que l'absorption de certaines substances chimiques peut altérer l'humeur. Mais, dans un cas de ce genre, la relation de causalité peut être démontrée par les méthodes habituelles de l'analyse causale. On n'est évidemment pas dans la même situation s'agissant d'une théorie comme celle de Lévy-Bruhl. Ici, la cause explicative est inférée de manière circulaire à partir des effets qu'elle est supposée expliquer.

Il est intéressant de remarquer que ceux que la théorie causale de Lévy-Bruhl[29](ou les théories de même type) laissaient insatisfaits ont souvent cherché à nier l'existence même de ces croyances, plutôt qu'à en donner une explication « rationnelle » (au sens de la rationalité cognitive). Car, si l'on admet de définir les croyances magiques comme des croyances en des relations de causalité fausses, il ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut évidemment être question de les expliquer par des raisons objectives.

La théorie selon laquelle les croyances magiques consisteraient en un simple mirage dont serait victime l'observateur a été défendue par exemple par le philosophe Wittgenstein [30], mais aussi par de nombreux sociologues et anthropologues modernes. Leur argument commun est que les prétendues croyances magiques ne sont pas, contrairement aux apparences, des énoncés sur le réel; il faudrait plutôt y voir, selon eux, l'expression symbolique d'un désir. Le primitif ne croirait pas réellement que tel rituel a pour effet de produire la pluie par exemple. Il exprimerait seulement par ce rituel son vœu de voir tomber la pluie.

Ce type de théorie a l'avantage de sauver la dignité du « primitif », pour laquelle la théorie de Lévy-Bruhl témoigne de peu d'égards, il est vrai. Mais, si elle n'est pas circulaire, elle est tout aussi ad hoc.

Comme Horton [31]l'a bien montré, cette théorie contredit les croyances des « primitifs eux-mêmes, qui apparaissent comme absolument convaincus de l'efficacité de leurs rituels, bien qu'ils voient avec une parfaite clarté que ces rituels sont complémentaires des opérations techniques sans lesquelles - ils le savent bien - aucune plante ne pousserait [32].

Horton présente de surcroît un argument indirect de poids contre l'interprétation symbolique de la magie : en dépit de son succès dans beaucoup de régions de l'Afrique anglophone noire, le christianisme a rarement réussi à extirper les croyances magiques; parce que, explique Horton, s'il propose une explication du monde attrayante, il a aux yeux des Africains le défaut de ne pas leur proposer d'équivalent sérieux de cette boîte à outils que représente la magie, laquelle leur est indispensable pour résoudre les mille problèmes qu'ils rencontrent dans leur existence quotidienne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

[33].

En fait, la théorie de la magie de loin la plus acceptable est l'une des plus anciennes, à savoir celle qu'esquissent en des termes à peu près équivalents Durkheim [34]et Weber [35]. Il s'agit d'une théorie rationnelle (au sens cognitif) dans la mesure où on peut l'énoncer : « Les primitifs ont de bonnes raisons de croire à des propositions causales non fondées, car... »

Selon cette théorie, il faut d'abord reconnaître que le savoir du « primitif » n'est pas celui de l'Occidental. Il n'a pas comme lui été initié à la méthodologie de l'inférence causale et il n'a aucune raison de maîtriser les principes de la biologie ou de la physique. Pourquoi ferait-il une distinction entre le faiseur de feu et le faiseur de pluie ? Cette distinction n'est-elle pas évidente exclusivement pour celui qui a été initié aux lois de la transformation de l'énergie ?

En second lieu, la conduite de la vie quotidienne, mais aussi la production agricole, la pêche ou l'élevage supposent toutes sortes de savoir-faire : pour une part ceux-ci sont tirés, dans les sociétés traditionnelles comme chez nous, de l'expérience. Mais l'expérience ne suffit pas. D'ailleurs, les données de l'expérience ne prennent sens que sur le fond des représentations que le primitif a de la vie, de la croissance, de la mort, de la nutrition des plantes ou des animaux. Il faut, en d'autres termes, que l'agriculteur ou l'éleveur mobilisent certaines représentations théoriques pour faire parler l'expérience. Or ils ne peuvent tirer ces représentations que du corpus de savoir disponible et considéré comme légitime dans leur société. Dans le cas des sociétés qu'envisagent Durkheim ou Weber, il s'agit des doctrines religieuses.

L'hypothèse de Durkheim - comme celle de Weber - est ainsi que ces doctrines jouent dans les sociétés

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

traditionnelles le même rôle que la science dans les sociétés modernes.

Bien sûr, les croyances et les attentes qui se développent à partir de ces théories sont vouées à être contredites par le réel. La question qui se pose alors est d'expliquer pourquoi les croyances magiques persistent malgré ces démentis.

Durkheim répond à cette objection, qu'il s'adresse à lui-même, par une série d'arguments efficaces. En termes modernes : la critique d'une relation causale n'est pas toujours facile; elle suppose des conditions quasi expérimentales difficilement réalisables en raison de la « colinéarité »

qui sévit entre les facteurs « indépendants ». De plus, au-delà de certaines limites, elle n'est possible que grâce à la mobilisation d'instruments statistiques.

Surtout, une théorie contredite par les faits est rarement l'objet d'un rejet immédiat, s'agissant même d'une théorie scientifique. Car, comme l'indique la thèse dite de Duhem-Quine, lorsqu'une théorie est démentie par le réel, on ne peut savoir d'avance ce qui dans la théorie est responsable de cet état de choses. On est donc autorisé à penser qu'un rafistolage mineur peut suffire à réconcilier une théorie avec le réel. L'épistémologie parlerait ici d'« hypothèses auxiliaires ». C'est seulement lorsque tous les ravaudages auxquels on peut penser auront échoué qu'on se décidera à chercher une autre théorie.

Si l'on accepte d'illustrer la théorie de Durkheim par un exemple contemporain, il nous suggère que les croyances magiques qui étonnent tant l'observateur ne sont pas plus difficiles à comprendre que la conviction aujourd'hui répandue selon laquelle la pollution industrielle aurait une incidence sur le climat. Dans un cas comme dans l'autre, la démonstration - ou la réfutation - de la relation causale est objectivement difficile. Il n'y a donc pas de raison dirimante

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la rejeter.

Il faut aussi ajouter que la réalité peut confirmer des croyances fausses. C'est un argument d'une remarquable subtilité que Durkheim développe ici : les rituels destinés à faire tomber la pluie sont effectués à l'époque où les récoltes ont besoin de pluie et par conséquent où elle a plus de chances de tomber. Ainsi, la croyance en une relation de causalité fausse peut être confirmée par l'existence de corrélations qui, bien que fallacieuses, sont réelles.

Durkheim suggère au total que les croyances magiques que l'on observe dans les sociétés traditionnelles ne sont pas d'une nature autre que toutes ces croyances en des relations de causalité mal confirmées qu'on observe dans les nôtres. Les prétendus « primitifs » ont des raisons d'y croire qui, étant de même nature, sont aussi bonnes que celles qui nous font croire que le jogging entretient la forme.

Car, si notre savoir et nos questions ne sont pas les mêmes que les leurs, les mécanismes mentaux par lesquels le sujet adhère à une relation de causalité douteuse ou fausse sont transculturels.

La principale différence entre les « primitifs » et nous, c'est que le développement de la science a frappé d'une obsolescence définitive un certain nombre de leurs croyances. Quand nous constatons que quelqu'un continue de souscrire à ce que nous traitons naturellement comme des sornettes, nous avons tendance à expliquer ses croyances de façon irrationnelle.

En fait, suggère Durkheim, ces croyances magiques sont des conjectures que le « primitif » forge à partir du savoir qu'il considère légitime, exactement comme nous adhérons nous-mêmes à partir du savoir qui est le nôtre à toutes sortes de relations causales dont les unes sont fondées, mais les autres tout aussi fragiles ou illusoires que celles des «primitifs».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Durkheim n'aurait sans doute pas été surpris par le fait que le public mais aussi les savants aient cru à des relations de causalité qui, paraît-il, ne sont en aucune façon fondées, comme la relation, pourtant considérée comme une « évidence » par beaucoup de nos contemporains, entre le stress et l'ulcère à l'estomac ou entre la pollution et le cancer. Cette croyance s'explique, exactement de la même façon que les croyances des primitifs, par de bonnes raisons.

Bref, en condensant et en poussant jusqu'à ses dernières conséquences la théorie ébauchée indépendamment par Durkheim et par Weber, on peut avancer :

1 que les croyances magiques n'ont aucune raison de ne pas être aussi présentes dans les sociétés modernes que dans les sociétés traditionnelles ;

2 que le magicien n'obéit pas à une autre méthodologie que le savant : dans les deux cas, l'effet Duhem-Quine joue en faveur de la crédulité;

3 que le magicien (comme le savant) peut avoir de bonnes raisons de croire à des idées fausses ;

4 que la magie, loin d'être en contradiction avec la science, est au contraire le terreau sur lequel elle se forme.

La théorie esquissée par Durkheim et Weber peut être considérée comme un modèle, au sens normatif du terme. Elle résout une énigme. D'autre part, elle se compose de propositions qui, prises individuellement, sont toutes aisément acceptables. Par opposition, la théorie de Lévy-Bruhl repose sur un concept pivot encombrant, tautologique et ad hoc (que Lévy-Bruhl lui-même a fini par abandonner complètement).

Durkheim et Weber ne se donnent pas ces facilités. On ne relève pas dans leur théorie de la magie de concepts obscurs et circulaires. Elle est valide du point de vue des critères

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

internes qui permettent d'apprécier une théorie. En outre, la théorie est valide selon les critères externes. Elle explique non seulement le phénomène de la magie lui-même, mais ses variations dans le temps et dans l'espace.

Armé de cette théorie, on n'a en effet pas de peine à comprendre que les pratiques magiques ne soient en aucune façon uniformément distribuées à travers les sociétés « primitives ». On sait qu'elles sont par exemple peu répandues dans la Chine classique et dans la Grèce primitive. Cela est dû à ce que les doctrines religieuses en vigueur dans ces sociétés insistent sur les lois qui président au cosmos, laissant peu de place aux forces capricieuses que la pensée magique met en œuvre. Car les doctrines religieuses ne sauraient toutes donner naissance à des croyances magiques avec la même facilité. Toutes choses égales d'ailleurs, la magie est davantage plausible si le panthéon religieux comprend des esprits capricieux que le croyant doit chercher à se concilier, que si l'univers est vu comme réglé par des lois impersonnelles.

De même, il est facile de comprendre à partir de la théorie durkheimienne que la magie et la sorcellerie soient peu répandues dans l'Europe de la fin du Moyen Âge : l'Europe est alors dominée par la pensée aristotélicienne (réinterprétée par Thomas d'Aquin) ; elle se caractérise par une orientation descriptiviste qui n'encourage guère à expliquer le monde par des forces magiques [36].

En revanche, une bouffée d'« irrationalisme », de magie et de sorcellerie apparaît dans l'Europe du XVI^{e} siècle pour se prolonger jusqu'au milieu du XVIII^{e} siècle. De façon inattendue, elle est localisée dans la partie la plus moderne et la plus développée du continent. Elle est beaucoup plus intense en Italie du Nord et en Allemagne du Sud qu'en Italie du Sud ou en Espagne. C'est que les « humanistes » du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

XVI^{e} siècle cherchent à manifester leur « modernité » par une rupture avec l'aristotélisme, une doctrine associée à un Moyen Âge perçu comme dépassé, pour s'adonner à la vogue du néoplatonisme, une philosophie beaucoup plus accueillante aux explications du monde mettant en jeu des forces mystérieuses.

Ainsi, le cadre théorique durkheimien permet d'expliquer facilement cette combinaison à première vue surprenante de modernité et d'irrationalisme qui caractérise la Renaissance. Il permet aussi d'expliquer facilement des énigmes voisines, comme la persistance des croyances « irrationnelles » chez les pionniers des sciences modernes, ainsi Newton, qui, de ce point de vue, ne se distingue guère de ses collègues.

Il permet aussi de comprendre que la magie soit, caeteris paribus, plus fréquente dans les sociétés de pêche, d'agriculture ou d'élevage que de cueillette. Étant plus incertaines, les premières activités rendent plus nécessaires une théorie et une pratique permettant d'atténuer l'incertitude et les aléas [37].

De façon générale, la théorie de Durkheim et Weber explique efficacement les variations dans le temps et l'espace de la magie. Elle permet aussi de comprendre pourquoi science et magie cohabitent toujours si aisément de nos jours[38].

La cause de toutes ces croyances magiques est, encore une fois, que l'inférence causale est une opération délicate et difficile, qui mobilise des a priori plus ou moins valides selon les cas, mais qui sont facilement traités comme allant de soi par le sujet social.

Ces développements vont assurément au-delà de ce que dit Durkheim: ils formalisent et complètent l'esquisse de théorie de la magie proposée dans Les Formes élémentaires.

Mais la question de savoir ce que Durkheim a « réellement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pensé » est à la fois impossible à trancher et d'un intérêt douteux. En revanche, il est essentiel de se demander si Durkheim a ouvert une piste prometteuse et, si oui, de chercher à aller plus loin. En fait, non seulement la théorie de la magie de Durkheim et Weber est supérieure aux autres du point de vue « externe » et « interne », mais elle fournit une excellente illustration du fait qu'une bonne théorie n'est pas d'essence différente dans le domaine des sciences de l'homme et dans celui des sciences dites « exactes ».

Pour prendre la mesure du contraste entre les théories de Durkheim et Weber, et de Lévy-Bruhl, il suffit de se demander comment la seconde pourrait expliquer les variations très complexes des croyances magiques dans le temps et dans l'espace. Faut-il supposer que la « mentalité primitive » connaît des va-et-vient, qu'elle régresse à la fin du XV^{e} siècle européen pour réapparaître au XVI^{e}, qu'elle a atteint l'Australie mais évité la Grèce ou la Chine ?

Cette expérience mentale fait apparaître un point de méthode important : les théories fragiles se trahissent souvent entre autres choses à leur incapacité à expliquer les variations spatio-temporelles des phénomènes qu'elles prétendent élucider.

Enfin, la théorie de Durkheim introduit implicitement - c'est ce qui m'intéresse surtout ici - la notion de « rationalité cognitive » et elle illustre son importance de manière exemplaire.

Plus généralement, en proposant une explication « rationnelle » des croyances magiques qui contraste avec les explications irrationnelles « à la Lévy-Bruhl », Durkheim pose implicitement une question cruciale pour toutes les sciences humaines: comment expliquer les croyances aux idées fausses ou bizarres ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

REMARQUES FINALES

Ces exemples montrent que les croyances en des idées douteuses, fragiles ou fausses peuvent provenir, non seulement de préjugés d'origine irrationnelle, de défaillances grossières de l'inférence, mais aussi de l'interférence de ces conjectures innocentes qui caractérisent le fonctionnement le plus normal de la pensée et de l'argumentation.

Alors que les deux premiers cas de figure sont classiques, l'importance du troisième n'est peut-être pas appréciée à sa juste valeur. Cela résulte probablement de ce que les dérapages de l'argumentation et de l'inférence continuent d'être vus comme anormaux.

Pourtant, si l'on accepte l'idée classique de Kant, selon laquelle il n'est pas de pensée sans a priori, si d'autre part on donne à ces a priori le statut, non pas comme chez Kant lui-même de données figées et universelles, mais celui, beaucoup plus aisément acceptable, de conjectures implicites, il en résulte que les dérapages de la pensée sont tout aussi normaux que les inférences correctes (ce qui ne veut pas dire bien sûr qu'elles soient aussi fréquentes).

Cette idée, qui a été entrevue par Simmel[39], permet de lever bien des difficultés qui s'opposent à l'explication des croyances et, peut-être, d'esquisser une théorie des croyances plus satisfaisante que celles qui veulent que ces dérapages soient d'origine irrationnelle [40].

La notion de rationalité cognitive est fondamentale pour les sciences sociales parce que, comme Max Weber et Karl Popper[41]l'ont entre autres suggéré, s'efforcer de substituer une explication rationnelle de tel comportement ou de telle croyance à l'explication « irrationnelle que le sens commun incline à lui donner est l'une des tâches primordiales des sciences humaines et l'une de leurs principales sources de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

légitimité.

La source de cette intuition de Weber et de Popper réside sans doute dans le fait que le sens commun tend effectivement à donner une interprétation rationnelle des comportements dont le sens lui paraît évident et une interprétation irrationnelle des comportements dont le sens lui échappe. Dans le premier cas, les sciences humaines n'ont rien à ajouter à la sociologie ou à la psychologie « ordinaires ». En revanche, c'est dans le second qu'elles peuvent surtout démontrer leur efficacité, car il est souvent possible et désirable de transformer - en poussant l'analyse - les interprétations irrationnelles du sens commun en explications rationnelles.

Cela ne veut pas dire que les explications irrationnelles des comportements et des croyances soient toujours illégitimes. Il serait absurde de le prétendre. Mais seulement que le sens commun (comme les sciences humaines qui sur ce point ont bien de la peine à échapper à son emprise) a souvent tendance à abuser des explications irrationnelles.

Mais, pour que cette substitution d'une explication rationnelle à une explication irrationnelle soit possible, il faut se donner une définition de la notion de rationalité qui ne soit pas trop étroite. Dans le cas contraire, lorsqu'on exige des comportements rationnels qu'ils soient fondés sur des raisons objectivement bonnes, on est par la force des choses amené à traiter comme irrationnels des croyances et des comportements qui apparaissent cependant comme inspirés par des raisons facilement intelligibles.

La notion de rationalité cognitive est donc une pièce cruciale qui modifie du tout au tout l'explication des croyances (et par suite des comportements) : elle incite à rechercher les raisons responsables des croyances même les plus étranges, plutôt que de les attribuer à des causes irrationnelles dont l'identité et l'existence même apparaissent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme bien problématiques.

1 Ce texte s'appuie sur un cours public donné au Max Planck Institut für Sozialforschung de Cologne le 6 avril 1989, sur une conférence à l'Université libre de Bruxelles, Centre d'étude de l'argumentation, le 14 mars 1991 : « La rationalité subjective et l'explication des croyances », et sur le Vilhelm Aubert Lecture prononcé à Oslo le 4 avril 1991: « Explaining Ungrounded Beliefs ». Vilhelm Aubert Memorial Lecture 1991, Institutt for Samfunnsforskning (Institut for Social research), Report 92.4, 1992, 1-24.

2 The Economist, 19 février 1994, p. 80-81.

3 « Political Pharmacology : Thinking about Drugs », Daedalus, Summer 1992.

4 WILSON (J. Q.), Thinking About Crime, New York, Basic Books, 1975.

5 Voir pour d'autres exemples, PADIOLEAU (J. G.), L'État au concret, Paris, P.U.F, 1982.

6 SIMON (H.), Models of Bounded Rationality : Economic Analysis and Public Policy, Cambridge, The M.LT. Press, 1982.

7 FELDMAN (J.), « Simulation of Behavior in the Binary Choice Experiment » in: FEIGENBAUM (E. A.), FELDMAN (J.), (éd.), Computers and Thought, New York, McGraw Hill, 1963, p. 329-346.

8 La notion de « bonne raison » est souvent mal comprise. Le fait qu'on ait tant de mal à retrouver ici les distinctions de l'intuition, lesquelles se reflètent avec sûreté dans le langage, est dû surtout à l'influence tenace du positivisme. Celle-ci tend à imposer un a priori paralysant : bonnes raisons = raisons objectivement valides. On en déduit un corollaire qui suffit à discréditer cet a priori, à savoir que les théories scientifiques périmées auraient toutes été fondées sur de mauvaises raisons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

9 GRÉ (G. DE), The Social Compulsion of Ideas : Toward a Sociological Analysis of Knowledge, (1941), New Brunswick, Transaction Books, 1979, chapitre 3, p. 35-112. Voir CHAZEL (F.), « Institutionnalisation de la sociologie de la connaissance aux États-Unis : l'apport de Gérard de Gré », Revue française de sociologie, XXVIII, 4,1987, p. 663-677.

10 Cet exemple et le suivant sont repris de BOUDON (R.), L'Idéologie ou l'origine des idées reçues, Paris, Fayard, 1986, 3e éd., Paris, Seuil/Points, 1992.

11 BOUDON (R.), ibid.

12 Dans des publications antérieures, j'avais utilisé l'expression de « rationalité subjective » en lieu et place de ce que j'appelle ici la « rationalité cognitive ». J'avais emprunté la notion de « rationalité subjective » à H. Simon. Elle me paraît aujourd'hui (comme la notion synonyme de « rationalité limitée ») comporter une connotation négative gênante. L'expression de « rationalité cognitive » a l'avantage d'indiquer que ladite rationalité est présente derrière les processus normaux de production de la connaissance. Elle évite en outre d'évoquer l'utopie d'une « rationalité illimitée ».

13 «(...) Supposez les bras condamnés au repos en raison de la multiplicité et de la variété des machines ; admettez qu'un mercenaire unique et général, la matière, remplace les mercenaires de la glèbe et de la domesticité : que ferez-vous du genre humain désoccupé ? », écrit CHATEAUBRIAND dans ses Mémoires d'outre-tombe, (1849-1850), Paris, Gallimard, 3e éd., 1983-1988, tome II, Livre 44, chap. III, p. 919.

14 FOUCAULT (M.), Surveiller et Punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.

15 NiSBETT (R.), Ross (L.), Human Inference, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1980.

16 SHWEDER (R. A.), « Likeliness and Likelihood in

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Everyday Thought : Magical Thinking in Judgments about Personality », Current Anthropology, vol.18, n°4, décembre 1977, p. 637-659.

17 LÉVY-BRUHL (L.), La Mentalité primitive (1922), Paris, P.U.F,1960.

18 À partir d'une idée de BONNAFOUS (A.), Le Siècle des ténèbres de l'économie, Paris, Economica, 1989.

19 BOUDON (R.), L'Art de se persuader des idées fragiles, douteuses ou fausses, Paris, Fayard, 1990, 2e éd., Paris, Seuil/Points, 1992.

20 DOWNS (A.), An Economic Theory of Democracy, New York, Harper, 1957.

21 HUME (D.), Essays, Moral, Political and Literary, Oxford, Oxford University Press, 1963, en fr. : Essais politiques, Paris, Vrin, 1972, préface de R. POLIN.

22 TOULMIN (S.), The Uses of Argument, New York/London, Cambridge University Press, 1958; en fr.: Les Usages de l'argumentation, Paris, P.U.F., 1993.

23 Il importe de souligner le caractère circulaire de la connaissance : il n'est pas de connaissance sans cadres, mais pas de cadre qui soit à l'abri de la critique.

24 YULE (G. U.), KENDALL (M. G.), An Introduction to the Theory of Statistics (1911), London, Griffin, 14e édition revue, New York, Hefner, 1950.

25 La logique du plausible n'a guère été explorée. Voir cependant RESCHER (N.), Plausible Reasoning, Amsterdam, Van Gorcum, 1976, et le développement de la « logique floue ».

26 SKRABANEK (P.), McCORMICK (J.), Follies and Fallacies in Medicine, (1989), Chippenham, Tarragon Press, 2d. ed., 1992.

27 Il y a deux sociologies de la connaissance : celle qui se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

préoccupe surtout de décrire l'action de facteurs sociaux triviaux (libido dominandi de l'homme de science, « réseaux » constituant les « mondes de la science »), et celle qui se pose des questions fondamentales: pourquoi telle discipline s'est-elle cristallisée autour de tel paradigme ? Pourquoi les « croyances magiques sont-elles si répandues ? Pourquoi apparaissent-elles plus facilement ici que là ? Quelles sont les formes fondamentales de la pensée sociale ? La première a pris de l'importance aujourd'hui notamment parce que, dans un contexte de scepticisme, les côtés sordides de la lutte pour la vie dans la cité scientifique tendent à être vus comme se confondant avec la vie scientifique elle-même. L'observation la plus superficielle du monde scientifique révèle sans doute que, lorsqu'un chercheur se signale par une innovation, ses pairs l'accueillent souvent en annonçant, soit qu'elle ne tient pas la route, soit qu'elle n'est pas nouvelle, soit qu'elle est sans importance, soit qu'elle est simple et que tout le monde pouvait y penser, soit encore que la guêtre ne vaut rien puisqu'il y manque un bouton. Les sociologues ont enrichi cet arsenal rhétorique d'un « c'est très bien, mais ce n'est pas de la sociologie» qui n'a guère d'équivalent dans les autres disciplines, peut-être

parce qu'elles ont moins de problèmes d'identité. Lorsque s'impose une épistémologie nihiliste, ces petits côtés de la vie scientifique prennent une importance démesurée et sont alors interprétés comme démontrant que la libido dominandi constituerait la réalité de la science par-delà les illusions de ceux qui, chercheurs en tête, pensent que son objectif est de contribuer à la connaissance.

28 LÉVY-BRUHL (L.), La Mentalité primitive, op. cit..

29 On repère chez LÉVY-BRUHL la thèse « positiviste » reprise aujourd'hui par FRIEDMAN (M.), The Methodology of Positive Economics:

Essays in Positive Economics, Chicago, University of

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chicago Press, 1953, p. 3-42, selon laquelle le sociologue et l'économiste peuvent décrire les principes du comportement humain comme ils l'entendent, pourvu que les conséquences de leurs théories soient compatibles avec les faits. Une telle épistémologie est intenable : une théorie arbitraire du comportement ne peut au mieux que produire par hasard des conséquences congruentes avec des faits limités et grossiers. Ainsi, la théorie de Lévy-Bruhl explique qu'il existe des croyances magiques, mais non leur distribution dans le temps et dans l'espace.

30 WITTGENSTEIN (L.), « Bemerkungen über Frazer's The Golden Bough », in: Wiggershaus (R.), (éd.), Sprachanalyse und Soziologie, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p. 37-58.

31 HORTON (R.), «Tradition and Modernity Revisited », in: HOLLIS (M.), LUKES (S.), Rationality and Relativism, Oxford, Blackwell, 1982, p. 201-260.

32 On ne peut affirmer que les Africains ne croient pas à l'efficience causale de leurs rituels à partir du moment où ils déclarent le contraire. La théorie de Wittgenstein contredit donc des faits de conscience. Or les faits de conscience ne peuvent davantage être ignorés ou interprétés ad libitum par le sociologue que les faits naturels ne peuvent l'être par le physicien. La non-reconnaissance de ce principe explique la stérilité cognitive de certaines tendances de la psychanalyse, de la sociologie ou de l'économie. Ce principe est souvent le produit d'un positivisme naïf : les états de conscience étant inobservables et par conséquent sans intérêt scientifique, on peut les ignorer ou les interpréter librement. Même dans le cas où des états de conscience ne se traduisent pas par des manifestations extérieures, des procédures indirectes permettent souvent de les reconstruire. Ici, le fait que les Africains conservent leurs pratiques magiques confirme indirectement qu'ils croient à leur valeur causale.

33 Le christianisme est attirant parce qu'il est mieux adapté

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à des sociétés frappées par la modernisation que les religions traditionnelles, mais il ne propose pas de techniques permettant de faire face aux difficultés pratiques de la vie.

34 DURKHEIM (E.), Les Formes élémentaires de la vie religieuse (1912), Paris, P.U.F, 1979.

35 WEBER (M.), Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, Mohr, 1922; en fr. trad. partielle: Économie et Société, Paris, Plon, 1971.

36 THOMAS (K.), Religion and the Decline of Magic, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.

37 Comme cela a été vu par MAUSS (M.), «Esquisse d'une théorie générale de la magie », (1902), in: Sociologie et Anthropologie, Paris, P.U.F, 1950, 1-141.

38 AMES (V. B. N.), GOLD (L. S.), « Falsche Annahmen über die Zusammenhange zwischen der Umweltverschmutzung und der Entstehung von Krebs », Angewandte Chemie, 102, 1990, p. 1233-1246.

39 SIMMEL (G.), Die Probleme der Geschichtsphilosophie, München, Duncker & Humblot, 1892 ; en fr. : Les Problèmes de la philosophie de l'histoire, Paris, P.U.F, 1984.

40 BOUDON (R.), L'Art de se persuader..., op. cit.

41 POPPER (K.), « La rationalité et le statut de principe de rationalité » in : CLAASEN (E. M.), (éd.), Les Fondements philosophiques des systèmes économiques, Paris, Payot, 1967, p. 142-150.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3.

Pourquoi l'on perçoit le monde comme plus ordonné qu'il n'est [1]

Il fait peu de doute que les sciences sociales ont toujours surestimé, du moins dès leur institutionnalisation au XIX^e^ siècle - et elles tendent encore à le faire aujourd'hui -, les régularités sociales. Elles ont toujours vu dans les systèmes sociaux davantage de lois inconditionnelles et conditionnelles, davantage de tendances irréversibles qu'il n'était réellement possible d'en observer. J'ai essayé dans un autre texte d'étayer ce point de vue par un certain nombre d'exemples [2]. Des économistes ont cru que l'inflation et le chômage devaient toujours varier en sens inverse, que l'augmentation des impôts devait toujours avoir des effets déflationnistes. Des spécialistes du changement social ont cru que la formation d'une industrie complexe, l'adoption de systèmes d'éducation inspirés de ceux des sociétés industrielles, l'augmentation du capital ou l'investissement étranger, etc. étaient des conditions nécessaires et suffisantes du développement. Des sociologues ont cru que la modernisation devait nécessairement être la cause du déclin des religions, de l'éclatement des structures familiales, de la fin des idéologies. On pourrait naturellement donner beaucoup d'autres exemples. Dans l'ensemble, les sociologues, économistes et historiens du XX^e^ siècle donnent l'impression, bien qu'ils soient plus modérés dans leurs prévisions que les philosophes sociaux du XIX^e^ et que leurs généralisations soient plus prudentes, d'avoir encore tendance à surestimer la capacité de prédiction des sciences

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sociales.

Pourquoi ? J'aimerais dans le présent article faire état de quelques remarques sur cette question qui a été notamment soulevée par Popper dans des pages célèbres [3]mais dont je trouve la réponse insuffisante. En un mot, il prétend que les sciences sociales ont tendance à surestimer les régularités parce qu'elles ne comprennent pas la nature du travail scientifique : des auteurs comme Stuart Mill ou Marx seraient passés à côté d'un point essentiel, à savoir que la science est par essence incompatible avec la notion même de lois absolues. Je pense que le problème est plus complexe; cela peut être vérifié par le fait que les sciences sociales produisent également en abondance des lois conditionnelles qu'elles considèrent comme plus irréversibles qu'elles ne le sont en réalité. Comment peut-on expliquer cette perception trop ordonnée du monde ?

PRÉMISSES JUSTES ET CONCLUSIONS FAUSSES

Une première cause, très importante, de ce phénomène est la conséquence d'un aspect normal et inévitable du processus de construction des théories: une théorie ou un modèle incluent toujours des a priori dont le scientifique n'a pas conscience. Quelquefois, ces a priori sont sans danger ou même bénéfiques. Chaque théoricien utilise ainsi des mots pour mettre sa théorie en forme. Ce faisant, il y introduit un certain nombre d'énoncés probablement inoffensifs et métaconscients [4], tels que « les mots utilisés dans la théorie ont un sens non équivoque », « quand un mot apparaît deux fois il a le même sens », etc. Mais il peut aussi, sans le vouloir, y introduire des propositions implicites que ni lui-même ni ses lecteurs ne verront immédiatement et qui l'amèneront à déduire de sa théorie des énoncés qui ne peuvent pas l'être vraiment. Il les verra cependant comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des conséquences authentiques de sa théorie puisque, en toute bonne foi, il admettra comme établi qu'il a clarifié toutes les hypothèses et les conditions qui rendent sa théorie valide. Supposons qu'un théoricien croie avoir construit une théorie T et que {P} soit l'ensemble des propositions explicites de T. Il peut se faire qu'il ait construit en réalité une théorie T' incluant outre {P} un ensemble de propositions implicites {P'} : T' = {P} + {P'} ; il se peut que T → C et T' → C'. Si le théoricien croit qu'il a rendu explicites ses hypothèses principales, il admettra que T = T' et conclura : T → C'. Or, si {P'} est rendu explicite, il peut se faire que la théorie T' ait une structure différente de T et conduise à des conclusions différentes.

Ce processus est simple mais très important. Il explique en grande partie pourquoi tant de sociologues, d'économistes et d'historiens peuvent découvrir dans le monde davantage de loi et d'ordre qu'il n'y en a en réalité, et pourquoi - malgré la valeur accordée par la communauté scientifique au doute méthodique [5]- ils semblent souvent crédibles. Ce processus est important parce qu'il repose sur des mécanismes communs très normaux. De plus, il n'existe pas de défense facile ni de protection contre ses effets négatifs. Avant de pouvoir se rendre compte qu'un modèle repose sur une hypothèse quelconque, il faut savoir découvrir cette hypothèse. La découvrir n'est pas seulement une question de bonne volonté. Cette découverte demande aussi de l'attention et du travail. En second lieu, on ne peut jamais être sûr que l'on a identifié et clarifié toutes les hypothèses contenues implicitement dans une théorie ou un modèle. Une fois qu'un certain nombre d'hypothèses ont été énoncées, il se peut que l'on conclue que l'on a pris en compte les hypothèses principales. Mais que veut dire « principales » ? Il existe rarement un critère clair et facile à utiliser par lequel l'auteur d'une théorie puisse s'assurer qu'il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est en droit d'ignorer en toute quiétude les hypothèses qui, présentes dans sa théorie, restent implicites.

L'EXEMPLE D'UNE THÉORIE NÉO-MARXISTE

Pour illustrer mon propos je prendrai le cas d'une théorie néo-marxiste brillante. Cette analyse est la suivante: une société qui se caractérise par un système de rapports de production de type semi-féodal est obligatoirement figée [6]. On entend par semi-féodal un système de relations dans lequel les locataires de la terre peuvent en toute liberté vendre leur force de travail sur le marché du travail, mais dans lequel ils sont liés au propriétaire de la terre parce qu'ils ont en permanence des dettes envers lui. Comme les ressources dont disposent les locataires de la terre sont insuffisantes pour leur permettre de subsister, ils n'ont pas accès au marché financier et le propriétaire est le seul qui puisse leur procurer des crédits. Ce système est typique de nombreuses régions du monde sous-développé.

En résumé, la théorie qui conclut à un phénomène de blocage économique dans un tel système est la suivante : dans une société caractérisée par des relations semi-féodales, les propriétaires ont deux sources de revenus : la vente de la part de récolte qui leur revient et les intérêts qu'ils tirent des prêts consentis à leurs locataires. En d'autres termes, leurs revenus se composent de deux postes : l'un commercial, l'autre correspondant à la rémunération de leurs créances. Supposons maintenant qu'il existe une innovation susceptible de garantir un gain de productivité. Si cette innovation était adoptée, elle augmenterait les ressources que les propriétaires tirent de la vente de leur part de récolte, puisque celle-ci serait plus abondante. Mais elle menacerait aussi les ressources correspondant à la rémunération des créances puisque, les revenus des locataires augmentant,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ceux-ci pourraient réduire leurs emprunts. En un mot, les propriétaires, ne sachant pas si l'adoption de cette innovation rendrait leur situation économique meilleure ou pire, auront tendance à rejeter l'innovation et la situation économique stagnera.

Les auteurs de cette théorie rendent généralement explicites un certain nombre des hypothèses sur lesquelles elle repose. Ainsi, il est évident que la théorie n'est valable que si l'on peut raisonnablement affirmer que les locataires ne consommeront pas l'intégralité du surplus que leur aura valu l'innovation, c'est-à-dire si leur propension marginale à consommer n'est pas maximale. Une autre hypothèse est que les conditions dans la société en question soient telles que les locataires considéreraient l'augmentation de leurs ressources comme un effet de l'accroissement de la productivité. Ces hypothèses et les autres hypothèses principales contenues dans le modèle et qui pourraient être répertoriées sont facilement acceptables : elles décrivent la réalité du type de société considéré. Dans l'ensemble, la théorie semble convaincante : elle repose sur des éléments psychologiques facilement acceptables (c'est-à-dire : le propriétaire ne veut pas voir diminuer ses revenus, le fermier veut survivre, etc.). Elle décrit un phénomène typique de nombreux pays sous-développés. Elle explique de nombreuses situations où l'on peut effectivement observer à la fois une organisation semi-féodale des relations de production et une stagnation économique. Enfin, elle suggère que la seule façon de sortir de la stagnation économique une société caractérisée par le système en question serait de modifier le système des rapports de production.

Si nous supposons, comme nous l'avons fait, que la théorie T' inclut un ensemble de propositions implicites, le théoricien qui croit avoir rendu explicites les principales

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

hypothèses de T, maintiendra que T = T'. Appelons C' la conclusion la plus spectaculaire de la théorie: puisque l'organisation des rapports de production est la cause de la stagnation, le développement suppose une transformation de cette organisation. Pour le théoricien, de T' → C', il conclura T → C'.

Pourtant, si l'on y réfléchit un peu, on constate, à côté des propositions explicites P, l'adjonction de propositions implicites P'qui ne sont généralement pas présentées. L'analyse suppose par exemple que :

1 Dans la société S, le pouvoir d'adopter une innovation appartient exclusivement aux propriétaires ; s'il en était autrement, les locataires - pour qui l'innovation est évidemment bénéfique - exerceraient une pression pour que cette innovation soit adoptée.

2 L'administration est entièrement passive ou sans pouvoir : s'il en était autrement, elle pourrait par exemple subventionner l'innovation pour que les propriétaires soient sûrs de ne pas être perdants, ou offrir aux locataires la possibilité d'emprunter auprès d'organismes dépendant d'elle, etc.

3 Les propriétaires se caractérisent par une aversion totale pour le risque. L'innovation peut avoir pour effet une réduction des ressources correspondant à la rémunération de leurs créances, mais elle ne les conduit pas de façon certaine à une perte; l'introduction de l'innovation peut aussi produire une augmentation de ce qu'ils tirent de la vente de leur part de récolte plus importante que cette diminution éventuelle. En fait, la théorie ne tient qu'en incluant l'hypothèse implicite que des propriétaires ont une aversion totale pour le risque, et plus précisément qu'il en va ainsi de tous les propriétaires : une hypothèse extrêmement restrictive.

4 Les propriétaires s'abstiennent - ou ne sont pas en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

situation - d'entrer en concurrence les uns avec les autres ; s'il en était autrement, certains d'entre eux pourraient adopter l'innovation, vendre leur récolte à un prix moindre sur le marché, et ainsi accroître globalement leurs bénéfices commerciaux.

Il est évident que les propositions {P'} sont solides. Mais rien ne dit qu'elles peuvent être considérées comme constantes ou ayant un caractère de nécessité. Considérons par exemple l'hypothèse 1. On conçoit que, si une innovation implique un investissement, la décision de l'accepter ou de la repousser puisse relever des seuls propriétaires. Mais beaucoup d'innovations ont un coût modique. Dans ce cas, les locataires devraient avoir leur mot à dire. La validité de la proposition 2 est bien évidemment de caractère empirique. La proposition 3 est une affirmation psychologique hardie, qui n'est valide que dans des circonstances particulières ou pour certains acteurs sociaux. Or la théorie en question lui prête une quasi-universalité. La proposition 4 est une affirmation d'ordre sociologique; elle décrit une possibilité et non une nécessité. Bref, ce n'est pas la théorie T qui conduit à la conclusion C', mais la théorie T', c'est-à-dire {P} plus l'ensemble de propositions implicites telles que les propositions 1 à 4, dont rien n'indique qu'elles soient constantes dans des systèmes semi-féodaux. Au contraire, compte tenu des propositions implicites, la théorie T ne décrit qu'un type très particulier de système semi-féodal. L'analyse qui conclut à la stagnation économique dans tout système semi-féodal jusqu'à l'abolition des rapports de production est une conclusion de T' et non pas une conclusion de T.

Cet exemple illustre un processus très fréquent dans les sciences sociales. Il explique qu'on voit davantage d'ordre dans le monde qu'il n'y en a en réalité parce que les théories élaborées reposent sur un certain nombre de propositions implicites, en d'autres termes parce qu'elles introduisent ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que les spécialistes de l'intelligence artificielle appellent « l'hypothèse du monde clos ». Alors que T est différent de T', elles assimilent l'une à l'autre. Au lieu de considérer l'ensemble d'hypothèses comme ouvert et comprenant plus d'éléments que les seules propositions explicites, elles le traitent comme s'il était fermé. Il n'est pas surprenant que ces propositions implicites soient ignorées. En effet, les extraire de la théorie suppose un travail positif et quelquefois une longue discussion.

LE PIÈGE DES A PRIORI

Une autre raison importante de la facilité avec laquelle les sciences humaines croient pouvoir énoncer des « lois » tient au fait qu'elles abordent la réalité armées de paradigmes à partir desquels elles construisent leurs théories. Ceux-ci constituent des manières d'a priori au sens kantien. Comme dans le cas précédent, cette inadéquation entre paradigmes et réel ne devrait pas nécessairement être considérée comme le produit d'une forme quelconque d'irrationalité. Elle peut aussi venir d'un processus normal dans la vie scientifique, car, dans bien des cas, il est difficile de savoir s'il est pertinent d'introduire tel a priori.

Pour prendre un exemple, supposez que j'essaie d'expliquer un phénomène social donné, disons Y. Je peux tenter de trouver une explication de forme « X est la cause de Y ». Il n'existe pas nécessairement d'explication valable de Y de ce type. Une explication plus complexe serait « X_1, X_2 et X_3 sont les causes de Y ». L'explication « X_1, X_2, X_3 et d'autres variables sont les causes de Y » serait encore plus complexe. Supposons maintenant que ces explications et d'autres encore qu'on pourrait imaginer puissent être classées par ordre de complexité et appelons ces degrés de complexité F_1, F_2, etc. Très souvent, la propension des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sciences humaines à croire que les systèmes sociaux obéissent à un déterminisme de type laplacien vient du fait qu'elles proposent une explication d'un phénomène, disons Y, d'ordre F_i tandis que F_j ($i < j$) correspondrait effectivement à la complexité objective du réel.

Il serait naturellement difficile de décrire cette hiérarchie en détail. Cependant, l'idée qu'elle existe effectivement est implicitement admise même dans la connaissance ordinaire. Ainsi, supposons que quelqu'un quitte une réunion à l'improviste. Ce fait amènera très légitimement des questions telles que « pourquoi est-il parti ? ». Ce faisant, on suppose que Y (le départ de Dupont) peut être expliqué par une théorie de complexité F_1. Dans certains cas, il sera évident que ce niveau de complexité est le bon. Dans d'autres, ce sera douteux. Dans d'autres cas encore, il sera évident que Y ne peut pas être expliqué par une théorie de complexité F_1. Ainsi une question telle que « quelle fut la cause de la Première Guerre mondiale ? » apparaîtrait légitimement comme inadéquate. « Quelles furent les causes de la Première Guerre mondiale ? » apparaîtrait comme plus légitime. Ainsi, dans ce cas de connaissance ordinaire, quand nous voulons expliquer un phénomène Y, nous utilisons à un niveau métaconscient des a priori tels que « l'explication est certainement de forme F_i », «il est possible que l'explication soit de forme F_i », etc.

Ce qui est vrai de la connaissance ordinaire l'est aussi de la connaissance scientifique. Quand un sociologue désire expliquer un phénomène Y, il introduit - le plus souvent sans le savoir - des a priori logiques quant à la forme possible d'explication de Y. Mais très fréquemment le degré de complexité de l'explanans sera moindre que celui de l'explanandum, et très souvent cela n'apparaîtra qu'après une longue discussion. La situation est de ce point de vue la même que précédemment, et prendre conscience de ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

décalage aussi bien que de l'inadéquation éventuelle de l'hypothèse du monde clos n'est en aucune façon une simple question de bonne volonté. Réciproquement, cela explique pourquoi la connaissance scientifique aussi bien que la connaissance ordinaire manifestent une propension aussi accusée à la simplification et à la généralisation.

Comme dans le cas précédent, je prendrai un exemple pour illustrer mon propos. On définit souvent la magie comme une croyance en des relations causales non fondées. Lorsque les Azandé de Evans-Pritchard[7]marchent dans la brousse et tombent sur une racine, ils attribuent leur chute à une force invisible. Evans-Pritchard explique que, parce que les racines émergent fréquemment à la surface du sol dans la brousse, l'Azandé [8]est toujours vigilant et essaye de ne pas tomber sur l'une d'entre elles lorsqu'il marche hors de son village. Aussi, lorsqu'il trébuche sur une racine, cherche-t-il une explication et essaye-t-il une théorie de la forme la plus simple, c'est-à-dire de la forme F_1 («il existe une cause à ce qui vient de m'arriver »). L'explication correcte serait beaucoup plus difficile. Elle n'appartient certainement pas au type F_1. Il n'est pas difficile de trouver dans les sciences sociales des exemples dans lesquels des a priori inadéquats sont utilisés pour expliquer un phénomène Y. J'évoquerai quelques exemples que j'ai trouvés en préparant mon livre sur La Place du désordre [9]. En lisant les ouvrages des théoriciens du changement social, j'ai été frappé par le fait que la plupart semblaient afficher le postulat métaconscient que le développement a un primum mobile. C'est ainsi que pour L. White [10]l'innovation technique doit être tenue comme facteur principal du changement. Pour d'autres encore, c'est l'augmentation du capital qui joue ce rôle. Pour d'autres, le sous-développement est dû au peu d'ampleur des marchés dans les pays pauvres : quand un marché pour un produit donné est peu important, les producteurs ne sont pas incités

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à accroître leur productivité, puisqu'un investissement éventuel ne serait probablement pas compensé par un accroissement des ventes. Comme la production n'augmente pas, l'économie stagne. Pour d'autres, la pauvreté entraîne une impossibilité de faire des économies, une incapacité à investir, une croissance zéro de la productivité et finalement la stagnation économique.

L'EXEMPLE DU DÉVELOPPEMENT

Je pourrais facilement prolonger cette liste. Mais il est plus intéressant d'étudier de près la structure de l'une de ces théories. Prenons-en pour exemple celle de White. Ce qui frappe tout d'abord le lecteur du livre fascinant de White, c'est la qualité de ses exemples. Il est vrai que les innovations techniques qu'il présente ont véritablement engendré des réactions en chaîne considérables et produit une véritable transformation des sociétés dans lesquelles elles ont été implantées. L'introduction de la charrue à soc métallique a modifié les sociétés du Moyen Âge dans la plupart de leurs aspects ; elle a été la cause de mutations dans la répartition des terres cultivées, dans le système de stratification sociale, dans la concentration des exploitations, dans la structure du système politique, etc. Cet exemple et plusieurs autres que White développe brillamment suggèrent que parfois l'innovation technique (X) peut produire des changements en profondeur (Y) dans des domaines qui à première vue sont très éloignés du domaine technique. Mais le point important est que les analyses de White sont réellement lues non telles qu'elles sont (X parmi de nombreuses autres causes, en combinaison avec d'autres causes, etc., peut produire Y), mais comme mettant en évidence un primum mobile : Y est de façon générale l'effet de X ; l'innovation technique est le facteur principal du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

changement social. En fait, le livre de White est souvent perçu comme une confirmation de la théorie de Marx selon laquelle le changement dans les forces productives serait responsable des transformations des rapports de production. Cette traduction repose formellement sur une erreur de logique. Il est clair que « X est la cause de Y » et « X combiné à d'autres causes a donné Y » sont des propositions différentes sur le plan logique. Pourquoi alors la confusion entre les deux est-elle si fréquente ? Mon hypothèse serait qu'elle est produite dans l'esprit du lecteur par la combinaison du principe a priori métaconscient « Y peut être expliqué par une théorie de forme F_1 » et de propositions parfaitement acceptables telles que « X est peut-être la cause de Y puisque, disons, la charrue à soc métallique a été effectivement la cause de bouleversements dans les sociétés du Moyen Âge ».

J'ai pris l'exemple du développement. On pourrait facilement en prendre d'autres. Pour n'en retenir qu'un seul, bien connu, dans un domaine très différent : pour Popper, la cause principale du progrès scientifique se trouve dans la réfutation, ou, comme on le dit aussi, dans la falsification des théories scientifiques : une théorie T est proposée. T implique que Q devrait être observé dans des conditions K. Dans ces conditions, c'est « non Q » plutôt que Q qui est observé. Donc T doit être soit amendée, soit changée, même dans le cas où elle explique un certain nombre de faits. Il est aujourd'hui évident que cette théorie du développement scientifique est bien discutable. Mais dès lors que le lecteur - de façon métaconsciente - croit que le progrès scientifique a (fondamentalement) une seule cause, la conception poppérienne a des chances de lui apparaître comme convaincante.

Comme on peut trouver facilement des « poppériens » orthodoxes, on pourrait aussi trouver des économistes qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

croient en la théorie de l'accumulation du capital ou en la loi du cercle vicieux de la pauvreté [11], ou en telle autre des nombreuses théories du développement. En d'autres termes, alors que les poppériens et les antipoppériens ne sont pas d'accord, ils ont tendance à s'entendre sur un point : il existe une cause du progrès scientifique. De la même façon, les économistes qui étudient le développement sont souvent d'accord sur le fait qu'il existe un primum mobile du développement ou du sous-développement. C'est sur son identité que porte leur désaccord. Toutes ces discussions ne sont possibles que si on suppose que les protagonistes acceptent implicitement la validité de l'a priori : « Y peut être expliqué par une théorie de forme F_1. »

Ce décalage vers le bas des a priori mobilisés dans l'explication du réel est responsable du fait qu'on puisse aussi facilement tirer sans le savoir des conclusions fausses de prémisses justes ou donner à des conclusions par ailleurs acceptables plus de généralité et de portée qu'elles n'en méritent.

Lorsqu'on mène une recherche par exemple en sociologie, en histoire ou en économie, il arrive fréquemment qu'il soit impossible de trouver une explication valide de forme F_1 («X est la cause de Y ») ou même de forme « X_1, X_2, X_3... sont les causes de Y ». Très souvent cette impossibilité provient de ce que : 1) un phénomène Y a tellement de causes, qu'il dérive d'un réseau si compliqué de causes - incluant même la causalité circulaire - que la question « quelle est la cause de Y ?» n'a véritablement aucun sens ; ou de ce que : 2) le phénomène Y n'a effectivement pas de cause parce qu'il résulte du hasard ou plus précisément de la coïncidence de deux ou plusieurs séries causales ou, pour utiliser l'expression célèbre de Cournot, « de la rencontre de séries causales indépendantes [12]».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

EFFETS SANS CAUSE

Considérons ce dernier cas de figure, le cas Cournot, celui où un phénomène Y est dû à la coïncidence de certaines séries causales où, en d'autres termes, Y est un accident. Il existe bien évidemment des cas où nous reconnaissons sans hésitation qu'un phénomène est bien un accident, ainsi quand nous disons : « tel événement n'aurait pas pu arriver si je n'avais pas été là juste à cet instant ». Mais des événements même familiers peuvent facilement apparaître comme ambigus à cet égard. D'un seul et même accident de voiture, je peux dire : « cela devait arriver parce que le conducteur conduisait trop vite » (explication de type F_1), aussi bien que : « cela ne serait pas arrivé si, à ce moment précis, la voiture en face de lui n'avait pas... » (explication de type courant). Malgré cette ambiguïté, le caractère contingent de ce type d'événements est cependant généralement reconnu. C'est pourquoi la notion « accident» de voiture est devenue un concept général dans lequel le mot « accident » a perdu sa liaison linguistique originaire avec la notion de hasard. Dans beaucoup d'autres cas, il est en revanche difficile de décider a priori si un phénomène doit être interprété comme un effet Cournot ou au contraire comme l'effet d'une cause réelle et identifiable. Dans des cas de ce genre, sans le savoir, l'interprète du phénomène utilisera souvent de façon métaconsciente le principe « l'explication est de type F_1 » alors qu'en réalité ce phénomène Y est un effet Cournot. Un processus mental semblable au mode de pensée magique se mettra alors en place : alors que Y n'a pas de cause, l'interprète le considérera comme l'effet d'une cause s'il peut en trouver une. De la même façon, selon Evans-Pritchard, lorsqu'un Azandé tombe en marchant dans la brousse, il a tendance à considérer sa chute comme la manifestation d'une force invisible.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce type d'interprétation n'est pas caractéristique des seuls Azandé. On peut au contraire facilement en trouver des exemples dans la pensée ordinaire comme dans la pensée scientifique. Ce sera notamment le cas lorsque Y (le phénomène à expliquer) ne se présente pas intuitivement comme un accident. Quand par exemple Y est un phénomène stable, c'est-à-dire un phénomène sur lequel le temps n'a pas de prise, ou lorsqu'il apparaît comme étant en corrélation avec d'autres phénomènes, il est peu probable que les analystes accepteront l'idée qu'il n'a pas de cause. Cependant, cela peut effectivement être le cas.

Un exemple peut illustrer ce propos : dans une étude très intéressante et bien documentée sur les affiliations religieuses des professeurs d'université aux États-Unis, Steinberg[13]a découvert des corrélations fascinantes (bien qu'attendues) entre la spécialité des professeurs d'université et leur confession religieuse. Les protestants apparaissent comme surreprésentés dans des domaines tels que la botanique, la chimie et un certain nombre d'autres sciences, mais aussi en musique. Les catholiques le sont dans la plupart des humanités : l'allemand, l'anglais, le français, etc. Quant aux juifs, ils le sont dans les sciences humaines, psychologie aussi bien qu'économie et gestion. Ainsi, il n'y a aucun doute quant à l'existence de corrélations authentiques entre la spécialité des enseignants et leur confession religieuse. D'autre part, il semble qu'il existe une Familienähnlichkeit (un air de famille) entre les disciplines choisies de façon prédominante par chacun de ces principaux groupes confessionnels : respectivement les sciences de la nature, les disciplines culturelles et les sciences humaines. Il est évident que certaines données n'entrent pas dans ce modèle tels que la surreprésentation des protestants en musique ou celle des juifs dans les sciences dures telles que la biochimie, la bactériologie, etc.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais toute corrélation n'implique-t-elle pas l'existence de cas déviants ?

Comme de nombreux lecteurs le feraient dans doute, Steinberg a interprété ces corrélations comme dues à des causes identifiables. A cause de différences bien connues dans l'ethos des trois religions, protestants, catholiques et juifs seraient guidés dans leurs choix par des systèmes de valeurs différents. Les humanités seraient plus conformes aux orientations axiologiques des catholiques. Les disciplines incluant une composante « relations humaines » attireraient davantage les juifs en raison des valeurs qui leur sont inculqués lors de leur socialisation. Et les protestants seraient vraisemblablement attirés par les disciplines comportant une dimension ascétique.

Une interprétation de ce type paraît facilement acceptable pour trois raisons. Tout d'abord les corrélations sont réelles, fortes et immédiatement lisibles, en ce sens que la plupart des disciplines dans lesquelles chacun des groupes est sur-représenté ont un point commun (les relations humaines pour les juifs, l'ascétisme pour les protestants, la composante culturelle pour les catholiques). Naturellement, il y a des exceptions telles que la musique, où, selon la théorie, on aurait dû s'attendre à observer une surreprésentation des catholiques plutôt que des protestants, ou la biochimie dans laquelle ce sont les protestants plutôt que les juifs qui auraient dû être les plus nombreux. Mais l'on admet facilement, dans les sciences humaines, que les liaisons entre variables soient imparfaites. En second lieu, des corrélations de même type ont souvent été trouvées dans d'autres domaines de recherche. Ainsi, le thème de l'influence des valeurs ascétiques sur le comportement de gens ayant reçu une éducation protestante se retrouve dans de nombreuses études, par exemple L'Éthique protestante de Weber ou dans l'étude classique de Merton sur le rôle du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

puritanisme dans le développement de la science moderne[14]. Weber a relevé que les choix scolaires des élèves du duché de Bade reflétaient les valeurs religieuses : les étudiants catholiques étaient plus attirés par les arts et les protestants par les sciences. Des corrélations semblables ont été observées dans d'autres contextes.

Mais on peut attribuer une troisième raison à la crédibilité de cette interprétation structurelle (je résume par cette expression l'idée que les corrélations sont interprétées comme ayant une cause réelle) : c'est qu'il n'est pas facile de trouver une interprétation concurrente. En particulier, l'idée que les corrélations puissent être dues à des effets Cournot - c'est-à-dire à la rencontre de séries causales indépendantes — ne se présente pas spontanément à l'esprit. D'abord parce que l'idée que ces corrélations pourraient être dues au hasard paraît facilement vouloir marier l'eau et le feu, surtout dans un cas comme celui-ci où les mêmes corrélations ont été observées à plusieurs reprises. Nous acceptons facilement l'idée qu'un événement isolé puisse être le fait du hasard, plus difficilement l'idée qu'il puisse rendre compte d'une corrélation. Nous nous attendons normalement à ce que des corrélations soient l'effet de causes identifiables, de causes qui peuvent être cachées et retrouvées simplement par reconstruction ou par déduction, mais qui doivent en tout cas être réelles. En d'autres termes, lorsqu'il s'agit d'interpréter une corrélation, nous donnons un cadre a priori : la corrélation doit être expliquée par une variable ou éventuellement par un groupe de variables correspondant à des facteurs réels.

Comme le montre D. Friedman[15], il apparaît que la meilleure interprétation de la (ou des) corrélation(s) est cependant celle qui consiste à y voir le produit d'effets Cournot, c'est-à-dire de la coïncidence de séries causales indépendantes. Présentée de manière sommaire, cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

interprétation est la suivante. Le moment où il est devenu plausible pour un adolescent issu d'une famille juive - en raison de l'accroissement de la mobilité sociale de la communauté juive américaine — d'envisager une carrière universitaire a aussi été celui où les sciences humaines ou économiques connaissaient un phénomène d'explosion et où un nombre important de chaires ont été créées dans ces disciplines. Le fait que la mobilité sociale collective de la minorité juive se soit accrue n'est évidemment pas en lui-même sans causes ni purement contingent. Que le nombre de chaires ait augmenté dans les disciplines économiques et les sciences humaines n'a pas non plus été contingent; il est même plutôt facile de découvrir les causes qui ont donné naissance à ce développement. Mais le fait que les deux séries causales se soient rencontrées en ce point précis du temps plutôt qu'en un autre est en lui-même contingent. Comme la corrélation a pour origine cette coïncidence, du moins en grande partie, et comme cette coïncidence est par définition elle-même dépourvue de cause, la corrélation l'est aussi, si étrange que cette proposition puisse paraître à première vue.

Les « choix » des protestants peuvent être expliqués de la même façon par des effets Cournot. À l'origine, les disciplines enseignées dans les universités américaines étaient les sciences dures fondamentales, celles qui étaient directement utiles, telles que la chimie ou l'agronomie. À côté de ces considérations utilitaires, sur lesquelles Parsons a justement insisté [16], les raisons religieuses ont aussi joué leur rôle. Elles expliquent pourquoi la musique a aussi été très tôt une discipline importante. Je n'ai pas besoin d'insister sur le rôle, qui a tant frappé Weber au début de ce siècle, des valeurs religieuses en Amérique [17]. Ainsi donc, au moment où l'université américaine était surtout orientée vers les sciences « utiles » et la vie religieuse, les seuls étudiants

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

susceptibles de faire une carrière universitaire étaient protestants. Et lorsque le système universitaire américain, à cause de l'influence grandissante des États-Unis dans tous les domaines, s'est développé et a créé des départements d'arts et de littérature, les immigrants polonais et italiens notamment se sont sentis suffisamment enracinés dans le pays pour envisager une carrière universitaire.

Ainsi, une bonne part des corrélations peut être expliquée par ce que les économistes ou les sociologues - les théoriciens de la déviance notamment — ont appelé la «théorie des opportunités », une théorie qui insiste sur l'importance causale des variations de la structure des opportunités dans le temps et dans l'espace. Cette interprétation est meilleure que sa concurrente structurelle pour des raisons auxquelles le nom de Popper est habituellement associé. Appelons T_1 l'interprétation par la variable intermédiaire de l'ethos collectif des groupes confessionnels et T_2 l'autre interprétation par la structure des opportunités (et par l'hypothèse complémentaire de l'inertie relative des systèmes sociaux). T_2 explique beaucoup plus de données que ne le fait T_1. C'est ainsi que T_2 explique clairement pourquoi les protestants sont surreprésentés non seulement dans les sciences dures mais aussi en musique. Ou pourquoi les juifs sont surreprésentés non seulement dans les sciences humaines ou économiques mais aussi en bactériologie et biochimie. Ces faits sont facilement expliqués par T_2 tandis qu'ils ont le statut de cas déviants selon T_1 ou, en termes statistiques, le statut d' « erreurs ». Incidemment, on voit que ce que les sociologues traitent comme des effets aléatoires peuvent, comme ici, être plutôt des artefacts.

T_1 apparaît cependant comme plus aisément acceptable parce que nous avons tendance à éliminer le type d'explication par la rencontre de séries causales indépendantes dans un cas tel que celui-ci et à considérer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme une évidence que la théorie juste est plutôt de forme « X (éventuellement X_1, X_2, X_3...) est (ou sont) les causes de Y ». Pour cette raison, j'ai noté que, lorsque je présente T_1 et T_2 à des étudiants, ils ont souvent deux réactions: 1) ils semblent convaincus du fait que T_2 est vraie ou du moins plus acceptable que T_1 ; ils reconnaissent facilement d'autre part qu'il n'est pas facile de démontrer qu'une corrélation est le produit d'effets Cournot, et que cela peut demander davantage d'efforts et de temps que de trouver une explication structurelle ; 2) mais ils ont aussi le sentiment profond que T_2 ne représente pas une vraie explication. La raison de ce sentiment réside dans le fait que, pour eux comme pour la plupart des gens, « expliquer » veut dire trouver une cause identifiable, solide, même si elle n'est pas directement visible et doit être reconstruite. Les coïncidences existent effectivement, comme dans le cas des accidents de voiture. Mais que le hasard puisse expliquer une corrélation récurrente est très couramment perçu comme inacceptable.

De façon générale, la tendance des sciences sociales - et aussi de la sociologie spontanée, c'est-à-dire de l'interprétation des phénomènes sociaux sécrétée par la pensée ordinaire - à adopter un déterminisme de type laplacien est essentiellement due au fait que: 1) tout d'abord il est possible de construire une théorie sans mobiliser un certain nombre d'a priori; 2) ensuite la question « quel est le bon type d'a priori étant donné un explanandum » n'a pas toujours une réponse claire et distincte; 3) enfin, par suite, dans la pensée scientifique comme dans la pensée ordinaire, ces a priori apparaissent très souvent comme décalés vers le bas, dans le sens de la simplicité, par rapport à ce qu'ils devraient être, étant donné la complexité du réel.

Je laisse de côté le fait que cette inadéquation entre les a priori et le réel peut prendre des formes plus complexes que j'indique par cette notion de dérapage. Ainsi, il arrive aussi

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que des effets qui ne sont pas dus au hasard soient cependant interprétés comme tels [18].

Je dois mentionner un autre type d'a priori. Ils sont moins universels et se rapportent davantage à des traditions de pensée spécifiques. Tandis que les a priori que j'ai rapidement évoqués ci-dessus peuvent être comparés aux a priori kantiens en ce sens qu'ils apparaissent dans tous les actes de la connaissance, les a priori que je voudrais mentionner maintenant sont plus proches des paradigmes de Kuhn. Ainsi, l'on peut de façon sommaire distinguer en sociologie deux traditions antithétiques plus ou moins permanentes [19]. L'une, la tradition positiviste, minimise dans ses analyses la prise en compte des acteurs, de leur subjectivité et de leurs motivations. Durkheim illustre bien cette tradition. À l'opposé, la tradition de la sociologie de l'action - brièvement la sociologie actionniste - considère que tout phénomène social est le produit d'actions, ou de comportements individuels et que la mise en évidence du pourguoi — du sens — des actions ou des comportements est un moment essentiel de toute analyse sociologique. À cause de son orientation même, le second type de paradigme conduit les sociologues qui y souscrivent à accorder davantage d'attention à la contingence et leur impose de ne considérer les phénomènes comme ni prévisibles ni déterminés.

Pour illustrer cela on peut évoquer l'exemple des structures d'interaction étudiées par la théorie des jeux. De façon évidente, certaines de ces structures ont une solution qu'il est facile de prédire, tandis que pour d'autres l'issue du jeu est frappée d'incertitude. C'est ainsi qu'on pourra sans grand risque prévoir le résultat d'un jeu coopératif: la structure de la situation étant telle que les deux acteurs ont intérêt à coopérer (A et B maximiseraient leurs gains en jouant la stratégie S), on peut prédire sans risque qu'ils

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

coopéreront (les deux acteurs joueront S). Cela peut également être vrai quand les acteurs ont des intérêts divergents. Ainsi, la fameuse structure dite du « dilemme du prisonnier [20]», bien que d'issue moins certaine que les structures purement coopératives, a un équilibre « fortement stable» (pour employer le langage de Rapoport) et on peut en prévoir le résultat. Cette structure d'interaction explique bien des phénomènes banals de la vie courante, mais rend également compte de nombre de phénomènes plus significatifs. À l'opposé, le résultat d'une structure telle que le fameux « jeu dit de la poule mouillée » ne pourra pas être anticipé. Dans ce cas, le comportement de chacun des acteurs dépendra largement de celui de l'autre. En effet, chacune des stratégies qu'il choisira pourra lui être bénéfique ou fatale, cela dépendant du choix de l'autre qui pour sa part est confronté à la même alternative. Il en résultera que chacun sera attentif aux signes que l'autre émettra sans le vouloir du choix stratégique qui est le sien. Mais l'autre peut parvenir à dissimuler ses choix. Il peut aussi en changer. Une situation comme celle-là est donc chargée d'une irréductible ambiguïté. Par là, elle est nécessairement volatile et imprévisible. Cette situation d'interaction est, de par la nature même de sa structure, équivoque et non déterminée.

Ainsi certaines situations présentent-elles un espace de choix ouvert ou fermé et une solution que l'observateur peut ou non prédire. En d'autres termes, certaines structures d'interaction sont objectivement caractérisées par un haut degré d'indétermination : elles laissent une large place à l'autonomie de l'acteur et, comme elles ne déterminent pas de façon évidente ce qui est pour lui préférable, la solution du jeu ne peut pas non plus être prédite. Il y a ici indétermination objective. Il importe de reconnaître ce point si l'on veut comprendre nombre de phénomènes. Naturellement, les chercheurs qui s'inspirent du paradigme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

actionniste ont plus de chances de percevoir ces distinctions et de reconnaître que la réalité sociale peut être en elle-même soit déterminée, soit indéterminée.

Ces exemples empruntés à la théorie des jeux sont importants. Ils montrent, à un degré élevé de généralité, que, selon leurs structures, des situations d'interaction peuvent inclure une part, variable, d'indétermination objective. On peut facilement illustrer cette idée par des exemples concrets plutôt qu'abstraits. J'évoquerai à cet égard une étude sur le changement : dans une analyse sur l'agriculture japonaise au XIX^{e} siècle, Dore [21]écrit que, selon une pratique traditionnelle, les propriétaires fonciers étaient susceptibles de réajuster la rente vers le bas les mauvaises années, alors qu'ils n'étaient pas supposés l'augmenter les années où la récolte avait été particulièrement bonne. Cela créait une situation objectivement ambiguë lorsque les propriétaires étaient confrontés au problème de l'adoption ou du rejet d'une innovation : « Pourquoi devrais-je adopter l'innovation puisque la récolte augmentera mais pas la rente ? D'autre part, si je l'adopte j'éviterai un abaissement de la rente les mauvaises années. » Ici, l'acteur a d'excellentes raisons de choisir A, mais des raisons tout aussi excellentes de faire le contraire de A. Il est évidemment bien moins facile d'anticiper le résultat d'une telle situation que de prévoir celui d'une situation où, disons, une innovation n'aurait que des effets positifs pour tous. La logique de la situation créée par la pratique traditionnelle que je viens d'évoquer donne naissance à un espace de choix ouvert.

REMARQUES FINALES

Dans le présent article, j'ai essayé d'explorer quelques-unes des raisons principales pour lesquelles les sciences humaines et a fortiori la sociologie spontanée considèrent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

souvent le monde comme trop déterminé. Une conclusion essentielle ressort de cet examen : c'est qu'il s'agit pour une large part de la conséquence de phénomènes cognitifs naturels. Il nous faut être kantiens et reconnaître que, dans la pensée scientifique aussi bien que dans la pensée ordinaire, nous appréhendons les phénomènes qui nous intriguent à partir d'a priori formels. Ces a priori ne soulèvent souvent aucun problème. Nous pouvons très bien dans de nombreuses circonstances utiliser l'hypothèse dite « du monde clos» ou une affirmation telle que « Y a une seule cause ». Dans d'autres cas, nous nous servons d'a priori inadéquats. Mais le fait d'en prendre conscience demande souvent du temps, des débats et des efforts attentifs. Ces processus cognitifs naturels font qu'on a tendance à sous-estimer la place du hasard et à attribuer une validité générale à des régularités macroscopiques car, étant donné qu'ils portent peu d'attention aux acteurs et à l'action, ils ne prennent pas en compte l'indétermination objective qui caractérise beaucoup de situations. Dans la tradition positiviste, les corrélations, même de valeur peu élevée, entre des variables sont interprétées de façon déterministe : « La corrélation est faible parce qu'il y a un certain nombre de variables expliquant Y que je ne connais pas. » En d'autres termes, l'indétermination est toujours interprétée comme étant par essence de nature subjective. On a même de la peine à accepter dans cette tradition que l'indétermination puisse dans certains cas être objective. La distinction est extrêmement importante si l'on veut comprendre les phénomènes auxquels on s'intéresse. Ainsi, dans l'exemple cité ci-dessus sur le Japon, la corrélation entre une variable indépendante (explanans) et la variable dépendante (explanandum) « acceptation ou rejet d'une innovation » est faible à cause de l'indétermination objective de la structure. De la inême façon, les corrélations entre une variable

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dépendante telle que la fréquence des grèves [22]et n'importe quelle variable indépendante sont toujours faibles pour des raisons objectives : les dirigeants de syndicats et les travailleurs peuvent avoir de bonnes raisons pour commencer une grève mais aussi pour ne pas la commencer. Dès que l'on voit une grève comme une réaction stratégique à une situation donnée, on ne devrait pas s'attendre à ce qu'il y ait une corrélation forte entre la grève et n'importe quelle variable indépendante.

Dans La Place du désordre, j'ai essayé de montrer que reconnaître l'indétermination objective est aussi essentiel pour rendre compte de nombre de phénomènes - c'est-à-dire pour faire preuve d'une attitude scientifique - que de reconnaître le déterminisme. À cause de l'influence d'un positivisme diffus, le hasard est cependant souvent considéré comme étant d'essence subjective. La présente étude fait un pas de plus. Elle essaye de suggérer que, au-delà de cette influence du positivisme, la sous-estimation du hasard et la vision du monde déterministe souvent développée tant par les sciences sociales que par l'histoire trouve son origine dans des processus naturels de la pensée humaine.

En somme, la solution de continuité entre la pensée scientifique et la pensée ordinaire - ou même la pensée magique — est peut-être moins évidente qu'on ne le pense généralement.

1 Je remercie Annie Devinant, qui a bien voulu se charger de mettre au point cette version française de « Why do Social Scientists Tend to See the World as Over-Ordered ? » paru dans Philosophica, vol. 44, 1989, p. 15-31.

2 BOUDON (R.), La Place du désordre. Critique des théories du changement social, Paris, P.U.F., 1984, 2e édition, 1985.

3 POPPER (K.), The Poverty of Historicism, London,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Routledge and Kegan Paul, 1957,1963, (la 1re édition a été élaborée à partir d'articles parus in: Economica, XI, 42, et 43, 1944 et XII, 46, 1945, remaniés et augmentés) ; en fr.: Misère de l'historicisme, Paris, Plon, 1956 (version élaborée directement à partir des articles précédemment cités).

4 Je préfère dire « métaconscient » plutôt qu'« inconscient », de façon

à éviter toute interférence avec le freudisme. J'utilise « métaconscient » au sens par exemple d'un HAYEK (F. Von), Law, Legislation and Liberty: a New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy, London, Routledge and Kegan Paul, 1973 ; en fr. : Droit, Législation et Liberté: une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique, Paris, P.U.F., 3 vol., 1980-1983.

5 Comme le décrit MERTON (R. K.) dans les pages classiques de Social Theory and Social Structure, Glencoe, The Free Press, 1957; p. 552-560, en fr.: Éléments de théorie et de méthode sociologique, Paris, Plon, 1965. Merton parle de l'« organized criticism » de la science.

6 Un exemple particulièrement célèbre de cette théorie est celui de l'étude sur le Bengale occidental présenté par BHADURI (A.), « A Study of Agricultural Backwardness under Semi-Feudalism », Economic Journal, LXXXIII, 329, 1976, p. 120-137. Je m'appuie ici sur La Place du désordre, op. cit., p. 125-132.

7 EVANS-PRITCHARD (E. E.), Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, 1937, Oxford, Clarendon Press, 1968, en fr. : Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azandé, Paris, Gallimard, 1972.

8 Je prends ici une liberté par rapport à la grammaire : il faut dire des Azandé, mais un Zandé.

9 La Place du désordre, op. cit.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

10 WHITE (L.), Medieval Technology and Social Change, Oxford, Clarendon Press, 1962 ; en fr. : Technologie médiévale et Transformations sociales, Paris, Mouton, 1969.

11 NURSKE (R.), Les Problèmes de la formation du capital dans les pays sous-développés, Paris, Institut pour le Développement économique, 1963.

12 COURNOT (A.), Exposition de la théorie des chances et des probabilités, Paris, Hachette, 1843 ; in : Œuvres complètes, Paris, Vrin, 1973-1988.

13 STEINBERG (S.), The American Melting Pot, New York, McGraw Hill, 1974.

14 WEBER (M.), Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, Mohr, 1920-1921; en fr. t. I : L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964.

MERTON (R. K.), « Studies on the History and Philosophy of Science », Vol 4, 2, 1938, Osiris, publié sous le titre Science, Technology and Society in Seventeenth Century England, New York, Howard Fertig, 1970.

15 FRIEDMAN (D.), « Normative and Rational Explanations of a Classic Case : Religious Specialization in Academia » in : HECHTER (M.), (éd), The Microfoundations of Macrosociology, Philadelphia, Temple University Press, 1983, p. 90-114.

16 PARSONS (T.), « A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification », Essays in Sociological Theory Pure and Applied, (1949), New York, The Free Press, 2d ed. enl., 1958.

17 WEBER (M.), « Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus », in : Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, Mohr, 1920 ; en fr. : « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », in: L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

18 Des exemples de ce type sont analysés par BOUDON (R.), L'Inégalité des chances, Paris, Armand Colin, 1973, 3e édition Hachette, collection Pluriel, 1985.

19 Voir BOUDON (R.), « The Individualistic Tradition in Sociology », in: ALEXANDER (J. C.), GIESEN (B.), MÜNCH (R.), SMELSER (N. J.), (éd.), The Micro-Macro Link, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1987, p. 45-70.

20 RAPOPORT (A.), GUYER (M.), « A Taxonomy of 2 X 2 Games », General Systems, XI, 1966, p. 205-214.

21 DORE (R. P.), Land Reform in Japon, London/New-York/Toronto, Oxford University Press, 1959.

22 FRIEDMAN (D.), « Why Workers strike : Individual Decisions and Structural Constraints », in : HECHTER (M.), (éd.), The Microfoundations of Macrosociology, op. cit.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

4.

Sens et raisons : les sciences sociales et l'argumentation [1]

La théorie de l'argumentation représente aujourd'hui l'un des chapitres vivants des sciences humaines et sociales. Pourtant, son importance n'est guère reconnue. On en voit un témoignage par exemple dans le volume XIX de l'Internanal Encyclopedia of the Social Sciences. Ni le nom de Perelman, ni celui de Toulmin, ni celui des autres grands théoriciens contemporains de l'argumentation n'y figurent. Les théoriciens de la «communication» les plus en vue eux-mêmes ne lui accordent, tel Habermas, qu'une attention distraite.

En fait, l'argumentation représente une dimension essentielle non seulement de la communication, mais plus généralement de l'interaction sociale. La conviction personnelle est souvent le fruit de la délibération. Mais l'argumentation solitaire qu'elle met en jeu suppose un Autrui généralisé. Les croyances collectives elles-mêmes sont le plus souvent le produit d'une argumentation plus ou moins explicite ou implicite de la part de ceux qui les endossent.

Bref, l'argumentation joue un rôle décisif sur des sujets qui intéressent l'ensemble des sciences humaines, de la psychologie à la sociologie et à l'anthropologie en passant par l'économie. Car les actions, les décisions, les croyances, les « sentiments moraux », les sentiments de justice par exemple, sont fondés sur des raisons.

Cette quarantaine où les sciences humaines ont placé l'argumentation ne laisse donc pas d'être surprenante.

J'examinerai ici les raisons de cette négligence et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

m'efforcerai de montrer qu'elle témoigne de l'effet de théories influentes quoique diffuses. Ensuite, je tenterai de montrer que les sciences humaines passent ainsi à côté d'un modèle essentiel d'explication des croyances.

LA MISE EN QUARANTAINE PAR LES SCIENCES SOCIALES DE LA THÉORIE DE L'ARGUMENTATION

Cette négligence résulte d'abord d'un premier facteur : de ce que les frontières entre les sciences humaines sont aussi artificielles que celles de l'Afrique, et aussi âprement défendues. Dans son langage, Durkheim aurait vu là une confirmation de la menace d'anomie qui accompagne une excessive division du travail scientifique.

Mais il y a des raisons moins superficielles à cette méconnaissance.

La plus importante est sans doute que les sciences humaines ont tendance à sous-estimer l'efficience causale des raisons, à expliquer les comportements à partir de causes qui ne sont pas des raisons et à concevoir les raisons que le sujet se donne de son comportement comme dépourvues d'influence sur celui-ci.

Convenons de qualifier de « causalistes » les analyses qui proposent d'expliquer le comportement par des causes autres que les raisons que le sujet s'en donne, ou pourrait s'en donner.

L'influence de ce causalisme s'observe à certains phénomènes linguistiques. Ainsi, le mot « rationalisation » indique que les raisons que le sujet impute à ses actions doivent être analysées comme ayant pour fonction d'en masquer les causes réelles.

Que les comportements humains puissent relever de la mauvaise foi, que le sujet puisse se donner des raisons

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fallacieuses de ses états d'âme, qu'il puisse tenter de faire accroire qu'il obéit à des raisons nobles là où il se laisse pousser par des raisons inavouables, qu'il perçoive confusément les raisons qui le poussent, cela va de soi. Mais l'on a tendance à abuser de ces explications par la mauvaise foi et la fausse conscience. La tradition freudienne n'est d'ailleurs pas la seule coupable ici. On a aussi, à la suite de Sartre, démesurément étendu l'empire de la mauvaise foi. On le voit au contresens souvent commis sur le renard de la fable : « ils sont trop verts, dit-il ». La Fontaine savait bien qu'il n'est pas si facile de se tromper soi-même. Aussi le célèbre vers n'indique-t-il en aucune façon que le renard se soit abusé lui-même. Mais le texte est souvent lu comme si le fabuliste avait écrit « se dit-il ». Là où La Fontaine évoque une stratégie rhétorique classique permettant à celui qui se sent humilié de « sauver la face », bien des commentateurs lisent, en opposition avec la littéralité du texte, une illustration, qui de la «mauvaise foi », qui de la « rationalisation [2]».

De façon générale, l'influence des explications « causalistes » est telle que la confusion entre raisons et rationalisation a fini par prendre le statut d'une idée reçue.

Deux grandes catégories de « causes » ont la préférence des causalistes.

Causes affectives et causes sociales

Bien des auteurs veulent que les raisons cachent des motivations, que le rationnel dissimule l'affectif. On trouve ce schéma chez Freud bien sûr, mais aussi chez Pareto. Pour le sociologue italien, les actions « non logiques » sont le produit de « sentiments ». Mais elles sont couvertes par le « vernis logique » que constituent les dérivations. Dans l'esprit de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pareto, ces dérivations sont des constructions argumentatives, des systèmes de raisons sans force de conviction, et qui ne font que donner une apparence de fondement à une adhésion venue d'une autre source.

Je n'ai pas besoin d'insister sur le fait que le Marx exotérique a également développé l'idée que les raisons que se donnent les acteurs sociaux doivent s'analyser comme des illusions ou comme des masques occultant leurs motivations « profondes », en l'occurrence leurs intérêts de classer[3]. Ainsi, l'éloge de la démocratie parlementaire auquel se livre la bourgeoisie couvrirait l'intérêt que ce système politique présente pour elle. Si discrédité que soit le marxisme, les cadres d'analyse qu'il a installés continuent d'être présents dans beaucoup d'esprits. En tout cas, bien des néo-marxistes d'aujourd'hui reprennent ce type de schéma à leur compte.

S'il est intéressant d'évoquer ces auteurs anciens, c'est que ce schéma n'est pas moins caractéristique des sciences sociales modernes. Ainsi, Aronson [4]propose de résumer ses travaux sur la « dissonance cognitive » par une formule provocante : l'homme serait un « animal » non pas, comme le voulait la philosophie classique, « raisonnable », mais « raisonneur ». Il veut que ses actions obéissent à des raisons. En fait, elles obéiraient surtout, selon Aronson, à des motivations d'origine affective. La volonté obsessionnelle de l'homme d'imputer des raisons à ses actions aurait pour fonction de dissimuler à ses propres yeux le poids de ses pulsions. Nous sommes ici très près de Pareto.

Mais les motivations, les sentiments, les « affects » ne sont pas les seuls concurrents heureux des raisons. Celles-ci ont aussi un autre compétiteur : les effets de socialisation. Si les opinions et les croyances de l'individu varient dans le temps, l'espace, les circonstances et généralement le contexte social, si les arguments qu'il utilise sont « indexés » sur le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contexte social, ils ne peuvent avoir de valeur en eux-mêmes ; leur force de conviction ne saurait être, en d'autres termes, qu'apparente : le sujet social croit que ses convictions sont fondées sur des raisons argumentées ; en réalité, elles tirent leur force de ce qu'elles sont l'émanation individuelle de croyances collectives.

L'influence de Durkheim provient en partie de ce qu'il a accrédité ce type de schéma qui, pour différent qu'il soit du schéma freudien ou parétien, aboutit à une conclusion « causaliste » identique. Pas plus que dans le freudisme ou dans le marxisme vulgaires, il n'y a pas beaucoup de place dans le durkheimisme vulgaire [5]pour une explication des croyances et des comportements par les raisons que le sujet s'en donne ou pourrait s'en donner [6].

J'ai plusieurs fois employé l'expression : « les raisons que le sujet se donne ou pourrait se donner ». En effet, le sujet n'a le plus souvent qu'une conscience imparfaite des raisons qui le poussent, simplement parce qu'il est normalement davantage soucieux d'agir que de réfléchir sur son action. Mais cela ne signifie pas qu'elles soient inexistantes ou inefficientes, contrairement à ce que laissent penser les théoriciens «causalistes». Elles peuvent au contraire généralement être reconstruites par recoupement.

Plus haut, j'ai attribué à Pareto le rôle d'un héros éponyme, dans le cas du schéma selon lequel il faudrait toujours rechercher les motivations affectives qui se dissimulent sous les raisons[7].

On peut, de même, choisir Durkheim, et plus encore peut-être Lévy-Bruhl, comme figures emblématiques de la théorie qui refuse toute efficience causale aux raisons au nom de la contextualisation de la pensée. Savant considérable, Lévy-Bruhl a tenté d'aller jusqu'au bout de certaines idées d'Auguste Comte. « Tout est relatif, voilà le seul principe

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

absolu [8]», avait déclaré ce dernier. Lévy-Bruhl prend le relativisme historique de Comte au pied de la lettre : il n'y a pas lieu, pense-t-il, d'exclure les règles de la logique et généralement de l'inférence naturelle de l'historisation que Comte avait proposé de faire subir à l'esprit humain. Comme il adopte également ses thèses évolutionnistes, il en arrive à l'idée que les règles de l'inférence naturelle sont évolutives, que celles que nous manipulons représentent l'aboutissement de ce processus, et que les sociétés « primitives » en utilisent d'autres. Inlassablement, d'un livre à l'autre, il défend cette hypothèse en s'appuyant sur une documentation ethnographique impressionnante [9]. Bien sûr, il essaie aussi d'identifier et de formuler les lois auxquelles, selon ses hypothèses, obéirait la pensée « pré-logique ».

Notons toutefois que, pour Lévy-Bruhl comme pour Comte, les règles qui apparaissent dans la phase de l'évolution humaine qu'ils voient comme terminale ont une validité objective que n'ont pas les systèmes d'inférence « prélogiques ». C'est pourquoi ils échappent au relativisme de coloration nihiliste qui caractérise le culturalisme d'aujourd'hui.

Dès l'origine, l'historisme [10]de Lévy-Bruhl a été la cible de critiques, notamment de la part d'Evans-Pritchard [11]. L'ethnologue britannique a montré que les « primitifs » qu'il avait étudiés, les Azandé du Haut-Soudan, témoignaient d'une remarquable virtuosité dans le maniement du calcul propositionnel [12]. Une telle observation est-elle compatible avec l'hypothèse d'une variabilité historique des lois de la pensée ? De son côté, Bergson[13]a souligné de façon convaincante que toute tentative d'historicisation des règles de la pensée aboutissait à d'inutiles et encombrantes apories.

Pourquoi revenir sur Lévy-Bruhl ? Pas seulement parce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que l'intérêt que lui ont manifesté un Husserl [14]ou un Bergson témoignent de son influence passée, mais aussi parce qu'il est redevenu très influent de nos jours, pour des raisons idéologiques inverses de celles qui, de son temps, avaient contribué à sa notoriété. Celle-ci lui vint de l'audace de ses propos, et aussi, comme l'a vu Horton[15], de ce que ses théories confortaient la conviction victorienne de la supériorité de la civilisation occidentale sur les cultures traditionnelles. Aujourd'hui, on évoque sa conception contextualiste du fonctionnement de la pensée pour étayer l'idée inverse de l'égalité des cultures et de leur incommensurabilité. Se recommandant de lui, un Needham[16]renonce à son évolutionnisme, mais reprend son hypothèse de la variation contextuelle des règles de la logique. Cette lecture « horizontale» de Lévy-Bruhl permet à Needham de discréditer la pensée « scientifique », en la traitant comme une forme de pensée particulière, propre à la tribu occidentale.

Mais Lévy-Bruhl est surtout important du point de vue qui nous occupe ici parce qu'il fait des lois de l'inférence que nous considérons comme universellement valides un système daté et situé, suggérant ainsi que la pensée peut fonctionner selon des règles variables. Sans se référer à Lévy-Bruhl, les psychologues cognitifs modernes confirment cette manière de voir: à les en croire, nous obéirions à des systèmes de règles logiques variables selon les circonstances. Dès que nous nous relâchons, nous suivrions nous-mêmes, à l'instar des aborigènes d'Australie, des règles de pensée que la logique réprouve.

Ainsi, les anthropologues dans le style de Needham ne sont pas les seuls héritiers de Lévy-Bruhl. Une bonne partie de la psychologie cognitive d'aujourd'hui retrouve également son inspiration, puisqu'elle part de l'idée que les dérapages de l'inférence que, de manière si brillante, elle a mis en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

évidence, sont l'effet de ce multilogisme [17].

La domination des modèles « causalistes »

La question de la causalité des croyances et des actions est certes compliquée : bien souvent, on est en droit d'hésiter sur le sens de la causalité qui va des affects aux raisons. Il n'est pas davantage question de nier le rôle de l'affectif dans l'explication des unes et des autres. Mais il importe par ailleurs, comme le propose un Weber, de bien distinguer les actions et les croyances qui dérivent d'une source « affective» et celles qui émanent d'une source « rationnelle ». Comme l'indique la notion même de rationalité axiologique, on ne doit pas oublier que les appréciations se fondent sur des raisons, loin de résulter seulement des affects, des traditions ou des effets mécaniques de la socialisation.

Il n'est pas non plus question de nier que, dans la plupart des cas, éléments affectifs et éléments rationnels se mêlent indissociablement. Le sentiment d'indignation qu'on éprouve lorsqu'une personne affaiblie par l'âge est soulagée de ses ressources par un proche indélicat se fonde sur des raisons universelles. C'est parce que ce sentiment s'appuie sur des raisons immédiatement compréhensibles par quiconque qu'il est vécu de façon vive sur le plan affectif. Même lorsque ces raisons ne sont qu'imparfaitement conscientes chez le sujet, ce sont bien elles qui sont la cause de sa réaction et du sentiment qu'il éprouve. Ces exemples, aussi irrécusables que familiers, suffisent à souligner que la causalité va souvent, s'agissant des sentiments moraux, des raisons aux affects et non l'inverse.

Les « maîtres du soupçon » nous ont trop facilement convaincus d'évacuer les raisons de l'analyse des comportements. Les fausses raisons s'imposent plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

difficilement qu'ils ne le disent. La démocratie est préférée à d'autres formes de gouvernement parce qu'elle a des mérites objectifs, plutôt que parce qu'elle favorise la bourgeoisie. Beethoven est admiré non seulement, comme le crurent les gardes rouges de la Révolution culturelle chinoise, par un effet d'inculcation, mais parce que sa musique exprime des valeurs élevées et est, par là, une efficace machine à émotions.

En tout cas, on ne voit pas ce qui peut justifier l'hypothèse selon laquelle les raisons du comportement seraient toujours par principe « de couverture », ni pourquoi le sujet social ne saurait avoir que des illusions.

Il n'est pas dans mon propos d'examiner le pourquoi du succès des modèles « causalistes » d'interprétation du comportement. Il s'agit là d'un thème de recherche passionnant pour la sociologie cognitive. Mais il déborde mon objectif présent.

Je me contente simplement de noter que ce succès est d'abord dû à celui du marxisme, de la psychanalyse et du durkheimisme, c'est-à-dire de mouvements de pensée qui n'ont pas grand-chose en commun, sauf précisément de proposer une vision causaliste du comportement individuel. Les causes du comportement, nous enseignent ces mouvements, ne sont jamais à rechercher du côté des raisons que le sujet s'en donne ou pourrait s'en donner : celles-ci sont toujours des illusions. Mais l'évocation de ces mouvements ne fait que déplacer le problème : il faudrait encore expliquer pourquoi des théories qui donnent le statut de l'universalité à des cas de figure très particuliers ont elles-mêmes été accueillies aussi favorablement [18].

S'agissant des psychologues cognitifs, leur causalisme est plutôt, comme chez Lévy-Bruhl, un effet non conscient de leur positivisme. Car l'une des idées reçues véhiculées par le positivisme au sens large est que les idées justes doivent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être interprétées de manière non causale et les idées fausses (ainsi que les idées ne relevant pas du vrai et du faux) de manière causale. Ce corollaire du positivisme est très visible chez Pareto par exemple.

La disgrâce où est tenue l'argumentation provient peut-être surtout de cette dernière source. Le positivisme (qu'illustrent les psychologues cognitifs), tout comme l'émotionnalisme ou le sociologisme ambiant, font qu'on a tendance à considérer que les raisons n'ont d'influence causale que lorsqu'elles sont objectivement bonnes.

Bloor[19]a bien vu les difficultés soulevées par cette asymétrie entre croyances fondées et croyances non fondées. Pourquoi veut-on, demande-t-il, que les erreurs aient des causes et pas les croyances véridiques ; que les premières aient des causes qui ne soient pas des raisons et que les causes des secondes soient toujours des raisons ? Bloor pose ici une vraie question. Mais j'aurais tendance à inverser sa réponse: le chemin prometteur me semble être de rechercher les raisons des croyances qui ne sont pas objectivement fondées, plutôt que les causes irrationnelles de l'adhésion aux croyances objectivement fondées. Il s'agit moins d'étendre les explications causalistes aux secondes que les explications « rationnelles » aux premières [20].

Ces remarques expliquent en tout cas que les théories de l'argumentation échappent à l'attention. En effet, ces théories prennent au sérieux les raisons que le sujet se donne, alors que plusieurs des traditions de pensée dominantes dans les sciences sociales invitent à les traiter comme des illusions sans valeur causale. Voilà pourquoi l'anomie dont je parlais est ici l'effet plutôt que la cause de la condescendance avec laquelle on regarde les travaux sur l'argumentation. La théorie de l'argumentation est porteuse d'une représentation de l'action et des croyances peu compatible avec ces traditions.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

J'opposerai à la perspective causaliste un autre modèle, que je qualifierai de « cognitiviste ». Il part du postulat que, même dans le cas où les croyances cognitives et axiologiques des acteurs sociaux paraissent mal fondées, il y a bien souvent lieu d'en rechercher les raisons. Il en va de même lorsque les actions sont fondées sur des croyances fragiles. Ce modèle invite donc à abandonner l'asymétrie que revendiquent positivistes et « émotionnalistes » au profit de la symétrie, mais en généralisant la perspective « rationnelle » plutôt que la perspective causaliste.

LE MODÈLE COGNITIVISTE

Il part d'une idée simple: elle consiste à admettre que le sujet social se débat dans la complexité des problèmes axiologiques et cognitifs auxquels il est confronté à l'aide de conjectures plausibles, de conclusions établies à partir de principes qu'il peut considérer comme acceptables et que, même derrière des croyances non fondées, on peut trouver des raisons qui, bien que douteuses, revêtent ce qu'on peut appeler une « quasi-universalité ».

Ce modèle s'appuie sur une observation banale, à savoir qu'on peut facilement évoquer toutes sortes de croyances qui ne sont pas fondées objectivement mais qui ne s'expliquent ni à la façon de Pareto ni à celle de Lévy-Bruhl. C'est par exemple le cas de ces jeunes enfants qui croient que, lorsque de deux triangles semblables l'un est plus grand que l'autre, ses angles sont plus grands [21]. Puisque ses côtés, son périmètre et sa superficie sont plus grands, pourquoi ses angles ne le seraient-ils pas ? Une raison objectivement mauvaise sans aucun doute, mais compréhensible.

J'aborderai successivement le cas des croyances positives, puis celui des croyances normatives, m'efforçant dans les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

deux cas de suggérer par des exemples l'importance du domaine d'application de ce modèle.

J'envisagerai d'abord un exemple très illustratif à la fois de l'intérêt que présentent pour l'ensemble des sciences humaines les résultats de la psychologie cognitive, et aussi des problèmes d'interprétation qu'ils soulèvent. Les expériences de la psychologie cognitive ont notamment l'intérêt de faire apparaître des croyances collectives fausses dans des situations où les interprétations causalistes paraissent difficilement acceptables. Elles proposent ainsi un utile défi à la théorie des croyances.

La relation dépression-suicide

Kahneman et Tversky [22]relatent que des psychiatres à qui l'on demande si la dépression est cause du suicide répondent pour la plupart que c'est bien le cas.

Quand on les interroge sur la base empirique sur laquelle ils fondent leur croyance causale, ils se contentent de dire qu'ils ont reçu dans leur cabinet un nombre appréciable de sujets manifestant des symptômes dépressifs et ayant fait une tentative de suicide. Cette information n'ayant aucune valeur du point de vue statistique, les psychologues cognitifs parlent ici de « pensée magique » : les règles valides de l'inférence seraient comme mises entre parenthèses dans la pensée ordinaire. Cette dernière obéirait à des règles rappelant la « mentalité prélogique » de Lévy-Bruhl.

Comme Lévy-Bruhl, les psychologues cognitifs tentent de mettre en évidence les règles de la pensée prélogique qui domineraient la pensée ordinaire, par exemple lorsqu'ils évoquent l'existence de « biais » : biais de la disponibilité (availability), de l'ancrage (anchoring) ou de la représentativité (representativeness) [23].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette interprétation est-elle irrésistible? Dans sa simplicité, cet exemple représente une excellente illustration de ce que j'ai appelé la «rationalité cognitive [24]». Dans mon vocabulaire, la notion de «rationalité cognitive» recouvre tous ces cas où le sujet a de bonnes raisons, c'est-à-dire des raisons transsubjectivement valides, d'endosser une croyance, même lorsque celle-ci apparaît comme non fondée objectivement.

Il suffit de présenter l'information sur laquelle s'appuient les psychiatres sous la forme du tableau 1pour constater qu'il est impossible d'en tirer la preuve d'une relation causale entre état dépressif et tentative de suicide. J'ai supposé, pour fixer les idées, que, sur les 100 patients d'un psychiatre, 10 présentent des symptômes dépressifs et ont effectué une tentative de suicide, et que le psychiatre en question se convainc de l'existence d'une relation de causalité entre les deux variables sur cette base.

Tentative de suicide / Symptômes dépressifs	*Oui*	*Non*	*Total*
Oui	10	?	?
Non	?	?	?
Total	?	?	100

Tableau 1

: L'information utilisée par les médecins est lacunaire.

On constate aisément que le tableau 1ne démontre en aucune façon l'existence d'une relation de causalité entre symptômes dépressifs et tentative de suicide. En effet, il est compatible par exemple avec les données du tableau 2,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lequel se caractérise par une absence de corrélation entre dépression et suicide : dans le cas fictif présenté dans ce tableau, la tentative de suicide se produirait 10 fois sur 50, que le sujet manifeste ou non des symptômes dépressifs.

Tentative de suicide / Symptômes dépressifs	*Oui*	*Non*	*Total*
Oui	**10**	40	50
Non	10	40	50
Total	20	80	**100**

Tableau 2

: L'information du tableau 1 est compatible avec une absence de corrélation entre dépression et suicide.

Les données à partir desquelles les médecins concluent à une valeur symptomatologique de la dépression n'autorisent donc pas une telle conclusion. Cela signifie-t-il qu'ils obéissent à des règles d'inférence « prélogiques ou plutôt « pré-statistiques » ? Cela implique-t-il que les règles de l'inférence naturelle contredisent celles de l'inférence statistique ?

En fait, cette interprétation est inutilement lourde. On peut, de façon tout aussi plausible, admettre que, faute d'informations complètes, les médecins tirent de leurs données une conjecture raisonnable.

Montrons-le. Le tableau 2surestime sans aucun doute la proportion des personnes présentant des symptômes dépressifs, et aussi celle des personnes ayant effectué une tentative de suicide. Cela revient à dire que le tableau

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1comprend une partie seulement de l'information dont le médecin dispose effectivement. Il sait aussi que les tentatives de suicide sont rares, même parmi la clientèle d'un psychiatre, et que les symptômes dépressifs sévères ne sont pas si fréquents. Sans doute les mots que je viens d'employer - « relativement rares », « sévères », « pas si fréquents » - sont-ils imprécis. Faut-il en conclure qu'ils ne véhiculent aucune information? Non. Ces propositions vagues peuvent au contraire se traduire, de façon précise, par des contraintes assignées aux données « marginales » des tableaux précédents : elles imposent que les totaux de la première ligne et de la première colonne soient nettement plus faibles que ceux de la deuxième ligne et de la deuxième colonne. Admettons pour fixer les idées qu'ils soient de l'ordre de 10-15. Comme on le déduit du tableau 3, dans l'hypothèse où ils seraient égaux à 15, la corrélation entre les deux variables serait nécessairement forte. Précisément, elle serait dans ce cas égale à 0,48 [25]. Dans l'hypothèse 10/10, elle serait égale à 1.

Le médecin peut donc à bon droit conclure de l'ensemble des informations dont il dispose que la corrélation entre les deux variables est très vraisemblablement comprise entre 0,50 et 1 et, par conséquent, que les données dont il dispose l'autorisent bien à traiter l'existence d'une relation de causalité entre symptômes dépressifs et tentatives de suicide comme une conjecture plausible.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tentative de suicide / Symptômes dépressifs	*Oui*	*Non*	*Total*
Oui	**10**	0-5 (?)	**10-15 (?)**
Non	0-5	85-80 (?)	90-85 (?)
Total	**10-15 (?)**	90-85	**100**

Tableau 3

: Même en l'absence d'information suffisante, la conjecture selon laquelle la corrélation n'est pas nulle est plausible.

Sans chercher à être désobligeant, si l'on accepte cette analyse, elle indique que le médecin, loin de faire preuve d'on ne sait quelle «mentalité prélogique », témoigne peut-être d'une capacité d'inférence plus souple et en tout cas moins scolaire que le statisticien ou le psychologue cognitif qui le jugent.

Si l'on ajoute que le médecin peut avoir par ailleurs des raisons directes d'estimer qu'il existe bel et bien une relation de cause à effet entre dépression et suicide, celles-ci auront tendance à renforcer indépendamment, c'est-à-dire sans circularité, les conclusions de son analyse statistique de caractère « plausibiliste ».

Bref, la manière la plus crédible, sinon la plus simple (car, à l'inverse de l'hypothèse de la « pensée magique », elle ne se résume pas à un simple mot) de rendre compte de l'observation de Tversky et Kahneman consiste à admettre que le raisonnement des médecins opère selon la modalité du plausible. Malheureusement, l'argumentation plausibiliste n'a pas été codifiée avec la même rigueur que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'argumentation probabiliste (laquelle fait l'objet d'une discipline scientifique, la statistique). C'est pourquoi elle peut passer facilement pour peu valide « scientifiquement » et être tenue pour dépourvue de force de conviction par ceux qui confondent savoir et science.

Mais, si ces analyses permettent de faire apparaître l'importance du «modèle cognitiviste », je ne voudrais pas laisser croire que son rôle est limité à l'explication de l'inférence naturelle. Si tel était le cas, cela ne serait d'ailleurs déjà pas mal.

LA GÉNÉRALITÉ DU MODÈLE COGNITIVISTE

De même que la pensée ordinaire est facilement analysée par les sciences humaines comme fondamentalement irrationnelle, de même, les croyances collectives — surtout les plus dérangeantes ou simplement celles qui apparaissent opaques à l'observateur - sont souvent analysées, sur le mode irrationnel, comme un effet mécanique du milieu social, comme le résultat d'une irrésistible inculcation sociale ou comme l'effet de forces obscures en provenance des sous-sols de la société ou de la personnalité.

C'est pourquoi il est important de remarquer que les plus grands des sociologues de la « connaissance », je pense ici en tout premier lieu à Tocqueville et à Max Weber, partent du postulat inverse et cherchent toujours à expliquer les croyances les plus étranges comme faisant sens pour l'acteur. Car si l'on ne peut nier le phénomène de la socialisation, et si l'on doit admettre que les individus adoptent le plus souvent des croyances présentes sur le marché des idées plutôt qu'ils ne les forgent eux-mêmes, il faut voir aussi qu'ils ne les adoptent ou ne les préfèrent les unes aux autres que si cela fait sens pour eux. Mais, ou bien cette notion de sens est un simple flatus vocis, ou bien elle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

signifie que les croyances de l'acteur doivent être analysées comme fondées sur des systèmes de raisons. Même s'agissant de croyances largement répandues, on ne peut expliquer l'adhésion dont elles sont l'objet par on ne sait quel effet mécanique de « contagion » : une croyance collective ne s'impose que si elle fait sens pour chaque acteur individuel.

Ce postulat est appliqué systématiquement par un Tocqueville dans les nombreuses analyses relevant de la sociologie de la connaissance que l'on peut relever, tant dans L'Ancien Régime que dans De la démocratie en Amérique.

J'évoquerai un exemple emprunté au premier de ces ouvrages, de manière à montrer que le modèle cognitiviste est essentiel, lorsqu'il s'agit d'analyser non seulement le fonctionnement de la pensée ordinaire, mais les croyances collectives. Indispensable à la psychologie cognitive, il l'est donc aussi à la sociologie des croyances et des représentations collectives, bref à la sociologie « cognitive ».

La sociologie cognitive

D'instinct, lorsque Tocqueville tente d'expliquer pourquoi des idées fausses, des idées qu'il désapprouve en tout cas ostensiblement, font l'objet d'une adhésion de la part d'acteurs sociaux, il met en œuvre les principes de ce que, depuis Max Weber et Schumpeter, il est convenu d'appeler l'« individualisme méthodologique » : il se donne pour règle de méthode implicite de montrer que, si elles ont fait l'objet de croyances collectives, c'est qu'elles faisaient sens pour les individus concernés, dans le contexte qui était le leur.

Mais Tocqueville va plus loin et donne implicitement, à travers ses analyses mêmes, une définition claire de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'obscure notion de « sens ». Dès qu'il se trouve confronté au problème d'expliquer l'adhésion collective des acteurs sociaux à des croyances dépourvues de validité intrinsèque, il cherche à montrer que, eu égard au contexte - au sens large du terme - qui était le leur, ils avaient des raisons de croire ce qu'ils croyaient. Montrer que des croyances font sens pour les sujets sociaux, c'est toujours pour lui reconstruire les raisons qu'ils ont de les endosser et, au-delà, faire apparaître que ces raisons dérivent plus ou moins directement d'un entrelacs de principes, d'évidences empiriques, logiques ou morales, dont certains sont universels, tandis que d'autres sont, pour parler comme Bar-Hillel [26], indexés sur le contexte. En un mot, la méthodologie de Tocqueville consiste à montrer que les croyances en question sont le résultat d'une argumentation qu'aucun des acteurs concrets en particulier n'a peut-être jamais développée telle quelle, mais que l'on peut selon toute vraisemblance attribuer à l'acteur idéal représentant typiquement les autres.

Ainsi, dans L'Ancien Régime, il se demande pourquoi les intellectuels français croient aussi fermement au culte de la Raison avec un grand R, et aussi pourquoi un mouvement d'hostilité à l'Église se développe. La question a le statut d'une énigme, car le même phénomène ne se produit à la même époque ni en Angleterre ni aux États-Unis. Avec son génie habituel, Tocqueville pose ici une question essentielle. D'emblée, il néglige l'idée reçue selon laquelle la laïcisation et la sécularisation seraient des tendances inéluctables de la modernité. D'un autre côté, il traite par prétérition un poncif devenu aujourd'hui inusable, bien qu'il soit à peu près totalement dépourvu de sens, celui de la France cartésienne. Toutes ces explications holistes, qui tentent de repérer des tendances ou des relations macroscopiques et de les traiter comme des explications causales suffisantes sont étrangères

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à sa méthodologie. Les phénomènes collectifs sont toujours analysés par lui comme le produit de phénomènes individuels compréhensibles, c'est-à-dire faisant sens du point de vue de l'individu lui-même.

En fait, nous dit Tocqueville, les intellectuels de la fin du XVIII^{e} siècle ont des raisons de croire à la Raison. La France de ce temps est dans un état tel que la tradition paraît à beaucoup comme la source de tous les maux. Les classes liées à la tradition, la noblesse et le clergé, sont discréditées. Elles passent leur temps à Versailles. Elles ne participent ni aux affaires politiques locales ni à la vie économique. Les nobles, souvent désargentés, qui restent à la campagne sont d'autant plus accrochés à leurs privilèges qu'ils sont économiquement plus démunis : c'est pourquoi on les désigne par le nom d'un petit oiseau de proie, le hobereau. Le haut clergé ne se soucie que de paraître à Versailles. Le bas clergé est perçu comme ayant partie liée avec le pouvoir. Quant au pouvoir lui-même, il paraît peu attentif aux intérêts du peuple. De tout cela, se dégage le sentiment que les traditions sont mauvaises, que les institutions sont dépourvues de fonction et qu'elles représentent des résidus d'un passé révolu, que les distinctions de rang sont injustifiées et par suite illégitimes, que le statut des personnes est déconnecté de leur importance sociale, que la société est atomisée, et qu'au total la source de tous les maux provient de la pérennisation d'un ordre devenu caduc. Une équation s'établit alors :

Tradition = Chaos = Inégalité = Injustice

et par opposition

Raison = Planification = Ordre = Progrès = Justice = Bien

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

D'où la vision artificialiste des sociétés que développeront les philosophes des Lumières, et leur ardeur à rebâtir la société à partir de plans conçus selon la Raison : « Tous pensent qu'il convient de substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et la loi naturelle, aux coutumes compliquées et traditionnelles qui régissent la société de leur temps [27]. »

Tocqueville n'a que sarcasmes pour cette manière de voir. Mais il n'interprète à aucun moment ces croyances comme dénuées de sens. Au contraire, le contexte français fait que les intellectuels ont de bonnes raisons d'y croire, tout comme leurs homologues anglais ont de bonnes raisons de ne pas y croire [28]. Derrière la croyance à la Raison et la disqualification de la Tradition, Tocqueville décèle en d'autres termes un argumentaire qui en fonde le sens pour chaque individu et explique ainsi qu'elle ait pu devenir collective.

Cette méthodologie est générale chez Tocqueville, et elle explique la pérennité de ses théories. Elle inspire aussi par exemple son analyse du scepticisme des sociétés modernes. Pourquoi, se demande-t-il, le scepticisme y apparaît-il comme la philosophie dominante? Les sociétés modernes sont des sociétés, explique-t-il, où l'égalité est une valeur primordiale (dans son langage : une « passion générale et dominante »). Or l'égalité implique le respect de l'opinion de tous. La difficulté est que, sur bien des sujets, les opinions sont divergentes. La seule manière de résoudre cette contradiction entre une obligation et une donnée factuelle aussi irrécusables l'une que l'autre consiste à admettre qu'il n'y a pas de vérité, et que le scepticisme est la seule philosophie digne de considération.

En d'autres termes, le scepticisme fait sens pour le citoyen des sociétés « démocratiques », parce qu'il lui permet de synthétiser des évidences qui lui apparaîtraient autrement comme inconciliables. Il a donc des raisons de l'accepter. La

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

théorie selon laquelle « il n'y a pas de vérité» est en effet la seule d'où l'on puisse conclure que des vues divergentes sont également valides. De surcroît, elle a ses titres de noblesse puisque, depuis l'Antiquité grecque, elle a été défendue par de grands noms.

Le principe adopté par un Tocqueville (comme par un Weber ou un Simmel), selon lequel les croyances collectives ne s'imposent jamais mécaniquement au sujet, comporte un autre avantage: il permet d'expliquer les différences entre individus ou entre groupes. Ainsi, Tocqueville souligne qu'un Turgot, simplement parce qu'il était plus malin que certains des «philosophes», était loin d'épouser toutes leurs vues.

Weber, qui utilise toujours la même méthodologie que Tocqueville lorsqu'il s'agit d'analyser des croyances collectives, relève lui aussi que, même lorsque le contexte porte une majorité d'individus à pencher dans un sens, une minorité peut pencher dans l'autre. Ainsi, les explications scientifiques ont chassé les interprétations mythiques de bien des phénomènes, tout simplement parce que les premières reposent sur des raisons plus solides. Mais certaines personnes peuvent avoir des raisons de rester attachées à des « reliques », nous dit Weber, même lorsque les autres les traitent comme dépourvues de sens et de valeur [29]. Comme le Morelly de Tocqueville, elles peuvent avoir des raisons de croire à l'incroyable. Une analyse en termes de raisons permet en d'autres termes, à côté de ses autres avantages, de rendre plus facilement compte de la variabilité des croyances collectives qu'une perspective d'inspiration durkheimienne. En faisant des croyances collectives une émanation du système social, cette dernière est peu armée pour saisir l'extrême diversité des croyances individuelles, et encore moins pour exprimer l'indépendance relative des idées par rapport aux « structures ».

On voit mieux maintenant en quel sens les croyances des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

médecins (dans l'exemple de psychologie cognitive développé ci-dessus) comme celles des « écrivains» de Tocqueville peuvent être dites « transsubjectives » : un individu idéal-typique, plus concrètement tout individu dans la même «situation», a toutes les raisons du monde de les adopter. (Je donne ici au mot « situation » un sens très abstrait : il désigne aussi bien l'état de la France que les « écrivains » du XVIII^{e} siècle ont sous les yeux, que la connaissance complexe mais lacunaire dont dispose un médecin idéal-typique s'agissant du tableau de contingence liant dépression et tentative de suicide.)

J'ai tenu à développer en détail les deux exemples précédents, l'exemple de psychologie cognitive emprunté à Tversky et Kahneman et l'exemple de sociologie cognitive emprunté à Tocqueville, pour deux raisons. D'abord parce qu'ils sont fort éloignés l'un de l'autre dans leur contenu, ensuite parce qu'ils peuvent malgré cela être analysés selon des principes rigoureusement identiques. Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'une majorité de psychiatres voient des corrélations là où le statisticien n'en voit pas, ni que les Français de la fin du XVIII^{e} siècle se soient entichés d'une Raison qui paraissait étrange aux Anglais : les croyances des uns et des autres font sens pour eux, parce qu'elles sont fondées sur des raisons qu'ils perçoivent à juste titre comme fortes.

La sociologie des sentiments moraux: la rationalité axiologique

Pour prendre la mesure exacte du domaine d'application potentiel du modèle cognitiviste, j'évoquerai maintenant le problème de l'explication des croyances axiologiques.

Les sciences humaines répugnent à reconnaître que des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

croyances ou des représentations mal fondées s'appuient sur des systèmes de raisons et s'empressent de proposer de toute croyance une explication causaliste. Cette attitude provient sans doute en partie, je l'ai dit, de ce que, en dépit du discrédit officiel où il est tombé, le positivisme continue de représenter un cadre de pensée influent. Pour le positiviste, la seule forme valide d'argumentation est celle de la démonstration scientifique. Les autres sont tenues pour incapables de créer la conviction. C'est pourquoi les croyances qui ne s'appuient pas sur des démonstrations sont couramment analysées comme l'effet de causes irrationnelles.

De même, on considère généralement comme une évidence, depuis Hume, que le devoir-être ne saurait être tiré de l'être. C'est sur le terreau de cette « évidence » que se sont développées toutes sortes de théories (intuitionnistes, émotionnalistes, performativistes [30], etc.) qui passent à côté du phénomène moral et dont, plus généralement, on ne voit pas comment elles pourraient rendre compte des phénomènes axiologiques, c'est-à-dire des phénomènes d'appréciation.

Je ne prétends ici ni discuter ces théories ni même présenter une théorie des sentiments moraux et des convictions axiologiques. Ce que je voudrais seulement souligner c'est que, derrière les jugements de valeur comme derrière les jugements de fait, on peut toujours, en principe du moins, déceler des systèmes de raisons.

Certains théoriciens, comme Pareto (dans ses écrits relevant, non de la sociologie, mais de l'économie dite normative), ont bien vu que les jugements de valeur — comme « ceci est bien » - ne pouvaient être analysés de manière causaliste. Derrière un jugement tel que : « cette institution est bonne », on peut déceler des critères objectifs, pensait-il. Une institution est bonne, selon le critère « de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pareto », si une personne au moins s'estime plus satisfaite après sa mise en œuvre, sans qu'aucune se juge placée en plus mauvaise posture. Nous savons aujourd'hui que ce critère, s'il est localement applicable, ne saurait être tenu pour universel. Mais en deçà de son énoncé même, on décèle une intuition importante, à savoir que des jugements tels que « ceci est bon », loin d'être le produit de causes sociales ou affectives, s'appuient souvent sur des systèmes bien articulés de raisons.

Dewey a, plus directement que Pareto et par d'autres voies, mis en exergue le même point [31]. On ne saurait considérer un objectif louable mais inaccessible comme digne d'être recherché. Sa valeur ne saurait donc être appréciée en soi, indépendamment des moyens éventuels permettant de l'atteindre. En d'autres termes, la valorisation d'une fin est le résultat d'un ensemble de raisons dont certaines prennent la forme d'énoncés factuels : il serait désirable d'obtenir tel résultat, mais, comme telle circonstance a pour effet de le rendre inaccessible, il est malavisé de le rechercher.

Cet exemple illustre un point général, à savoir que tout jugement de valeur tend à être fondé sur un argumentaire, lequel est bien sûr plus ou moins conscient et explicite, mais doit être doté d'une force de conviction aux yeux du sujet.

Bien des analyses sociologiques classiques expliquent en effet telle croyance axiologique collective à partir d'un argumentaire plausible attribué à un sujet idéal-typique. Ainsi, le sujet idéal-typique d'une société traditionnelle conclut facilement, selon les analyses de Weber ou de Mannheim [32], que « le prêt à intérêt est une mauvaise chose » non parce qu'il rencontre facilement cette idée dans son milieu, mais parce qu'elle fait normalement sens pour lui, comme on le vérifie à ce qu'il pourrait la défendre - en principe du moins - par une argumentation convaincante : «

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est une bonne chose, car, dans une communauté, lorsque chacun se connaît, le prêt sans intérêt présente des avantages de souplesse et respecte la dignité de chacun; sans doute repose-t-il sur la confiance, mais le créancier n'est pas dépourvu de moyens d'action en cas de manquement de la part du débiteur. Le risque auquel est exposé le débiteur — perdre son honneur, être l'objet d'une sanction morale durable dans une société où la stratégie de sortie est impraticable - représente pour le créancier une assurance très importante. D'autre part, le prêt sans intérêt est facile à mettre en œuvre. Il n'impose la mise sur pied d'aucune machinerie administrative et fonctionne par la mobilisation spontanée des ressources morales dont dispose le groupe. Enfin, il est d'une grande souplesse: le débiteur peut s'acquitter de sa dette par de multiples services qualitativement équivalents au prêt qui lui a été consenti. »

Une telle institution suppose bien sûr une faible mobilité géographique et, de façon générale, l'ensemble des traits typiques des sociétés traditionnelles. C'est pourquoi le prêt sans intérêt est au contraire considéré comme impraticable et par conséquent comme une institution dénuée de valeur dans les sociétés modernes. La seule poche où il reste en vigueur est représentée par la famille qui, de ce point de vue et jusqu'à un certain point, évoque le modèle des sociétés traditionnelles.

On voit sur cet exemple classique que le jugement collectif « cette institution est bonne » s'appuie sur un réseau articulé de raisons comprenant des constats factuels, des énoncés relatifs à des états de chose probables et des postulats axiologiques («une institution peu coûteuse est préférable, toutes choses égales d'ailleurs », « une institution que chacun approuve est bonne », etc.).

De même, le recours généralisé à la règle de l'unanimité est « bon dans les sociétés proches du niveau de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

subsistance, mais « mauvais dans une société complexe. Le jugement de valeur peut dans les deux cas être étayé par une argumentation solide.

Les exemples que je viens d'évoquer ne doivent pas laisser penser que les croyances axiologiques sont toujours fondées sur des argumentaires de type « conséquentialiste » ou « fonctionnaliste ». Ce type d'argumentaire est d'une importance cruciale, mais l'on ne saurait le traiter comme universel. C'est pourquoi les théories fonctionnalistes et les théories conséquentialistes n'ont jamais réussi à s'imposer comme des candidats sérieux à l'explication des phénomènes axiologiques.

Quelques exemples simples permettent de mesurer l'insuffisance du modèle conséquentialiste. Ainsi, il est choquant et vaguement ridicule de voir un chimiste reconnu s'exprimer sur des sujets politiques, même lorsque ses propos sont dépourvus d'influence. Pourquoi ? Parce que ce comportement témoigne d'une croyance évidemment absurde, à savoir que la virtuosité dans la manipulation des molécules impliquerait la sagesse en matière politique. De même, l'une des raisons de la défaite cuisante des socialistes français aux élections législatives de 1993 réside sans doute en partie dans leur volonté de s'attribuer le « monopole du cœur ». En premier lieu, il est inconvenant, parce que contradictoire avec la notion même de mérite, de s'attribuer un mérite à soi-même ; en second lieu, nier les qualités morales de l'adversaire politique, c'est en faire un ennemi et introduire par là une grave confusion de catégories ; en troisième lieu, c'est déraisonner que de traiter une carte de parti comme un certificat de moralité.

De même, en dépit des affrontements sur cette question, tout le monde admet facilement qu'on puisse légitimement contrôler l'immigration [33]. Mais personne n'admettrait que l'on contrôle l'émigration. Le premier type de mesure peut en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

effet avoir une valeur fonctionnelle sans violer aucune liberté fondamentale. En revanche, même dans l'hypothèse où il aurait une valeur fonctionnelle (il en avait une dans le système politique soviétique par exemple), le second serait moralement choquant dans la mesure où il violerait une liberté fondamentale.

Autre exemple : on admet facilement qu'on interdise à un candidat de rentrer dans un club, mais on n'accepte pas qu'un membre du même club soit empêché d'en sortir. Derrière cette asymétrie, on décèle facilement de nouveau des raisons solides. On ne peut revendiquer le droit de rentrer dans un club, car celui-ci doit toujours pouvoir apprécier si le nouveau membre peut lui être utile ou s'il risque au contraire d'être inefficace voire nuisible, eu égard aux objectifs qui constituent la raison d'être du club. Mais chacun doit pouvoir revendiquer le droit d'en sortir. Sinon, l'entrée dans le club impliquerait que l'individu abandonne son autonomie, ce qui est contradictoire avec le fait qu'un individu ne peut contribuer efficacement aux objectifs d'un groupe que s'il les approuve.

Ce théorème comporte toutes sortes de corollaires. Il permet par exemple d'expliquer pourquoi les sectes qui utilisent des moyens divers pour retenir leurs membres contre leur gré sont perçues comme si choquantes moralement.

Ces quelques exemples de morale ordinaire suffisent à établir que les argumentaires sous-jacents aux jugements de valeur ne sont pas tous de type conséquentialiste. C'est pourquoi la théorie conséquentialiste des valeurs est à la fois importante et insuffisante. Elle est importante, parce que bien des jugements de valeur se fondent sur des argumentaires conséquentialistes. Elle est insuffisante, parce que, comme le montrent l'exemple du club ou celui de l'asymétrie émigration-immigration, d'autres jugements de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

valeur se fondent sur des argumentaires non conséquentialistes.

Plus généralement, on comprend mieux, à ce point de mon analyse, pourquoi aucune des théories particulières qui ont été proposées des sentiments moraux - ni la théorie conséquentialiste, ni la théorie kantienne, ni aucune autre - n'a jamais réussi à s'imposer sans partage. Par-delà ces théories particulières, un seul trait paraît en effet universalisable, à savoir que les croyances axiologiques sont toujours plus ou moins implicitement et consciemment l'effet d'argumentaires perçus comme valides par le sujet « idéal-typique » appartenant à tel contexte. Cela dit, la diversité des argumentaires moraux est aussi grande que celle des argumentaires juridiques ou des démonstrations mathématiques par exemple. Dans certains cas, un argument de type conséquentialiste peut jouer un rôle crucial, mais, dans d'autres cas, il n'en jouera aucun.

Surtout, les exemples précédents confirment mon point principal, à savoir que les jugements de valeur ne sont ni inexplicables ni explicables par les théories irrationalistes que j'ai évoquées en commençant.

MÉTATHÉORIE SOUS-JACENTE AU MODÈLE COGNITIVISTE

Pourquoi ce modèle cognitiviste est-il important ? Parce qu'il découle de caractères généraux des phénomènes d'appréciation comme des phénomènes de connaissance. Plus : c'est de la nature même de ces phénomènes que provient l'importance de ce modèle.

Postulat 1 : Ni la morale ni la connaissance ne peuvent être solipsistes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Un premier trait caractéristique des phénomènes de connaissance comme des phénomènes d'évaluation est facilement repérable, à savoir qu'il ne peut y avoir de morale ni de connaissance privée. La notion en est même inimaginable [34]. Il est inconcevable de ressentir par exemple que « telle institution est bonne » et d'admettre en même temps qu'on puisse être le seul à en juger ainsi. Si tel était malgré tout le cas, on aurait nécessairement l'impression - peut-être à tort, mais l'impression elle-même sera forte et soustraite à l'influence de la volonté - que tous les autres se trompent. Bref, il est de la nature même du jugement axiologique qu'il soit perçu par le sujet comme partagé ou du moins partageable [35].

Il en va de même des jugements de fait. On ne peut avoir le sentiment que tel énoncé portant sur le réel est vrai sans avoir en même temps le sentiment qu'un Autrui généralisé l'endosserait aussi, à partir du moment du moins où certaines conditions seraient satisfaites et notamment où il aurait le même degré d'information. Sans doute tel individu en particulier peut-il éprouver des expériences qui lui appartiennent en propre, sans doute peut-il exprimer telle connaissance mieux que d'autres ; mais l'idée d'une connaissance qui ne serait pas communicable et partageable est à peu près impossible à envisager. La notion en est contradictoire avec l'idée de même de connaissance [36].

« Cela est bon» ne peut (dans le cas des jugements moraux) vouloir dire : « je trouve cela bon ». Sur ce point, on rencontre de nouveau Pareto, dont on découvre alors une autre face. Tout au long de son Traité de sociologie générale, le grand sociologue italien se déclare très sensible au fait qu'un point de vue très personnel sur ce qui est bon ou ne l'est pas est normalement exprimé sous une forme impersonnelle. On dit rarement: « je trouve cela bon », dit-il. On préfère affirmer : « cela est bon ». Il explique ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénomène par l'hypothèse que le sujet social obéirait à un besoin de rationalisation: les jugements de valeur seraient en réalité l'effet de certains « sentiments », mais l'on veut à toute force les rationaliser, c'est-à-dire s'en justifier par l'évocation de raisons plus ou moins convaincantes. Le fait qu'un jugement de valeur soit couramment exprimé de façon impersonnelle traduirait seulement ce besoin de couvrir des « sentiments » d'un « vernis logique ». Pareto exprime ici la théorie « illusionniste », courante dans les sciences sociales d'aujourd'hui, que j'évoquais en commençant. Cette théorie est en fait bien inutilement compliquée; elle est bâtie sur des hypothèses qui apparaissent toutes plus fragiles les unes que les autres. Au mieux, elle extrapole illégitimement à partir de cas particuliers. Ainsi, l'enfant dit effectivement du plat qu'il apprécie : « c'est bon » plutôt que : «je trouve cela bon », mais on lui ferait facilement admettre que son camarade puisse en juger autrement. De même, il réagira à une punition qui lui a été infligée par erreur en affirmant : « c'est injuste ». Mais ici, on ne lui fera pas aisément reconnaître qu'on puisse en juger autrement.

Au nom de quel principe peut-on s'estimer en droit de ramener le second cas au premier, comme le fait pourtant Pareto? N'est-il pas plus simple d'admettre que, si les jugements de valeur sont couramment exprimés de manière impersonnelle, c'est tout simplement que, sur bien des sujets, on ne peut, derechef, avoir le sentiment « X est bon » sans avoir en même temps la conviction que, dans des conditions normales, tout le monde en jugerait ainsi? Je dirai normalement : « ce couteau est bon » et non: «je trouve que ce couteau est bon », non pas parce que je suis poussé par le souci inconscient de justifier une préférence, mais simplement parce que le jugement de valeur est fondé sur un jugement de fait («le couteau permet de trancher la viande sans effort »), dont le sujet s'attend normalement à ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il fasse l'objet d'un accord de la part d'autrui.

Il faut remarquer que Pareto aurait été d'accord sur cette dernière analyse, car, ici, le jugement de valeur est la traduction de ce qu'il aurait appelé un énoncé « logico-expérimental». C'est, on l'a vu, lorsque les raisons que se donne l'acteur social ne relèvent pas de cette catégorie que Pareto estime impossible d'admettre qu'elles soient la cause de ses convictions, et qu'il propose d'y voir un masque derrière lequel se dissimuleraient des affects. On le voit : l'échafaudage que constitue sa théorie « illusionniste des jugements de valeur repose sur une distinction rigide dont il est bien difficile de définir les termes. À partir de quels critères fiables distinguer les raisons « logico-expérimentales » des raisons « non logiques » ?

Scheler[37]disait que les valeurs sont « matérielles » et peuvent faire l'objet d'une expérience. Par ces expressions déconcertantes, il voulait peut-être indiquer qu'on éprouve toujours un jugement de valeur comme doté d'une validité transsubjective. Simmel[38]a remarqué dans un autre langage qu'il est impossible d'éprouver de l'admiration pour un objet sans avoir en même temps la conviction que ledit objet est admirable. Lorsqu'on la retraduit de façon plus générale, cette proposition retrouve, elle aussi, l'idée que tout jugement de valeur est par principe transsubjectif, si l'on excepte ceux qui traduisent explicitement des idiosyncrasies personnelles et sont normalement perçus comme tels. Et pourquoi ne pas interpréter dans le même sens, de façon généreuse, les métaphores durkheimiennes sur la « contrainte que la société ferait peser sur l'individu? Elles deviennent acceptables si on leur fait simplement dire que, à l'exception de ceux qui se présentent comme tels, les jugements de valeur ne sauraient être conçus par l'individu comme personnels: je ne puis croire tout seul que « telle institution est bonne ». Faut-il pour autant en conclure qu'une «

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contrainte » en provenance de sources obscures me pousse irrésistiblement à ce jugement ?

Ce n'est donc pas par hasard qu'on peut facilement retrouver des réseaux de raisons à la base d'un jugement de valeur, car, de par la nature même du fait moral, un tel jugement vise toujours - en principe du moins - le consensus. On ne peut estimer tout seul que tel état de choses est bon. Il faut aussi que les autres en soient convaincus. Le consensus est le symptôme qui témoigne de l'objectivité du jugement de valeur. Or la seule manière de s'assurer qu'un état de choses est bon, c'est de le démontrer. C'est pourquoi il y a une «rationalité axiologique ». « Les croyances pour lesquelles nous avons le plus de garantie n'ont d'autre caution sur laquelle s'appuyer que l'invitation constante faite au monde entier de démontrer qu'elles sont sans fondement », dit Stuart Mill [39].

On mesure bien à ce point toute la faiblesse des théories « illusionnistes » du «vernis logique », de la « rationalisation », de la « justification de couverture». Derechef, la mauvaise foi existe, mais on ne saurait en faire la modalité principale de la conscience. Non seulement les théories irrationalistes des croyances axiologiques reposent sur des théories psychologiques dogmatiques et obscurcissent des mécanismes psychologiques simples (le renard ne croit pas, mais affirme seulement que les raisins sont trop verts), mais elles passent à côté d'un caractère majeur du fait moral. Elles ne voient pas que les « dérivations » proviennent non du côté « raisonneur» de l'homme, mais du fait qu'on ne peut être persuadé que X est juste si l'on ne peut supposer que les autres en jugeraient de même, et, par conséquent, si l'on ne peut croire que ce consensus potentiel est fondé sur des raisons. Il est dans l'essence du sentiment du bien sinon d'être universalisable, du moins d'être partagé. Mais comme ne peut être partagé que ce qui a des titres à l'être, un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jugement de valeur s'accompagne toujours d'une universalisation potentielle. Kant, comme après lui Bergson, l'ont bien vu et exprimé, chacun dans son langage [40].

Les théoriciens de la morale ont eu raison de chercher à fonder les jugements de valeur sur des règles. Ils ont eu tort de les vouloir universelles. Ce ne sont pas des règles, mais des systèmes de raisons où se mêlent énoncés de fait et principes axiologiques, énoncés universels et énoncés contextualisés, qui fondent les jugements de valeur.

Postulat 2: L'axiologique et le cognitif impliquent la recherche de la conviction

Ce postulat systématise un point déjà abordé: se convaincre soi-même que telle chose est bonne, c'est aussi être capable de convaincre les autres. Il n'y pas de différences entre les arguments qui me convainquent et ceux qui convainquent les autres. Je dois du moins être en mesure de le croire.

Ce point n'est à vrai dire guère contesté s'agissant des énoncés cognitifs : on ne saurait les concevoir que partageables et communicables, c'est-à-dire fondés sur des systèmes de raisons. Mais il en va de même des jugements axiologiques. S'il est vrai qu'ils sont sauf exception conçus comme communicables et partageables, il faut bien que, potentiellement du moins, ils soient fondés sur des systèmes de raisons. Encore une fois, l'asymétrie que l'on établit traditionnellement entre le cognitif et l'axiologique provient de l'influence de certains cadres de pensée, et notamment de l'empirisme humien et du positivisme. Le premier a créé un abîme qui passe pour infranchissable entre jugements de fait et jugements de valeur. Le second a érigé l'argumentation scientifique en un modèle suprême disqualifiant les autres.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Bien sûr, l'argumentation sur laquelle s'appuie un jugement normatif ne se confond pas avec l'argumentation sur laquelle s'appuie un énoncé positif, encore que la distinction soit moins simple qu'on ne le croit parfois. L'objectif d'une explication, qu'elle relève de la connaissance ordinaire ou de la connaissance scientifique, est d'éclairer des phénomènes énigmatiques. Pour qu'elle soit jugée bonne, il faut que toutes ses propositions soient acceptables, c'est-à-dire qu'on ne puisse remplacer aucun de ses énoncés par une proposition plus acceptable. Or il en va de même des théories axiologiques : une théorie morale convaincante est de même - en principe du moins - celle qui se fonde sur un ensemble de propositions dont on ne voit pas qu'aucune puisse être remplacée. Ainsi, l'on peut démontrer que, dans une société de subsistance, la règle de l'unanimité ou le prêt sans intérêt sont des institutions meilleures que les institutions alternatives, exactement comme on peut démontrer que les angles du triangle valent deux droits.

Première objection: il est, dans certaines situations, impossible de décider si X est meilleur que Y Bien entendu. Mais ces cas d'indécidabilité ne sont pas propres à l'axiologique. La connaissance perceptive la plus élémentaire elle-même n'est pas toujours en mesure de lever le doute qui pèse sur des interprétations divergentes de données de fait.

Deuxième objection: les convictions morales dérivent de principes eux-mêmes non justifiés. Il est vrai que, dans le cas de l'axiologique comme dans celui du cognitif, les conclusions sont déterminées à partir de principes. Le « trilemme de Münchausen » est donc à l'oeuvre, aussi bien s'agissant des jugements de valeur que des énoncés cognitifs [41]. Bien qu'il interdise de donner à la connaissance un fondement simple, il ne la rend pas impossible. Il ne disqualifie ni la notion de certitude, ni celle de vérité. Les mêmes remarques s'appliquent à l'axiologique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Troisième objection : les jugements axiologiques s'accompagnent de sentiments parfois vifs, non les jugements cognitifs. Cela est vrai. On peut éprouver devant un comportement immoral un sentiment d'indignation qu'on éprouvera plus difficilement devant une théorie physique ou biologique fausse. Mais cette différence prouve que nous sommes plus directement concernés par les sujets moraux, non que les jugements moraux ne s'appuient pas sur des systèmes de raisons. S'il y a consensus pour rejeter la corruption politique, c'est tout de même qu'il y a des raisons à cela. On ne peut profiter du fait qu'on représente les autres pour se remplir les poches. Sinon, c'est la notion même de représentation et, par suite, celle de démocratie représentative qui s'en trouveraient disqualifiées. Le consensus qu'on peut facilement observer sur un sujet comme celui-là, le fait même que ceux qui profitent de la corruption doivent faire mine de la désapprouver, montrent que le « sentiment » d'indignation qu'elle soulève n'exclut pas l'existence de raisons objectives. Au contraire, l'intensité de ce sentiment est à la mesure de la force desdites raisons. L'indignation est d'autant plus grande que l'évidence des raisons est plus incontestable. Cet exemple suffit à disqualifier les discours relativistes sur l'« hypocrisie de l'universel » qu'on entend parfois. Sans la catégorie de l'universel, il est impossible de comprendre bien des manifestations de la morale ordinaire.

Ce n'est pas un hasard si un Rawls, et avant lui un Pareto, ont recherché des critères ultimes et objectifs permettant de juger de la qualité axiologique des institutions et des décisions politiques. Bien que de tels critères ultimes n'existent pas (pas plus d'ailleurs qu'il n'existe, comme l'a bien vu Kant, de critères ultimes du vrai et du faux), leur recherche témoigne d'une intuition juste, à savoir que, derrière l'appréciation axiologique, on peut déceler des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

systèmes de raisons. Il faut toutefois noter à nouveau, afin d'éviter toute confusion, que la notion même du « critère de Pareto » est peu compatible avec la théorie de la rationalisation développée dans le Traité de sociologie générale.

Quatrième objection: l'argumentation qu'on peut associer à des jugements axiologiques apparaît souvent comme relevant du bricolage. Cela est parfois le cas. Mais il en va de même des jugements de fait. Les systèmes de raisons qui les fondent peuvent être plus ou moins solides. Dans les deux cas, le processus d'appréciation est toutefois guidé par un objectif: rechercher le meilleur système d'arguments.

Bien entendu, le conventionnalisme n'est pas plus acceptable que les théories irrationalistes des jugements de valeur. Ce n'est pas le consensus qui fonde les valeurs, mais la solidité des raisons fondant les valeurs qui entraîne le consensus. Une donnée phénoménologique essentielle - déjà évoquée - suffit d'ailleurs à contredire la thèse conventionnaliste : on veut que ce qu'on croit vrai ou juste soit objectivement vrai ou juste. Cette exigence fondamentale fonde les sentiments relatifs au devoir-être comme les convictions relatives à l'être.

Postulat 3: La théorie positiviste de l'argumentation est inacceptable

Il faut substituer à la vision binaire issue du positivisme (je prends ici le mot au sens large) une vision continuiste de l'argumentation, et admettre d'abord qu'il n'est pas facile d'établir une liaison a priori entre le degré de fiabilité de l'argumentation et la nature du sujet traité. On ne raisonne pas en géométrie comme on raisonne en morale, a dit Aristote. Cela est vrai, mais seulement grosso modo. Car certaines certitudes morales se fondent à la manière des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vérités géométriques. Lorsqu'un système social est orienté vers la production d'un bien ou d'un service, les employés s'attendent à être rémunérés pour leur participation à cette production. Le système ne saurait donc être considéré comme légitime en l'absence de procédures permettant d'assurer une proportionnalité acceptable entre contributions et rétributions. Appliquer d'autres principes à un tel système (« à chacun selon ses besoins », «la même rémunération pour tous », etc.) serait perçu comme irrecevable. L'idée que la somme des angles d'un triangle puisse être supérieure à deux droits est incompatible avec l'idée même de triangle. De la même façon, une rémunération égalitaire serait contradictoire avec l'idée que les rétributions sont définies comme la contrepartie de la contribution des employés à la production du bien ou du service[42]. Les deux cas apparaissent comme identiques sur un point essentiel, à savoir que, une fois les principes posés, le développement s'effectue littéralement more geometrico.

Le discours actuel sur la « crise des valeurs » ou sur le « crépuscule du devoir » n'affecte pas davantage ces réalités que la théorie relativiste de la science produite par les postmodernistes n'affecte la somme des angles d'un triangle.

La théorie continuiste de l'argumentation que j'esquisse ici comporte une deuxième proposition essentielle, à savoir qu'il est impossible de codifier intégralement les procédures de l'argumentation. La logique classique, la logique du plausible, la logique déontique, les tentatives de codification de la logique naturelle apparaissent comme quelques îlots d'un archipel incomplètement exploré[43]. La logique de l'inférence naturelle donne l'impression de déboucher sur une impasse pour une raison qu'il est facile de discerner : il est impossible de déduire d'aucune axiomatique particulière les procédures de l'argumentation hétéroclites utilisées par la pensée ordinaire [44].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On a eu l'occasion de constater plus haut, à propos de l'exemple de la relation entre dépression et suicide, que les procédures d'inférence codifiées par la statistique ne recouvrent pas les procédures d'inférence statistique effectivement utilisées par la pensée naturelle et que, à certains égards, elles sont beaucoup plus pauvres. Cette situation est générale. Les procédures codifiées n'épuisent pas, de loin, l'immense diversité des procédures naturelles. Mais le prestige des procédures codifiées est tel qu'on a souvent tendance à traiter les procédures non codifiées avec condescendance, voire à en contester la validité. L'intérêt d'une œuvre comme celle de Peirce est qu'elle permet de mesurer la distance qui sépare la pensée ordinaire des procédures codifiées de la pensée [45].

On a discuté le point de savoir si Toulmin avait effectivement établi que les règles du raisonnement juridique sont distinctes de celles de la logique [46]. Oui et non. Les warrants et backings qui sont décrits par lui comme constituant le tissu de toute argumentation juridique ne font nullement apparaître des formes inédites de raisonnement par rapport à celles que la logique classique a depuis longtemps repérées. L'intérêt des travaux de Toulmin réside surtout en ce qu'il a réussi à identifier les figures du raisonnement particulièrement représentatives de l'argumentation juridique, et aussi à montrer que celle-ci ne peut pas être analysée de manière purement formelle [47].

Contrairement à ce qu'a soutenu Popper, il en va de même du raisonnement scientifique : la force de conviction qui émane d'une argumentation scientifique ne peut être analysée à partir de critères purement formels [48]. Au sentiment « telle théorie est valide» correspondent à la fois des critères formels et des critères non formels (par exemple « tel concept est peu acceptable, car... »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LE FONDEMENT ARGUMENTATIF DES CROYANCES

L'absence d'intérêt des sciences humaines pour la théorie de l'argumentation provient donc de l'influence de quelques principes (la coupure entre l'être et le devoir être, seule les procédures « logico-expérimentales » peuvent conduire à des certitudes, etc.).

À partir du moment où l'on remet en cause ces idées reçues, on remarque facilement que, lorsque le sujet social se convainc de telle croyance positive ou normative, c'est qu'il a des raisons de le faire, c'est-à-dire que sa croyance est le résultat d'un système de raisons plus ou moins solides. C'est pourquoi un Weber a proposé de distinguer entre rationalité axiologique et rationalité instrumentale. Il faut voir derrière la première expression, qu'il n'a créée ni par hasard ni par inattention, l'affirmation selon laquelle les jugements de valeur sont adoptés par l'individu parce qu'ils font sens pour lui, c'est-à-dire parce qu'il pourrait, au moins en théorie, produire les raisons qui justifient son adhésion.

En adoptant une conception ouverte de l'argumentation et en prêtant une attention plus grande au fondement argumentatif des croyances, on engrange toutes sortes de bénéfices. On évite les apories du conventionnalisme : pourquoi le fait que tout le monde soit d'accord sur X ferait-il que je croie à X ? Comment assurer que l'un doive entraîner l'autre, sinon en introduisant les hypothèses verbeuses de la « contagion » ou de l'« inculcation » ? On évite aussi les impasses du relativisme : il contredit le fait que les croyances factuelles et les croyances normatives sont généralement fondées sur des systèmes de raisons solides ; il ne peut rendre compte du phénomène de la conviction qu'en construisant l'échafaudage fragile de l'« « illusionnisme » .

En outre, une théorie ouverte de l'argumentation permet de soumettre les phénomènes d'évaluation à une démarche

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

analytique, de comprendre pourquoi l'on croit à telle valeur dans tel contexte, et, last but not least, d'échapper à l'attitude défaitiste qui consiste à postuler l'indétermination des fins.

1 Ce texte s'appuie sur : « Sens et raisons : théorie de l'argumentation et sciences humaines », Hermès 15-16, février 1995.

2 Dans Qu'est-ce que la démocratie ?, Paris, Fayard, 1994, p. 179, A. TOURAINE évoque «la conscience dé soi accusée avec raison d'être fausse conscience », traitant cette proposition hardie comme une évidence.

3 BOUDON (R.), L'Idéologie ou l'origine des idées reçues, Paris, Fayard, 1986; 3e éd., Paris, Seuil/Points, 1992.

4 ARONSON (E.), « Dissonance Theory : Progress and Problems », in : ABELSON (R.), ARONSON (E.) et al., (éd.), Theories of Cognitive Consistency: a Sourcebook, Chicago, Rand McNally, 1968, p. 5-27.

5 Comme chez Pareto, Marx et Freud, il n'est pas difficile de trouver chez Durkheim des textes qui vont à l'encontre de ses thèses principales (lesquelles ont été surtout retenues par la vulgate qu'il a inspirée) : « Ce sont des raisons qui nous ont fait consentir qui sont les causes déterminantes de notre action, non l'exemple que nous avons sous les yeux », écrit-il contre Tarde dans Le Suicide, étude sociologique, Paris, Alcan, 1897; Paris, P.U.F., 1967.

6 YZERBYT (V.), CORNEILLE (O.), La Persuasion, Neuchâtel, Delachaux et Nestlé, 1994, ont réuni un ensemble de textes « classiques » de la psychologie sociale. La plupart, sinon tous reposent sur une métathéorie causaliste des phénomènes de persuasion.

7 Les « dérivations », c'est-à-dire les justifications que le sujet se donne de ses croyances, sont traitées par Pareto comme un « vernis logique ». En même temps, ces

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dérivations ne sont pas quelconques, elles

doivent pouvoir convaincre. C'est pourquoi Pareto consacre de nombreuses pages à une analyse formelle des « dérivations ». Ainsi, les raisons que le sujet se donne ou pourrait se donner ne sont pas sans influence causale. Pareto le reconnaît, mais il présente cette influence comme secondaire par rapport à celle des « sentiments ».

8 Cité par GOUHIER (H.), La Jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du positivisme, Paris, Vrin, (1941), 2e éd. revue, 1970, p. 183.

9 LÉvy-BRUHL (L.), La Mentalité primitive, (1922), Paris, P.U.F., 1960 ; Les Carnets de Lévy-Bruhl, Paris, P.U.F., 1949; L'Expérience mystique et les Symboles chez les primitifs, Paris, Alcan, 1938 ; L'Âme primitive, Paris, P.U.F., 1963.

10 Historisme : doctrine selon laquelle tout, règles de la pensée incluses, est sujet à une variabilité historique. Historicisme (Popper) : doctrine selon laquelle il existerait des lois de l'histoire. Les deux mots sont souvent pris l'un pour l'autre.

11 EVANS-PRITCHARD (E. E.), Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, (1937) Oxford, Clarendon, 1968, en fr. : Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azandé, Paris, Gallimard, 1972.

12 Ce thème de la virtuosité de la «pensée sauvage» traverse, comme on sait, l'œuvre de C. Lévi-Strauss.

13 BERGSON (H.), Les Deux Sources de la morale et de la religion (1932), in: Œuvres (édition du Centenaire), Paris, P.U.F., 1959, 3e éd., 1970.

14 SOULEZ (Ph.), « Sur la mythologie primitive, lettre de Husserl à Lévy-Bruhl (1935) », Gradhiva, revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie, 4, 1988, p. 63-72; «La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl », Revue

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Philosophique, 4, 1989, p. 481-492.

15 HORTON (R.), « Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution », in: HORTON (R.), FINNEGAN (R.), Modes of Thought, London, Faber, 1973.

16 NEEDHAM (R.), Belief, Language and Experience, Oxford, Blackwell, 1972.

17 BOUDON (R.), « Subjective Rationality and the Explanation of Social Behavior », Rationality and Society, Vol. 1, n° 2, october 1989, p. 171-196.

18 La méthodologie de la psychanalyse a fait l'objet de plusieurs études critiques : VAN RILLAER (J.), Les Illusions de la psychanalyse, Bruxelles, Mardaga, 1980; GELLNER (E.), The Psychoanalytic Movement: on the Coming of Unreason, London, Granada, 1985; en fr. : La Ruse de la déraison: le mouvement psychanalytique, Paris, P.U.F., 1990; Turckle (S.), Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution, New York, Basic Books, 1978 ; en fr. : La France freudienne, Paris, Grasset, 1982.

19 BLOOR (D.), « Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics » Studies in the History and Philosophy of Science, vol. 4, n° 2, august 1973, p. 173-191. Le contenu de cet article est repris in Knowledge and Social Imagery, London, Routledge and Kegan Paul, 1976 ; en fr. : Socio-logie de la logique, Paris, Pandore, 1982.

20 En bon positiviste malgré lui, Bloor répugne à considérer comme scientifique une explication qui fait appel à ces inobservables que sont les raisons : sous la postmodernité, la tradition.

21 BALACHEFF (N.), «Processus de preuve et situations de validation», Educational Studies in Mathematics, 18, 1987, p. 147-176.

22 KAHNEMAN (D.), TVERSKY (A.), « Availability : a Heuristic for Judging Frequency and Probability », Cognitive

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Psychology, 5, 1973, p. 207-232.

23 TVERSKY (A.), KAHNEMAN (D.), «Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases », Science, 185,1974, p. 1127-1131.

24 Je préfère finalement cette expression à celle de « rationalité subjective » que j'avais proposée dans des ouvrages antérieurs. La théorie de la rationalité cognitive que j'esquisse ici va en effet bien au-delà de la « rationalité subjective » (ou « limitée ») de H. Simon, qui suppose implicitement une insaisissable rationalité « souveraine » (?). La notion de « rationalité cognitive » évite d'évoquer cette rationalité absolue; le qualificatif « cognitif » permet d'autre part de distinguer cette rationalité de la rationalité « instrumentale » par exemple.

25 Si on la mesure par le coefficient de régression ou « coefficient f » (différence entre les probabilités conditionnelles de faire une tentative de suicide selon qu'on manifeste ou non des symptômes dépressifs).

26 BAR-HILLEL (Y.), « Indexical Expressions », Mind, 63, 1954, p. 359-379.

27 TOCQUEVILLE (A. de), L'Ancien Régime et la Révolution, in: Tocqueville. De la démocratie en Amérique, Souvenirs, L'Ancien Régime et la Révolution (introduction et notes de Lomberti (J.-C.) et Mélonio (F.), Paris, Laffont (Bouquins), 1986, p. 1036.

28 Par « bonnes raisons », j'entends les raisons qui dans le contexte de l'acteur sont bonnes, même si elles sont jugées fausses par l'observateur. Ainsi, les physiciens du XIX^{e} siècle ont de bonnes raisons, dans le contexte cognitif qui est le leur, de croire à l'hypothèse de l'éther, raisons que nous n'avons plus et qui font que l'hypothèse est jugée fausse aujourd'hui. On peut définir la notion de bonne raison de façon analytique comme caractérisant les argumentations

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comportant au moins un énoncé localement (c'est-à-dire contextuellement) valide. Bien entendu, l'acteur dépourvu par définition de possibilité de distanciation peut ne pas voir le caractère contextuel de tel énoncé. En d'autres termes, la notion de « bonne raison » suppose qu'on puisse se donner un observateur distancié capable de voir le caractère contextuel de l'argumentation de l'observé.

29 WEBER (M.), « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen in: Cesanunelte Schriften zur Religionssoziologie, (1920), Tübingen, Mohr, 1988, p. 237-275.

30 FOOT (Ph.), (éd.), Theories of Ethics, London, Oxford University Press, 1967.

31 DEWEY (J.), Theory of Valuation, Chicago, University of Chicago Press, (International Encyclopedia of Unified Science, vol. 2, n°4), 1952.

32 WEBER (M.), Wirtschaft und Gesellschaft « Grundriss der Sozialökonomik », Partie III, Tübingen, Mohr, 1922, en fr. trad. partielle : Économie et Société, Paris, Plon, 1971. MANNHEIM (K.), Ideologie und Utopie, Bonn, F. Cohen, 1929, en fr. trad. partielle: Idéologie et Utopie, Paris, Marcel Rivière, 1956.

33 WALZER (M.), Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality, Oxford, Martin Robertson, 1983.

34 Pourtant, certains le conçoivent: EBERLEIN (G. L.), « Schulwissenschaft, Parawissenschaft, Pseudowissenschaft », in : EBERLEIN (G. L.), (ed.), Schulwissenschaft, Parawissenschaft, Pseudowissenschaft, Stuttgart, Hirzel, 1991, p.109-117.

35 SHEPELAK (N.), « The Légitimation of Inequality: Social, Psychological and Structural Processes », Colloque « Social Representation of Justice », Genève 21-23 mars 1991, montre bien que dans l'appréciation morale le sujet se place du point de vue d'un Autrui généralisé. SHEPELAK (N.),

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ALWIN (D.), « Beliefs about Inequalities », American Sociological Review, vol. 51, 1, feb. 1986, p. 30-47, montrent que les sentiments de justice comportent une composante contextuelle et une composante universelle.

36 DAVIDSON (D.), Actions et Événements, Paris, P.U.F., 1993, a bien souligné le caractère social en ce sens des contenus mentaux.

37 SCHELER (M.), Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, études parues sous ce même titre en deux parties dans Jahrbuch für Philosophie und phünomenologische Forschung, janvier 1913 et juillet 1916, 1re éd. all. 1916, repris in: Gesammelte Werke, vol. 2, Bern/München, Francke, 1954 ; en fr. : Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs, Paris, Gallimard, 6e éd., 1955.

38 SIMMEL (G.), Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Berlin, Duncker & Humblot, 1989.

39 MILL (J. Stuart), On Liberty, (1859) in: ROBSON (J.M.), BRADY (A.), (éd.) Collected Works of John Stuart Mill, vol. XVIII : Essays on Politics and Society, Toronto/London, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 213-310, trad. fr. : De la liberté, Paris, Presses Pocket, 1990.

40 BERGSON (H.), op. cit.

41 Ce « trilemme » indique que les principes sur lesquels repose une théorie sont toujours soit simplement affirmés, soit fondés sur des principes eux-mêmes non fondés, soit fondés de façon circulaire sur leurs conséquences. Cf. ALBERT (H.), Traktat über kritische Vernunft, 1968, Tübingen; J. C. B. Mohr, 1975.

42 Cette proposition n'est vraie bien sûr que de certains systèmes coopératifs. Elle cesse d'être valide, par exemple, dans un système où les contributions sont soit inobservables,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soit non mesurables, soit incommensurables.

43 GRIZE (B.), De la logique à l'argumentation, Genève, Droz, 1982.

44 Voir le numéro spécial de l'Année sociologique: « Argumentation et sciences humaines », 1994, n°44.

45 HARTSHORNE (C.), WEISS (P.), (éd.), Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Cambridge, Harvard University Press, 1931.

46 LEVIN (J.), How Judges Reason, New York, P. Lang, 1992, montre bien que la partie proprement juridique (celle qui met en œuvre les warrants et les backings de Toulmin) d'un raisonnement juridique est toujours coiffée par un appel à des principes extra-juridiques, l'ensemble du raisonnement devant viser à une solidité-validité maximale.

47 Une difficulté provient de ce que Toulmin et Perelman ne traitent guère de la question de la force de conviction dés formes d'argumentation qu'ils étudient. Perelman a réhabilité la rhétorique et montré qu'elle ne se réduit pas aux figures de style auxquelles les jésuites ont voulu la ramener, mais il ne discute pas du point de savoir dans quelle mesure et sous quelles conditions une argumentation possède une force de conviction plus ou moins grande. Toulmin paraît limiter quant à lui la question de la rigueur du raisonnement juridique à sa partie proprement juridique. Voir TOULMIN (S.), The Uses of Argument, New York/London, Cambridge University Press, 1958, en fr.: Les Usages de l'argumentation, Paris, P.U.F., 1993; PERELMAN (C.), Olbrechts-Tyteca (L.), Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 5^{e} éd., 1988.

48 L'un des points que je me suis efforcé de mettre en évidence dans L'Art de se persuader des idées fragiles, douteuses ou fausses, Paris, Fayard, 1990, 2^{e} éd., Paris, Seuil/Points, 1992.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DES CROYANCES NORMATIVES

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

5.

Théorie des sentiments moraux [1]

M. Hechter soulignait naguère, non sans raisons, que la sociologie contemporaine avait exclu de ses intérêts la question des valeurs[2]. Elle n'a pas grand-chose à nous dire sur le pourquoi de l'adhésion de l'acteur social aux valeurs, exception faite toutefois des valeurs instrumentales. À peine moins sévère sur la sociologie classique, il mentionnait la contribution de Weber, mais pour la juger insuffisante.

Ce diagnostic me paraît à la fois excessif et fondé. Il est vrai que la littérature théorique sur les modèles permettant d'analyser l'adhésion aux valeurs apparaît effectivement comme sous-développée. Pourtant, l'adhésion aux jugements de valeur et l'origine des sentiments moraux en particulier sont des sujets essentiels pour les sciences humaines. Eu égard à l'importance du problème, cette situation apparaît comme particulièrement étrange. C'est un peu comme si la physique n'avait aucun modèle théorique à nous proposer sur la chute des corps.

LES MODÈLES COURANTS

Il faut cependant souligner que le diagnostic de Hechter est un peu injuste. Depuis l'époque classique, les sciences sociales ont, en effet, développé tout un arsenal de modèles pour expliquer l'adhésion de l'acteur social aux jugements de forme «ceci est bon », «ceci est mauvais », «cela est juste », « cela est injuste », etc.

Sans chercher à établir un inventaire de cet arsenal, on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut en mentionner quelques éléments. La tradition utilitariste tente de ramener les jugements de valeur à des intérêts individuels ou collectifs [3]. Que ce modèle s'applique en maintes circonstances, cela paraît hors de doute. Ceux à qui un certain ordre des choses profite ont des chances de le trouver bon. La bourgeoisie d'affaires du XVI^{e} siècle, nous dit Trevor-Roper, trouva bon le message érasmien parce qu'il conférait une dignité à ses activités [4]. La tradition utilitariste a donné naissance de nos jours à une abondante littérature sur la genèse des normes [5]. Dans sa forme la plus simple, un autre modèle, le modèle fonctionnaliste, veut que le jugement « cela est bon » soit synonyme de « cela favorise le fonctionnement du système social ». Il n'est pas toujours facile de le distinguer du modèle utilitariste, car le bon fonctionnement du système social est de l'intérêt de tous. Il est bon, écrit Rousseau, que les riches ne soient pas trop riches et les pauvres pas trop pauvres, non parce que tous y auraient intérêt (ce n'est pas celui des riches d'être moins riches), mais parce que chacun, ayant alors quelque chose à perdre, se sentira davantage concerné par la collectivité : la réduction des inégalités est bonne, selon Rousseau, parce qu'elle favorise le souci du bien public, parce qu'elle tend à transformer l'égoïsme bien compris en altruisme. Dans la littérature récente, un Axelrod a apporté une contribution brillante à la tradition utilitariste-fonctionnaliste d'analyse des normes [6]. Le modèle conventionnaliste représente, lui aussi, une tradition permanente : il propose de déduire les appréciations normatives de conventions explicites ou tacites passées entre les acteurs. Seraient jugées bonnes selon cette tradition les pratiques ou les institutions que des individus non concernés jugeraient bonnes pour la collectivité. Du côté de la philosophie politique, la théorie de la justice de Rawls illustre cette tradition, qu'on qualifie plutôt dans ce cas de contractualiste. L'économie dite « des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conventions » a de son côté également remis en exploitation cette veine ancienne[7]. Plus rarement proposé, le modèle réaliste, développé notamment par Max Scheler[8], veut que les jugements de valeur expriment des valeurs, exactement au sens où les énoncés factuels expriment des faits. De même que l'adhésion au jugement « la neige est blanche » est fondée sur le fait que la neige est blanche, l'adhésion au jugement « X est bon » serait fondée, selon le modèle réaliste, sur le fait que X est bon. Peu populaire dans les sciences sociales, ce modèle est pourtant d'application évidente dans certains cas. Un jugement tel que « ce couteau est bon » est en général effectivement fondé sur le fait que le couteau en question est bon, en l'occurrence qu'il coupe bien : un fait dépourvu d'ambiguïté. La question cruciale est évidemment de savoir si ce modèle réaliste peut être appliqué aux cas où les jugements de valeur ne peuvent être ramenés à des jugements de fait. Le modèle affectiviste veut que les jugements de valeur émanent de la rationalisation de sentiments. « Cela est bien », « cela est mal » serait généralement l'équivalent, selon un Pareto, de « j'ai une inclination pour », « j'ai une aversion contre ». De même que le dédain du renard de la fable pour les raisins (« ils sont trop verts ») traduit son dépit (« j'enrage de ne pas pouvoir les atteindre »), de même tout jugement de valeur exprimerait un sentiment. Le modèle qu'on peut qualifier de sociologiste veut que l'acteur social ait tendance à endosser les jugements de valeur en vigueur dans le milieu social qui est le sien. L'acteur croit, nous dit Durkheim, à ce qu'on croit autour de lui parce qu'il s'identifie au groupe et que ses valeurs s'imposent à lui. Ce modèle est aujourd'hui traité comme une évidence, notamment par beaucoup d'anthropologues [9].

L'inventaire précédent est bien sûr très incomplet [10]. Mais mon objectif est surtout ici de souligner l'importance d'un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

autre modèle, le modèle compréhensif, selon lequel l'acteur social endosse un jugement de valeur parce qu'il fait sens pour lui. Expliquer une croyance, normative ou positive, c'est, selon ce modèle, en saisir le sens pour l'acteur. Lorsqu'on précise que « comprendre » une croyance, en retrouver le « sens », c'est reconstruire les raisons qu'il a d'y souscrire, on en définit une variante qu'on peut qualifier de cognitiviste. Elle est bien entendu plus étroite, ne fût-ce que parce qu'un jugement de valeur peut faire sens pour l'acteur pour des raisons affectives. Mais, pratiquement, c'est toujours cette variante cognitiviste qu'un Weber utilise dans les analyses le plus souvent très allusives qu'il propose de l'installation des croyances axiologiques. Certains, comme Lukes [11], sont allés jusqu'à juger vide de sens la notion de rationalité axiologique. On peut au contraire lui donner un sens parfaitement clair, si l'on admet qu'elle désigne le cas où les jugements de valeur endossés par l'individu s'analysent comme fondés sur des raisons. C'est un point de vue qu'adoptent systématiquement non seulement Weber[12], mais aussi un Tocqueville, un Simmel et bien d'autres sociologues classiques et modernes.

On voit immédiatement que, à l'exclusion des modèles « irrationalistes », plusieurs des modèles précédents peuvent être considérés comme des cas particuliers de ce modèle. En effet, une pratique, une conduite, une institution peuvent par exemple faire sens pour l'acteur parce qu'elles facilitent la vie sociale. On retrouve dans ce cas le modèle conventionnaliste ou le modèle fonctionnaliste. Plus ouvert et plus général que les précédents, le modèle compréhensif affirme donc et qu'une appréciation normative s'appuie toujours tacitement sur des raisons et que la nature de ces raisons est variable. En contrepartie, ce modèle est aussi, du moins à première vue, plus imprécis. Hechter a raison de souligner que Weber n'a jamais vraiment pris soin de préciser ce qu'il entendait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par sa célèbre expression « deutend verstehen ». Il a eu néanmoins le mérite d'indiquer une direction méthodologique essentielle.

Le pessimisme de Hechter traduit peut-être le fait que la sociologie moderne ne paraît pas avoir beaucoup enrichi cet arsenal classique. Elle a produit sur les normes et les valeurs une abondante littérature s'inspirant notamment du modèle utilitariste, et aussi du modèle durkheimien. Mais il faut bien reconnaître que ces efforts ont plutôt contribué à illustrer et dans certains cas à affiner les modèles classiques qu'à en enrichir le stock.

J'insisterai ici sur l'importance de la variante ou plutôt de la sous-espèce cognitiviste du modèle compréhensif.

LE MODÈLE COGNITIVISTE

Il part du postulat que, lorsque l'acteur social endosse un jugement de valeur en général et un jugement moral en particulier, il s'appuie sur des systèmes de raisons acceptables. S'il a le choix entre les appréciations A_1 et A_2, sa préférence ira à A_1 si les raisons de préférer A_1 lui apparaissent plus acceptables. Sans doute la notion de « raison acceptable » est-elle difficile à définir. On ne peut guère en donner qu'une définition de type déictique. Mais l'on peut facilement imaginer des cas particuliers où l'on peut trancher de façon irrécusable entre plusieurs systèmes d'appréciation. Ainsi, on préférera A_1 à A_2 lorsque ces deux systèmes diffèrent sur un point et un seul, à savoir que A_1 mais non A_2 aboutit à une action réalisable. Dans ce cas, A_1 sera jugé plus acceptable que A_2. Ou bien supposons que deux acteurs se soient mis d'accord pour rechercher un objectif donné. Si le premier entreprend une action défavorable à la poursuite de l'objectif sans consulter le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

second, celui-ci jugera à juste titre mauvaise l'action en question, quelles que soient les raisons du premier. Il suffit d'évoquer ces exemples familiers pour constater qu'un jugement de valeur s'appuie couramment sur des raisons que chacun accepterait parce qu'elles sont perçues par lui comme de bonnes raisons.

Le modèle cognitiviste présente un certain nombre d'avantages sur lesquels je reviendrai. Pour l'instant, je me contente d'en signaler un. Il permet de comprendre qu'un jugement de valeur soit normalement accompagné dans l'esprit du sujet du sentiment qu'il est objectivement fondé. Ce sentiment de validité peut être aussi net dans le cas d'un jugement de valeur que dans celui d'un jugement de fait.

Le problème du caractère contraignant des jugements de valeur a en effet préoccupé tous les théoriciens des sentiments moraux. Un Durkheim l'a résolu en postulant une mystérieuse emprise morale de la société sur l'individu; un Scheler en supposant que les valeurs existent au sens où les couleurs existent; un Pareto en les faisant émaner de forces affectives : en réduisant les raisons que le sujet se donne à une rationalisation des passions, des « sentiments » qui s'imposent à lui. Le modèle cognitiviste propose plus simplement d'admettre que le caractère contraignant des jugements de valeur et des sentiments moraux provient de ce qu'ils se fondent sur des raisons qu'on peut qualifier de « transsubjectives ». Le fait qu'on exprime normalement un jugement de valeur sous une forme impersonnelle («c'est bien ») plutôt que personnelle («je crois que cela est bien ») témoigne du fait qu'on ne peut se persuader de sa validité que si on le perçoit comme fondé sur des raisons dont un individu quelconque devrait normalement reconnaître la solidité. Lorsqu'on est persuadé par exemple que tel comportement est moralement louable, on ne saurait admettre - c'est là une donnée « phénoménologique »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

élémentaire - qu'il puisse s'agir d'une simple impression ou d'un sentiment qui reposerait sur des raisons purement personnelles. On veut au contraire qu'un tel jugement soit fondé et que sa validité soit potentiellement reconnaissable par tous.

En d'autres termes, les jugements moraux et la plupart des jugements de valeur (à l'exception de ceux qui, tels les goûts gastronomiques, reflètent des idiosyncrasies personnelles) ont vocation à pouvoir être publiquement défendus par des argumentaires acceptables.

Je laisserai de côté la question de savoir pourquoi, malgré ses avantages par rapport à ses concurrents, cette interprétation cognitiviste du pouvoir contraignant des valeurs ne s'est guère imposée[13].

Une parabole selon Wittgenstein

Pour illustrer la perspective « cognitiviste » par un exemple aussi simple que possible, je partirai d'un texte de Wittgenstein[14]que j'arrangerai et exploiterai à ma façon.

Imaginons que deux jeunes adolescents décident de jouer au jeu suivant.

- Je te donne les premiers éléments d'une série de chiffres, dit A à B ; tu devines l'élément suivant, et on alterne.

- B : D'accord.

- A : Je commence.

- B : D'accord.

-A: 1, 2, 3,...?

-B: 4.

- A : Bien. À toi.

- B : 2, 4, 6, ... ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

-A: 8.

- B : Bien. À toi.

- A : 3, 5, 7, ... ?

-B: 9.

- A : Non

- B (d'un ton légèrement agressif): Comment non ?

-A: 11.

- B : Comment 11 ?

- A : Je t'ai donné une suite de nombres premiers.

- B : D'accord, mais c'est aussi une suite d'impairs.

- A : Oui, mais ça n'est pas la réponse à laquelle j'ai pensé.

- B : Ça va pour cette fois, mais ça n'est pas de jeu. A moi : 12, 14, 17, ... ?

-A: 21.

- B : D'accord.

- A : 3, 9, 27,...?

- B : 81,...

- A : Non.

- B (franchement irrité) : Comment non ? Ne passe-t-on pas de 9 à 27 en multipliant 9 par 3 et de 27 à 81 en multipliant 27 par 3 ?

— A : Oui, mais la bonne réponse est 243.

- B : Comment 243 ?

- A : À partir du troisième élément, il fallait sauter au cinquième.

Cette fois, B ne répond pas, hausse les épaules, et quitte A. On peut lire sur son visage une expression à la fois de hargne et de mépris.

Dans sa simplicité, cette scène comporte plusieurs enseignements importants. Tout d'abord, elle a un caractère

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transculturel. Les mots employés par les enfants, leurs expressions seraient différents dans un autre contexte, mais il y a tout à gager que la réaction de B serait la même partout. Partout, l'observateur extérieur, l'arbitre impartial donnerait raison à B. Le jugement « B a eu raison d'interrompre le jeu », « il était bon que B interrompît le jeu », « le comportement de A était inacceptable» sont des jugements axiologiques qui ont une universalité comparable à celle de «2 + 2 font 4 ». Cette histoire est même transcontextuelle. Pour la comprendre, il est inutile de préciser le milieu social de B. Il est tout aussi inutile de s'interroger sur sa personnalité. On peut facilement comprendre son comportement sans rien connaître de lui. Exactement comme il est inutile de connaître la personnalité et le milieu social d'un individu qui se convainc de la vérité du théorème de Pythagore pour expliquer sa conviction. Bien sûr, il n'en va pas de même de A. Peut-être est-il asocial ? Peut-être a-t-il voulu se venger d'une ancienne insulte ?

Les règles du jeu ne précisaient pas que les solutions retenues à deux reprises par A devaient ne pas être, pour l'une d'entre elles « discutable », pour l'autre carrément « inacceptable ». Pourtant, c'est avec une certitude parfaite sur le bien-fondé de son attitude que B a sans aucun doute quitté le jeu. Il était sûr d'avoir raison et sûr aussi d'être approuvé par n'importe quel observateur neutre. Il était sûr que le jugement de valeur implicite qu'il portait sur le comportement de A en haussant les épaules et en se retirant du jeu était objectivement fondé. Il était sûr que n'importe quel enfant «normalement constitué», comme on dit familièrement, aurait agi de même. Il était sûr que la situation créée par le comportement de A appelait cette réponse. Exactement comme la question « 2 + 2 ? » appelle la réponse : « 4 ». Pourquoi? D'où vient ce sentiment de certitude morale? D'où vient ce sentiment que l'attitude

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

adoptée par B est la bonne ? Que l'approbation qu'il est sûr de recueillir auprès d'observateurs indépendants se fonde sur le fait que son attitude est juste ? Que ce n'est pas le « consensus » qui crée la justesse de son attitude, mais à l'inverse la justesse de son attitude qui explique le consensus ?

C'est peut-être à des situations de ce genre, dont il est facile de mesurer à travers cet exemple à quel point elles sont banales, où un jugement de type « X est bon », « X est mauvais » s'accompagne d'un sentiment de certitude immédiat et irrécusable, que pensait Scheler lorsqu'il développa sa théorie réaliste des valeurs. Cette substantialisation des valeurs est sans doute hardie. Mais elle se comprend mieux à partir de la parabole précédente. En effet, c'est sur le mode intuitif que B appréhende la justesse de son attitude. C'est pourquoi - c'est du moins une conjecture que je proposerais volontiers - Scheler défendit l'idée que la réalité des valeurs pouvait être mise en évidence par la « méthode phénoménologique ». Sans doute le jugement «2 + 2 font 4 » s'accompagne-t-il, lui aussi, d'une certitude immédiate. Mais on sait bien que la proposition peut être démontrée et que c'est cette possibilité de démonstration qui en fonde la vérité. Il y a aussi certitude immédiate dans le cas de la réaction morale de B, mais à première vue en tout cas, cette certitude ne provient pas d'une possibilité de démonstration. C'est sans doute pourquoi Scheler propose de rapprocher la certitude morale de la certitude perceptive plutôt que démonstrative. En fait, s'il a eu tort, en évoquant leur « matérialité », de substantifier les valeurs et par là de courir le risque de les réifier, sa théorie réaliste traduit une intuition importante, à savoir qu'elles peuvent être transsubjectivement valides et qu'elles sont contraignantes pour cette raison.

Cet exemple comporte un autre enseignement. Il montre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que les modèles de type sociologiste ou affectiviste peuvent dans des cas familiers être à l'évidence dépourvus de pertinence. Non que les réactions de B ne s'accompagnent de manifestations affectives. Au contraire : il est irrité à la première bévue de A; il est à la fois excédé et indigné à la seconde. Mais il paraît ici peu acceptable de voir dans les raisons que B donnerait de son comportement une « rationalisation » ou une justification intellectualiste de ces « sentiments ». Au contraire, la modulation complexe des sentiments de B non seulement accompagne les raisons qu'il a de s'indigner, mais les nuances de cette modulation ne peuvent être identifiées et comprises que comme une expression de ces raisons. La seconde faute de A est moins pardonnable que la première. C'est pourquoi, par sa nature comme par son intensité, la réaction affective de B n'est pas qualitativement la même la seconde fois. Bref, ce sont bien ici les raisons qui inspirent les sentiments et permettent de les comprendre et non l'inverse. Pour éviter toute confusion, je m'empresse d'ajouter que, si l'on peut faire la conjecture que les sentiments moraux sont généralement fondés sur des systèmes de raisons, il n'en résulte pas que sur d'autres sujets les affects ne puissent être premiers. Ainsi, l'anticipation du plaisir du jeu est sans doute ce qui a conduit A à proposer le jeu. Mais je ne traite ici que des sentiments moraux et non du comportement en général[15].

Le point de départ de l'histoire rapportée ci-dessus consiste en une proposition faite par A à B et acceptée par B de jouer à deviner ce que l'autre joueur a dans l'esprit. Mais un jeu de ce type n'a d'intérêt que sous certaines conditions implicites, qui demeurent implicites parce qu'elles vont de soi. Il faut d'abord que les joueurs aient tous deux strictement les mêmes droits et les mêmes devoirs. Il faut ensuite qu'il existe des moyens incontestables de déterminer si les réponses sont bonnes ou mauvaises. Il faut, bien qu'il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'agisse pour l'un de deviner ce que l'autre a en tête, que ce dernier formule chacune de ses questions de façon à ne pouvoir modifier « la réponse qu'il avait en tête» au moment où il l'a posée. Il faut que le protocole puisse permettre sans ambiguïté de déterminer si un joueur a triché : autrement dit, si son évaluation de la réponse de l'autre est effectivement dictée par ce qu'il considérait comme la bonne réponse au moment où il a posé la question. Plus précisément, le jeu proposé est d'un type particulier (devinettes). De par sa nature, il implique un ensemble de règles. Par exemple : lorsque A propose à B de deviner la suite d'une série tronquée, il faut que celle-ci soit unique. Il faut qu'elle puisse être déterminée de façon objective, que tout arbitre puisse déclarer telle réponse bonne (ou mauvaise). Il faut donc éviter de proposer des suites ambiguës au sens où elles pourraient être prolongées par plusieurs éléments. Si un joueur propose une suite ambiguë, il faut qu'il donne l'impression d'avoir agi par inadvertance. Dans ce cas, l'adversaire pourra se satisfaire d'infliger au joueur défaillant une pénalité ou un gage réel ou moral. En l'absence de sanctions de ce type, le questionneur qui a proposé une suite de nombres ouvrant sur différentes réponses possibles devra consentir à ce que toute suite répondant objectivement à la question puisse être tenue comme constituant une bonne réponse. Toute autre décision contreviendrait en effet à la règle selon laquelle le questionneur ne peut plus intervenir sur la détermination de la bonne réponse une fois qu'il a posé la question.

B est irrité par la première incartade de A parce que celui-ci lui propose une série débouchant sur deux réponses, mais qu'il paraît vouloir considérer l'une seulement de ces réponses comme bonne, celle de surcroît qui est la moins «naturelle». Après avoir manifesté avec raison son irritation, B passe cependant outre. A a peut-être agi par inadvertance. B

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se contente donc d'administrer à A une pénalité morale en manifestant des signes d'impatience, mais il considère normal de ne pas suspendre le jeu. C'est seulement à la deuxième incartade de A que B lui tourne les talons. Non parce qu'il y a récidive, mais parce que la faute est indubitablement plus grave cette fois. Ici, c'est l'essence même du jeu qui est ignorée par A. Le jeu ne peut prendre sens que si « ce que A a dans la tête» quand il pose la question peut être déterminé objectivement, de la même façon, par tout juge impartial. Or A ne donne à B aucun moyen de deviner ce qu'il a dans la tête lors de la deuxième crise. Le jeu cesse donc purement et simplement d'exister. B le constate. Ici, il n'est plus question de pénalité. B n'a d'autre issue que de quitter le jeu, tout en témoignant son mépris pour un partenaire qui paraît ne pas comprendre ce à quoi il s'est engagé et surtout ne pas voir que ses manières enlèvent tout intérêt au jeu.

Les règles implicites que A ne comprend pas ou feint peut-être de ne pas comprendre découlent - de façon analytique - de l'essence même de ce type de jeu. Les réactions de B sont de leur côté guidées par un système de raisons découlant de cette essence même. C'est parce qu'elle apparaît clairement à B qu'il est assuré de la validité de ses réactions normatives. Sans doute ces raisons ne sont-elles pas explicitées. Elles ne sont probablement pas non plus clairement présentes à la conscience de B. Mais si on n'en suppose pas l'existence, le sens du comportement de B devient inintelligible. Réciproquement, dès qu'on les a reconstruites, on comprend toutes les nuances de son comportement et des jugements de valeurs nombreux et variés qu'il exprime à la vitesse de l'éclair.

À l'évidence, les jugements de valeur qui inspirent le comportement de B ne peuvent être expliqués, ni par le modèle réaliste (puisque les valeurs auxquelles souscrit B,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

loin d'être données d'avance comme le voudrait ce modèle, sont engendrées par la nature du jeu et par la situation créée par l'accord initial des deux joueurs), ni par le modèle affectiviste (puisque les sentiments sont ici l'effet de raisons), ni par le modèle sociologiste (car la réaction de B est transcontextuelle ; l'approbation d'autrui résulte de la justesse des raisons de B et non l'inverse) ; ni par le modèle conventionnaliste (qui ne rend pas compte du fait que les règles du jeu résultent de sa nature). La sûreté du comportement de B est corrélative de la validité des appréciations qu'il porte sur le comportement de A, laquelle dérive de ce qu'elles sont fondées sur une chaîne argumentative solide issue de la nature même du jeu. Elle est résumée dans le schéma suivant.

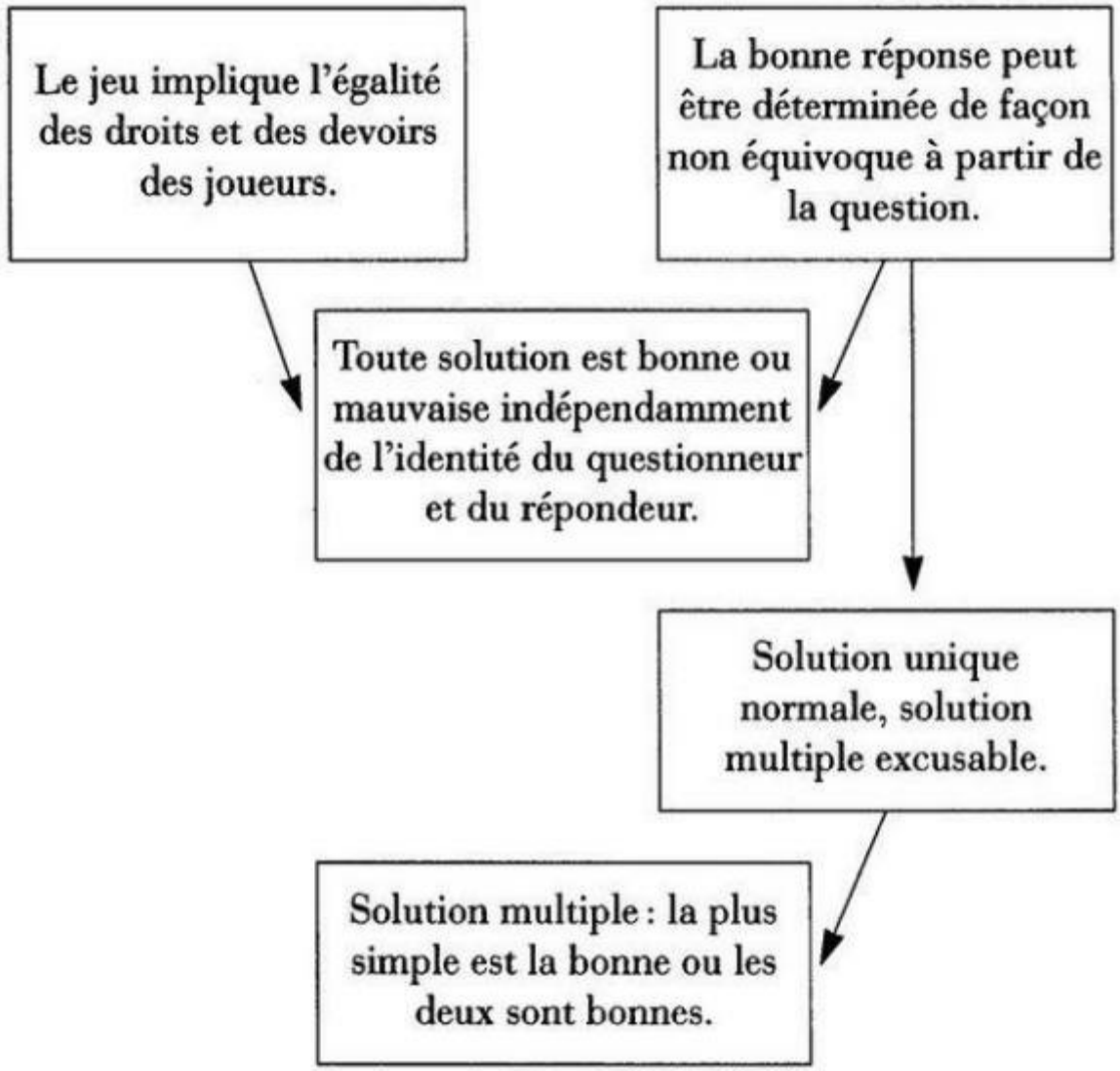


Figure 1

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

: Le jeu de la devinette (d'après Wittgenstein)

Le cas du sentiment de justice

Le modèle cognitiviste couvre un domaine d'application très étendu. Lorsqu'un jugement de valeur apparaît comme doté d'une force objective, on peut généralement faire l'hypothèse qu'il est assis sur un système de raisons contraignantes. Pour confirmer cette idée, j'envisagerai un cas particulier, celui du sentiment de justice, c'est-à-dire celui des jugements de valeur «cela est juste», «cela n'est pas juste », en me bornant au contexte particulier de ce qu'on appelle couramment la « justice sociale ».

On a parfois l'impression que l'essence du sentiment de justice est insaisissable. De multiples théories « générales » en ont été proposées. Il suffit pour s'en convaincre d'évoquer les noms de Bentham, Mill, Pareto, Sidgwick, Rawls (je me limite ici aux auteurs modernes). Tous ont tenté de déterminer des critères permettant de définir la notion de justice. On a aujourd'hui l'impression d'un échec de ces théories générales. Il n'est désormais plus question que de «complexité morale », de « sphères de la justice » et de « justice locale » [16]. On verra ci-dessous que, contrairement à ce que ces expressions aujourd'hui populaires laissent supposer, non seulement l'on peut, mais il faut concevoir ces catégories comme non incompatibles avec celle de l'universalité. Quant à l'attention accordée à Habermas [17], elle s'explique sans doute parce que sa théorie de la communication conserve une ambition d'universalité. Mais l'universalité est ici reléguée sur un terrain purement procédural: selon Habermas, les jugements de valeur fondés sont ceux qui peuvent être considérés comme émanant d'une discussion franche dans des conditions idéales de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

communication pure et parfaite. On ne voit pas toutefois comment le « principe U» qui domine la construction de Habermas pourrait désigner autre chose que la solution conventionnaliste classique. Or on peut, avec Scheler, opposer aux conventionnalistes que, même dans un monde où tous les observateurs auraient la jaunisse, les arbres resteraient verts. En d'autres termes, une discussion franche peut aboutir à un consensus sur des contre-vérités. D'un autre côté, le contextualisme des théoriciens de la complexité aboutit à une conception descriptive et par là naturaliste de la justice qui n'est guère satisfaisante. Il ne suffit pas d'affirmer la complexité pour la saisir. Et l'on risque de tomber dans les apories du relativisme si on se contente d'affirmer le caractère local de la justice : si les sentiments de justice sont décrits comme étant toujours affectés par le contexte, on en tire facilement l'idée qu'ils sont contingents et qu'il est par conséquent vain d'en rechercher le sens.

Je crois au contraire que la seule voie ouverte consiste à admettre qu'au fondement de tout sentiment de justice, surtout lorsqu'il est intensément éprouvé, on peut toujours, en principe du moins, déceler un système de raisons solides. Au fond, il en va dans le cas des sentiments moraux comme dans celui des mathématiques. Il existe des vérités mathématiques, mais il n'existe pas de critères généraux de la vérité mathématique. Il n'y a en d'autres termes aucun moyen de déterminer si une proposition mathématique est vraie en considérant seulement ses propriétés : il faut examiner les raisons qui la fondent et apprécier sa robustesse à partir de la solidité de ces raisons. Il en va de même d'une assertion de type « ceci est juste (injuste) ». Quand on est convaincu que « X est juste (injuste) », c'est qu'on a l'impression que des raisons fortes fondent cet énoncé, même lorsque celles-ci restent implicites et métaconscientes. Comprendre pourquoi tel individu a le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sentiment que « X est juste (injuste) », c'est retrouver les raisons qui le conduisent à cet énoncé, exactement comme comprendre pourquoi un énoncé mathématique est perçu comme vrai, c'est retrouver les raisons qui le fonde. Convenons que l'on n'éclairerait pas beaucoup la théorie de la connaissance en remarquant que la vérité mathématique est locale et complexe, ou qu'elle s'établit dans des conditions de discussion pure et parfaite. Proprement transposées, ces remarques s'appliquent aux théories des sentiments moraux.

Ce qui ajoute à la confusion, c'est que le mot « sentiment » est ambigu. On parle couramment du « sentiment» de justice ou des « sentiments » moraux. Ce sont bien des sentiments dans la mesure où ils sont facilement associés à des réactions affectives, éventuellement violentes[18]. L'injustice peut faire souffrir plus que tout au monde. Mais, comme dans le cas de l'exemple de Wittgenstein, les affects associés aux sentiments moraux sont réactifs. Le sujet ne les « ressent » que dans la mesure où il a l'impression que ses raisons sont objectivement bonnes. Cette dimension transsubjective des sentiments moraux les distingue d'autres types de sentiments, et notamment des « passions » au sens des moralistes du XVII^{e} siècle, ou des émotions.

Pour concrétiser et tester ces idées, j'utiliserai d'abord - de façon un peu arbitraire - une étude de psychologie sociale expérimentale simulant une situation d'arbitrage dans le contexte d'une négociation collective. L'étude montre, si l'on accepte la réanalyse que j'en propose ici, d'une part que certaines solutions sont clairement perçues comme « justes » ou non; d'autre part que ces sentiments ne peuvent être analysés comme découlant simplement de l'application de critères généraux; ensuite, que ces sentiments s'appuient sur des systèmes de raisons ; enfin que la structuration remarquable des résultats statistiques recueillis par l'auteur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est guère compréhensible si l'on ne postule pas l'existence de ces systèmes de raisons. En un mot, on ne comprend le caractère collectif des croyances normatives mises en évidence par l'étude que si on fait des croyances individuelles le produit de systèmes de raisons.

Parmi les études de psychologie sociale ou de sociologie de caractère « expérimental », certaines s'efforcent de comprendre comment des sujets sociaux placés dans une situation d'interaction donnée s'efforcent de développer des systèmes de règles plus ou moins stables. C'est le cas notamment des travaux qui s'intéressent aux interactions à l'intérieur de la famille[19]. D'autres études, portant sur des systèmes d'interaction moins malléables, où les acteurs ont l'impression de ne pas pouvoir en infléchir facilement les normes, s'interrogent plutôt sur les grands principes de justice mobilisés dans l'appréciation normative. C'est le cas de l'étude que j'évoque ici. Elle a une nature essentiellement « empirique ». Il s'agissait pour son auteur de déterminer si des arbitres placés dans une situation semblable tendent à conclure de la même manière et, au-delà, si leurs décisions découlent de l'application de l'un ou l'autre des grands principes de « justice sociale ». Or, du point de vue des objectifs mêmes de cette étude, les résultats sont décevants: les arbitres paraissent utiliser des principes variables ; en tout cas, ils aboutissent à des décisions diverses. À chacun sa vérité ? Justice « locale », voire personnelle ? « Complexité » ?

Cette étude - comme beaucoup d'autres - illustre une contradiction familière : l'ambition des philosophes de la morale, c'est-à-dire la recherche des principes généraux sous-jacents aux sentiments de justice, se heurte aux données de l'observation, lesquelles enseignent que le sentiment de justice apparaît comme confus chez l'individu et comme variable d'un individu à l'autre. La rationalité que le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophe veut voir derrière la notion de justice passe facilement pour mythique aux yeux du psychologue et du sociologue. C'est pourquoi ils sont tentés de substituer à une introuvable analyse des raisons une analyse des causes du sentiment de justice, et de rechercher celles-ci du côté de l'affectivité ou de l'influence du contexte.

En fait, je crois que, derrière la variété des jugements, on peut, ici comme dans la parabole que j'ai librement tirée de Wittgenstein, retrouver des raisons transsubjectives et transculturelles. Mais cet exemple a l'avantage d'être plus complexe que le précédent. Car plusieurs systèmes de raisons acceptables permettent de fonder l'arbitrage. Si on la lit à la lumière du modèle cognitiviste, cette étude de psychologie sociale expérimentale permet ainsi d'entrevoir un dépassement de l'opposition entre l'empirisme du sociologue et le rationalisme du philosophe. La diversité des arbitrages ne peut être convoquée pour étayer l'hypothèse du caractère irréductiblement subjectiviste ou contextualiste du sentiment de justice. Il est faux et que les arbitres ne s'appuient pas sur des raisons solides et que leurs raisons se ramènent à l'application de principes généraux. Chaque arbitrage résulte plutôt de l'application d'un système complexe de raisons. Mais la situation expérimentale créée par Bazerman est telle qu'on peut lui associer plusieurs systèmes de raisons non franchement hiérarchisables et, partant, plusieurs décisions de valeur proche.

La justice des arbitrages [20]

La méthodologie de l'étude de Bazerman est assez compliquée, mais elle repose sur des idées simples. Il s'agissait d'étudier un ensemble d'arbitrages dans un contexte de négociation collective. L'étude a porté sur une population de 69 arbitres auxquels on a soumis 25 disputes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

hypothétiques.

Voici, à titre d'exemple, l'un de ces cas :

> Nous sommes dans une ville de 102 000 habitants. À qualification comparable, les ouvriers y sont payés en moyenne 8,31 $ contre 8,23 $ au niveau national. L'entreprise va bien. Le taux d'inflation se situe à 11 %. Les ouvriers de l'entreprise gagnent 8,44 $. Les négociations sont dans l'impasse. On fait appel à vous. Le syndicat veut obtenir 9,55 $. L'offre finale de la direction est de 8,56 $. L'augmentation des salaires dans l'industrie a été cette année de 8 %.

Bazerman fait donc l'hypothèse que l'arbitrage va être inspiré par un certain nombre de « variables » : les salaires présents (X_1), l'augmentation des salaires dans la branche d'industrie sur la base des négociations collectives (X_2), la santé financière de l'entreprise fictive (X_3), les salaires dans l'environnement (X_4), les salaires dans la branche d'industrie (X_5), les propositions de la direction (X_6), les propositions syndicales (X_7). Je laisse de côté les questions soulevées par la mesure de ces variables : elles ne nous intéressent pas ici. L'analyse des résultats consiste pour l'essentiel dans une analyse de régression de la décision des arbitres par rapport à ces variables « indépendantes ». Elle permet de déterminer le poids relatif des variables X_1 à X_7 sur la décision.

La question principale à laquelle Bazerman entend répondre par cette étude est double, je l'ai dit. Elle porte d'une part sur le degré de convergence entre les arbitrages et d'autre part sur les principes généraux qui les inspirent. Il commence par repousser la théorie utilitariste au sens de Mill, Bentham ou Sidgwick (est juste ce qui profite à tous), sur la base d'arguments essentiellement méthodologiques (comment déterminer par exemple ce qui convient à tous, ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui améliore la situation de tous ?) et retient trois théories : la théorie de l'équité absolue (à chacun selon sa contribution) ; la théorie de l'égalité, dans sa version non pas rawlsienne [21], mais traditionnelle (rétributions égales pour tous) ; et la théorie de l'équité relative (augmentation des rémunérations de chacun conformément à ses contributions).

De façon très classique, Bazerman tente de repérer des indicateurs permettant de déterminer si les arbitres utilisent plutôt telle théorie de la justice ou telle autre. Trois des variables indépendantes sont interprétées par lui comme des indicateurs de l'importance accordée par les arbitres à la norme de l'équité. Il s'agit du taux d'inflation, de la santé financière de la firme, et de la relation entre les salaires locaux et les salaires nationaux à qualification égale. Pourquoi ? La signification du troisième indicateur est immédiate. L'importance accordée à la santé financière de la firme lui paraît sans doute traduire une application du principe « à capacité égale, exigences égales». De même, la neutralisation de l'inflation est cruciale, selon Bazerman, pour les arbitres qui souscrivent au principe de l'équité absolue. Le poids statistique de ces variables traduirait donc l'importance accordée par les arbitres à la théorie de l'équité absolue ou, si l'on veut, le degré auquel ils la traitent comme un principe directeur dans leurs décisions. Le poids des critères de type égalitariste est mesuré à la considération que les arbitres attachent aux écarts hypothétiques entre les propositions de la direction et des syndicats d'une part et le niveau moyen des salaires dans la branche d'industrie de l'autre. Le poids des critères illustrant la théorie de l'équité relative [22]est mesuré à l'importance que l'arbitre attache au décalage entre la situation des salaires dans l'entreprise où il est censé intervenir et le niveau national. Il est mesuré par Bazerman au poids accordé par l'arbitre au salaire présent, à la santé de la firme et à l'augmentation moyenne des salaires

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans la branche d'industrie.

Cette méthodologie est discutable, car la correspondance qu'elle postule entre les principes de justice et les indicateurs censés témoigner de leur importance dans l'esprit de l'arbitre paraît un peu incertaine [23]. Mais je ne peux m'étendre sur ce point de méthode qui ne me concerne pas directement ici. Mon objection principale à l'étude est plutôt qu'elle suppose que le choix de l'arbitre se fait entre des principes généraux plutôt qu'entre des systèmes articulés de raisons.

Malgré ces insuffisances, l'étude apporte des enseignements importants. On ne peut manquer d'abord d'être frappé par le caractère très structuré des résultats statistiques. Deux traits paraissent à cet égard particulièrement remarquables. D'abord le fait que, sur les sept variables, trois (X_1, X_2 et X_3) suffisent à expliquer une forte proportion de la variance (52 %) ; ensuite, que les propositions aussi bien de la direction que des syndicats tiennent fort peu de place dans la variance expliquée. L'hypothèse que j'introduirai ici est que ces résultats (ainsi que ceux que j'évoquerai plus bas) s'expliquent facilement si l'on place dans la tête des arbitres un schéma argumentatif comme le suivant :

- Il existe une décision objectivement juste.
- Chacun peut la déterminer à partir des principes et des données de fait adéquats.
- C'est pourquoi on peut négliger les propositions de la direction et des syndicats.
- L'entreprise dans laquelle j'ai à intervenir est un système doté d'une finalité de production.
- La nature du système implique que la justice y soit définie par l'équité (proportionnalité rétribution-contribution). La finalité du système réside dans la production d'un certain bien. L'employé contribue à sa

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

production. Son salaire est le reflet de cette contribution. Il faut donc qu'à contribution égale la rétribution soit égale.

- Les théories égalitaires, même de type rawlsien, n'ont donc pas de pertinence dans ce type de système.
- Une décision bonne doit être applicable.
- La santé de la firme fournit un indicateur permettant de savoir si telle décision d'augmentation des salaires est applicable.
- Imposer une augmentation salariale trop forte à une firme faible peut à moyen terme engendrer des effets négatifs (licenciements, baisse ultérieure des salaires, etc.).
- Les critères permettant de déterminer si un niveau de salaire est équitable doivent être applicables et acceptables.
- On peut comparer les salaires des ouvriers de l'entreprise, soit à ceux des ouvriers de qualification égale dans l'environnement, soit à ceux de la branche.
- La première comparaison, plus « psychologiste », suppose que les ouvriers tendent plutôt à se donner comme « groupe de référence » les ouvriers qu'ils côtoient et qui ont le même genre de qualification.
- La seconde, plus « formaliste », suppose qu'ils tendent plutôt à se comparer aux ouvriers qui font le même travail bien qu'ils ne les connaissent pas.
- Dans le premier cas, la comparaison est plus ambiguë mais plus concrète, dans le second elle est plus franche mais plus abstraite. Les deux comparaisons sont possibles, car elles reposent l'une et l'autre sur des conjectures défendables.
- Il existe donc sur ce point une possibilité fondée de choix.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- Dans les études de cas ici proposées à l'arbitre, les rétributions sont présentées comme différentes, à activité et/ou qualification semblables.
- On peut interpréter ce fait de plusieurs manières. Ainsi, il est possible que les différences soient légitimes, car dues, par exemple, au fait que l'ancienneté moyenne soit plus grande dans la firme sous examen; dans ce cas, ramener ladite firme à la toise serait inadmissible.
- Il peut donc y avoir des risques d'injustice à préférer l'équité absolue à l'équité relative.
- L'équité absolue est préférable à la relative seulement si l'information sur les raisons des disparités présentes à contribution égale est suffisante pour autoriser un diagnostic concluant à l'illégitimité de ces disparités.
- Dans le cas contraire, la justice impose de préférer l'équité relative.
- Sous des conditions d'information imparfaite, l'équité absolue peut provoquer, outre un effet d'injustice, des effets pervers.
- Équité absolue et équité relative sont deux versions alternatives d'une même théorie. Le choix dépend de l'information sur les causes des disparités présentes.

Si l'on accepte de placer cette argumentation dans la tête de l'arbitre idéal-typique, non seulement on comprend les décisions des arbitres réels, mais l'on reconstitue aisément les traits les plus saillants des résultats statistiques obtenus par Bazerman[24]. On explique facilement que les arbitres ne tiennent guère compte des propositions de la direction et des syndicats. Pourquoi en effet en tenir compte, puisqu'il existe une décision objectivement bonne qu'on peut déterminer soi-même ? On explique aussi que la solution la plus fréquemment choisie soit celle de l'équité relative. Elle est la plus conforme à l'essence du système et à la nature de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'information lacunaire et purement « synchronique » dont dispose l'arbitre. Lorsque l'arbitre choisit ce principe de justice, c'est donc qu'il a des raisons de le faire dans le contexte qui est le sien. On conviendra d'autre part que l'argumentaire exposé ci-dessus est objectivement solide.

Ce même argumentaire permet également d'expliquer facilement l'autre résultat majeur obtenu par Bazerman, à savoir l'existence de trois types d'arbitrage correspondant à trois groupes d'arbitres d'inégale importance.

Le premier, le plus important, inclut les arbitres qui raisonnent comme je viens de le faire. Ils ne tiennent pas compte des propositions de la direction et des syndicats. Ils s'appuient sur un principe universaliste, en vérifiant son applicabilité, et veulent que l'augmentation des salaires soit alignée en pourcentage sur celle de la branche d'industrie.

Le deuxième groupe, moins important, diffère seulement du premier par le fait qu'il choisit la perspective « psychologiste » plutôt que « juridiste », supposant par là implicitement que l'ouvrier se compare plutôt à l'ouvrier qu'il observe dans son entourage qu'à l'ouvrier impersonnel de la branche d'industrie, qui exerce la même activité que lui, mais qu'il connaît de manière abstraite, sur le mode « statistique », si l'on peut dire. Dans quelle mesure les arbitres du premier et du second groupe projettent-ils leur propre expérience en adoptant telle ou telle hypothèse ? Il est évidemment impossible de le dire au vu des données disponibles. Le fait que la première hypothèse fasse davantage recette s'explique peut-être parce qu'elle est plus simple et partant moins hardie, exactement comme l'équité relative est davantage choisie, parce qu'elle est plus prudente que l'équité absolue. D'un autre côté, elle est plus « objective » : elle vise à traiter de façon uniforme ceux dont la contribution est identique. Nous sommes loin ici de l'interprétation naturaliste parfois donnée de la notion d'« anchored

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

equity[25]».

Enfin le troisième groupe, le plus restreint, est celui qui choisit le compromis entre les propositions de la direction et des syndicats. Cela n'implique pas que ces arbitres n'aient pas en tête l'argumentation que je viens de présenter. Mais ils peuvent faire l'hypothèse que les propositions des hommes de terrain, témoignant d'une information plus directe que la leur propre, doivent être privilégiées. Rien n'interdit d'interpréter les propositions des syndicats et de la direction comme inspirées elles-mêmes par l'argumentation précédente, même si elles sont biaisées dans des sens opposés en raison de la présence évidente d'effets de rôle. Faire confiance à celui qui sait ou que l'on peut présumer informé est une stratégie défendable dans une situation d'information ambiguë. Outre l'avantage de la simplicité, ce troisième type de solution a l'avantage de pouvoir facilement éliminer les biais introduits par les effets de rôle en adoptant une solution intermédiaire entre les propositions des protagonistes. Mais cette solution a un côté mécanique et contradictoire avec la notion même d'arbitrage. De surcroît, en dépit de son apparente prudence, elle suppose beaucoup. Qui dit que la surenchère par exemple ne soit pas le fait surtout d'un seul des protagonistes ? Bref, s'il y a des raisons de choisir cette troisième solution, il y a aussi de fortes raisons de préférer les deux autres.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

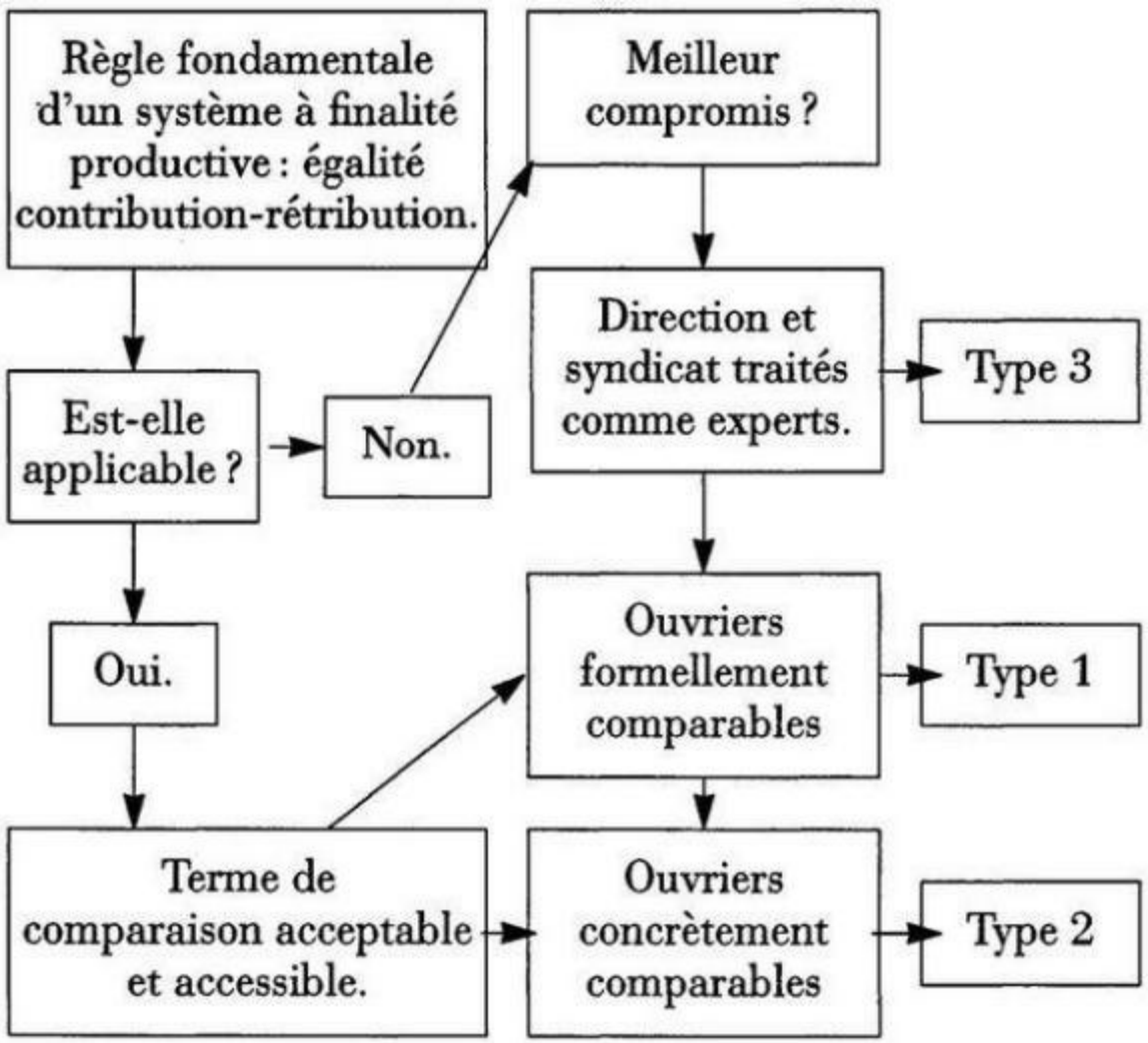


Figure 2

: La logique des arbitrages sous-jacente aux résultats de Bazerman

Je ne peux naturellement démontrer que cette interprétation cognitiviste des résultats obtenus par Bazerman est la bonne (il aurait fallu pour cela que son étude soit conçue méthodologiquement d'une tout autre manière[26]. Mais elle permet, à partir d'hypothèses simples, d'engendrer une théorie qui permet de reconstruire l'ensemble des résultats qui se dégagent de l'analyse. Elle rend compte notamment de l'asymétrie remarquable de la contribution des variables à l'explication de la variance, de la typologie des arbitres et de l'inégale importance des trois groupes (le plus important inclut les arbitres qui se jugent aptes à décider par eux-mêmes tout en recourant aux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

hypothèses les plus prudentes). Elle permet d'éviter la représentation peu satisfaisante selon laquelle les arbitres choisiraient entre des principes de justice préétablis sans qu'on sache vraiment pourquoi, et de lui substituer la conjecture qu'au contraire ils partagent tous une même conception de la justice découlant de la nature du système, tout en effectuant des choix différents sur les points objectivement ambigus pouvant donner lieu à une pluralité d'attitudes fondées : ai-je assez d'informations pour décider par moi-même ? Comment définir les « groupes de référence » ? etc.

On m'objectera bien sûr que je propose de placer dans la tête des arbitres une argumentation dont je n'ai aucune preuve qu'elle les ait effectivement inspirés. Sans doute. Mais en premier lieu, l'on peut facilement se convaincre de la solidité objective des raisons évoquées. En second lieu, dans la vie sociale courante, nous passons notre temps à reconstruire les raisons qui guident autrui. Sans avoir de preuves directes de leur existence, nous testons les conjectures que nous faisons à cet égard à partir de données observables. Il en va de même ici : l'argumentation que je propose permet de reconstruire la structure des données statistiques recueillies. Rien n'exclut sans doute qu'une théorie alternative explique mieux les mêmes données. Mais il s'agirait alors de produire effectivement ladite théorie. Si l'on préfère les théories « affectivistes », par exemple, aux théories « rationalistes » , l'on doit montrer qu'il existe une théorie affectiviste - à définir - qui rende compte des données de façon aussi satisfaisante.

En tout cas, discuter dans l'abstrait de savoir s'il faut préférer telle ou telle famille de théories n'a guère de sens. Il n'y a pas davantage de sens à se demander s'il faut préférer une approche empiriste ou rationaliste des sentiments moraux. On peut seulement décider de les expliquer ou se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contenter de les décrire et, dans le premier cas, se demander si l'explication rationnelle est la bonne.

La justice des rémunérations

Un deuxième exemple me permettra de clarifier un problème que j'ai soulevé implicitement plus haut, lorsque j'ai évoqué la contradiction entre le rationalisme « professionnel » des philosophes et l'irrationalisme tout aussi « professionnel » des sociologues et des psychologues, s'agissant de l'explication des sentiments moraux : celui de l'articulation entre facteurs contextuels et universels. L'articulation est si étroite qu'elle rappelle celle des paramètres et des variables dans les systèmes d'équations : tant que les paramètres ne sont pas fixés, le système est purement abstrait et n'a pas de solution chiffrée; si les relations entre les variables sont indéterminées, il en va de même. Paramètres et relations entre variables forment un tout. L'universel et le singulier se conjuguent de manière tout aussi organique dans les sentiments moraux.

Ce deuxième exemple s'appuiera sur une évocation rapide des travaux de Morton Deutsch [27]. Cet auteur tient une place importante en psychologie sociale au point d'être considéré comme un classique, parce qu'il a tenté de mettre en évidence la supériorité (du point de vue de l'efficacité) des groupes égalitaires sur les groupes compétitifs. Le point de départ de ses recherches est donc indissociablement politique, voire idéologique, et en même temps scientifique. Il s'en prend à une idée reçue : celle qui veut que la compétition soit dans tous les cas une source d'efficacité et de productivité. Un groupe attelé à une tâche commune, mais dont les participants sont rémunérés à proportion de leur participation à la tâche commune, réaliserait plus efficacement ladite tâche, entend-on couramment. Il est vrai

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il s'agit là d'un lieu commun de la sociologie des organisations, aussi bien que de la théorie de l'interaction sociale. Il est fondé sur un argument simple, à savoir que, faute d'indexer les rétributions de chacun sur ses contributions, le risque surgit que chacun fasse « cavalier seul », compte sur autrui et minimise sa contribution.

Ces conclusions ne s'imposent comme des certitudes que si l'on prête une valeur absolue à l'axiomatique de comportement qui permet de les déduire. Cette axiomatique se justifie. Elle s'applique sans aucun doute à bien des cas. Mais elle ne représente qu'une conjecture parmi d'autres. Il est donc légitime de se demander, comme le fait Deutsch, s'il est vrai que les systèmes d'interaction organisés selon le principe de l'« équité », c'est-à-dire de la proportionnalité entre contributions et rétributions, sont, comme le veut l'idée reçue que j'évoquais, plus efficaces et productifs que ceux organisés selon d'autres principes, comme celui de l'égalité (même rémunération pour tous).

Malgré tout leur intérêt, les travaux de Deutsch tendent toutefois à substituer à un cliché, celui de la supériorité (du point de vue de la productivité du groupe) de la rémunération selon l'équité, un autre cliché, celui de la supériorité de la rémunération égalitaire. Je laisserai de côté les autres systèmes de rémunérations que, par souci d'exhaustivité, Deutsch considère aussi, comme le principe du « à chacun selon ses besoins», non qu'il ne soit applicable à certaines situations, mais parce que mon objectif est ailleurs : souligner qu'aucune théorie particulière de la justice n'est préférable dans l'absolu. La bonne conception de la justice dépend toujours en d'autres termes de la structure du système d'interaction auquel on se réfère. S'agissant de tel système, la notion de justice se confond avec l'équité, tandis que, dans tel autre, la solution juste est celle de l'égalité. Comme l'indique Deutsch, cela peut être vrai s'agissant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même de systèmes à finalité productive : une organisation conforme au principe de l'équité n'est pas, là non plus, forcément plus efficace.

Mais l'important est que cette complexité apparaît comme maîtrisable à partir du moment où l'on adopte une interprétation cognitiviste du sentiment de justice. En effet, selon la nature de la tâche, selon la nature de la coopération impliquée par ladite tâche, selon l'organisation de la division du travail, selon la méthodologie et la technologie associées à la réalisation d'une tâche, etc., une forme de rémunération ou une autre tend à être perçue comme plus ou moins normale, comme plus ou moins consubstantielle au système, en un mot comme plus ou moins congruente avec l'essence du système. Certains de ces paramètres peuvent être manipulés dans des limites dictées par la nature de la tâche. L'intérêt de la psychologie sociale expérimentale est précisément qu'elle permet de construire des systèmes dotés d'une plus grande variabilité que les systèmes réels qu'envisage le sociologue.

L'un des exemples évoqués par Deutsch est le suivant ; il peut donner et a donné lieu à des variations nombreuses ; aussi me contenterai-je d'une présentation succincte, mais suffisante pour mon propos. Un groupe de travail se voit proposer une tâche collective. Dans l'une des variantes, il s'agit de rédiger collectivement une lettre visant à donner un avis à une personne. On annonce au groupe expérimental que l'appréciation de la contribution de chaque membre du groupe sera effectuée en fonction de sa participation relative, donnant ainsi au groupe une orientation méritocratique et compétitive. Un groupe-témoin est par ailleurs constitué sur des bases coopératives et égalitaires. On précise aux membres de ce groupe-témoin qu'il sera porté une appréciation générale seulement sur le groupe lui-même. Sa performance sera comparée à celle d'autres groupes (fictifs).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais il est précisé qu'il n'est pas question de comparer entre elles les contributions respectives des membres du groupe.

L'expérience rappelle qu'il existe effectivement, à l'intérieur de certaines limites, une autonomie relative des principes d'organisation d'un groupe par rapport à ses finalités. Une tâche collective de production n'implique pas à elle seule une indexation des rémunérations sur les contributions. Il en va souvent ainsi, mais il peut en aller autrement : lorsqu'il est par exemple impossible d'évaluer la contribution de chacun par des critères facilement applicables, ou, comme ici, lorsqu'on annonce qu'on n'en tiendra pas compte. Ou encore, comme dans le cas des confrontations entre équipes sportives, lorsque la nature même du jeu implique que la performance soit déterminée de façon binaire (victoire ou non), et définie seulement à l'échelle de l'équipe. (Dans la mesure où les membres d'une équipe sportive sont évalués, ils le sont alors dans la mesure où ils n'ont jamais choisi la mise en valeur personnelle aux dépens des chances de victoire pour l'équipe.) Bref, même si on considère les groupes orientés vers la production d'un résultat, qu'il s'agisse de groupes « naturels » ou de groupes artificiels, il est facile d'imaginer toute une gamme de situations, allant de celle qui valorise la performance relative du groupe par rapport à un ou plusieurs autres groupes à l'exclusion de toute comparaison entre les membres du groupe, à celle qui valorise uniquement la contribution relative de l'individu au sein du groupe.

Lorsque chacun apparaît comme indispensable à l'obtention du résultat commun, que la contribution relative des participants est difficile à établir, les rémunérations seront normalement considérées comme légitimes si elles suivent des principes égalitaires. Dans un tel groupe, la conception de la justice sera donc normalement égalitariste. En revanche, dans un système où les différences de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contribution et d'attentes de contribution sont institutionnalisées sous la forme de « rôles », la conception de la justice sera normalement dominée par le principe de l'équité.

Je mentionne seulement pour mémoire qu'à l'appui de sa thèse Deutsch a démontré que, lorsqu'une même tâche peut être effectuée dans le contexte d'une organisation soit « holiste » soit « individualiste », la première solution fait apparaître un niveau de communication plus intense entre les membres du groupe, de meilleures relations interpersonnelles, une plus grande coordination, un sentiment de solidarité plus développé, un intérêt plus marqué pour la tâche proposée. Ces résultats sont d'autant plus intéressants que, lorsque les sujets sont interrogés ex ante sur les mérites absolus des grands principes de justice, ils attribuent le premier rang à l'équité («à chacun selon ses mérites »), le second à l'égalité («à chacun la même chose »), le troisième au principe du besoin («à chacun selon ses besoins »).

Naturellement, on ne peut tirer de ces résultats l'idée que l'organisation « égalitaire » est la meilleure dans l'absolu. Dans le cas de la rédaction collective d'une lettre, on peut choisir entre une organisation « holiste » et une organisation « individualiste » du groupe. Mais ce choix disparaît progressivement à mesure que croissent la complexité de la tâche, le nombre des individus impliqués, etc.

L'interprétation cognitiviste qu'on peut donner de ces résultats est résumée par le schéma suivant. Il fait apparaître la dépendance des sentiments de justice par rapport au contexte. Telle conception de la justice est « normalement » perçue comme légitime dans tel contexte, mais non dans tel autre. Le contexte joue bien, pour reprendre ma comparaison précédente, le rôle des paramètres dans un système d'équations. Mais, par-delà ces variations contextuelles, on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

retrouve des raisons de validité transcontextuelles. Bien entendu, la palette de ces variations contextuelles est infinie. Mon but est donc non pas d'en dresser la liste, mais seulement de souligner cette relation organique entre le contextuel et l'universel, et par là de souligner la faiblesse à la fois des théories qui veulent réduire la justice à quelques maximes générales et de celles qui veulent que la justice soit toujours locale ou contextuelle [28].

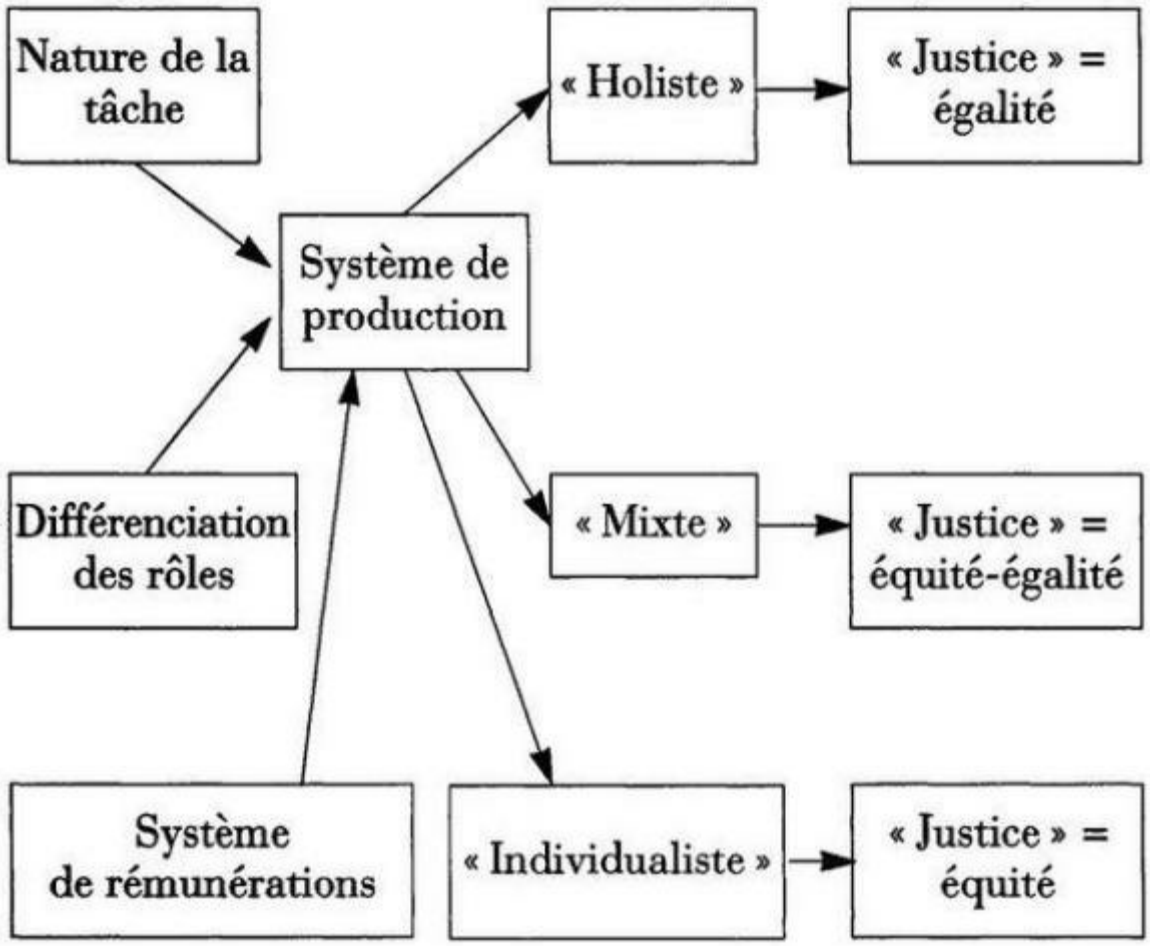


Figure 3

: La variation contextuelle des sentiments de justice sous-jacente aux résultats de M. Deutsch

Bien d'autres exemples, tirés de la sociologie ou de la psychologie sociale démontreraient de même qu'il est impossible de concevoir les sentiments de justice comme résultant de l'application mécanique de principes généraux. Ces principes ne sont que des éléments parmi d'autres de la procédure d'appréciation. Plus précisément, le sujet moral

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'interroge sur le point de savoir si la nature de la situation à laquelle il est confronté comporte l'application plutôt de tel principe ou plutôt de tel autre. Ainsi, des études ont montré que, lorsqu'on propose à des sujets de partager un bien divisible avec alter et que cette rétribution ne correspond à aucune contribution, des considérations égoïstes apparaissent. Dans ce cas, les sujets hésitent entre l'application du principe égalitaire et l'attitude égoïste [29]. Pourquoi ne pas se servir ? La rétribution n'est pas ici une récompense ; elle a un côté inespéré, absurde, injustifiable. Pourquoi le principe « tirer la couverture à soi » ne serait-il pas acceptable ici ? Après tout, c'est le principe auquel souscrivent normalement ceux qui recherchent un bien rare dont la trouvaille est aléatoire (cf. les camarades de vacances qui se livrent en amateurs à l'orpaillage). On accepte facilement ici que celui qui a fait la trouvaille la garde, même si elle est l'effet de la chance et non de l'adresse ou d'une différence dans l'investissement en temps à l'activité. Le principe de l'équirépartition peut d'ailleurs, même dans des conditions très proches de celles que je viens d'évoquer, être jugé préférable. Ainsi, des compagnons de chasse ou de pêche partageront volontiers leurs prises lors d'un repas commun. Car ici le bien est destructible et le repas commun ajoute le plaisir de la fête à celui de la consommation.

En revanche, les mêmes études montrent bien que, lorsque la rétribution est présentée par l'expérimentateur et interprétée par le sujet comme résultant de la contribution, le sujet, même lorsque cela est contraire à son intérêt, tend à opter pour le principe de l'équité : à chacun selon sa contribution.

Cet exemple comporte plusieurs enseignements. Il montre d'abord que la rationalité axiologique existe et qu'elle se distingue de la rationalité instrumentale : il existe des cas où le sujet choisit de ne pas maximiser ses gains, mais de suivre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plutôt certains principes, parce qu'ils lui paraissent justes dans la situation considérée. En second lieu, il montre que les principes choisis ne le sont pas sur la base de l'arbitraire personnel. Si tel était le cas, la dispersion des résultats statistiques serait beaucoup plus grande qu'elle ne l'est. Le fait que les réactions des répondants tendent à être homogènes dans chaque type de situation fait ainsi apparaître des croyances ou des sentiments qu'on peut littéralement qualifier de collectifs : tous ont tendance à apprécier une situation donnée de la même façon. Cela montre, comme on peut le souligner en passant, que les études psychologiques peuvent être non seulement très utiles mais indispensables dans l'analyse des phénomènes sociologiques.

Enfin, ces études démontrent bien que les sujets se comportent de façon active face au problème moral qui leur est posé, essayant de tenir compte de l'ensemble des données du problème et, en fonction de ces données, de déterminer la meilleure solution. D'autre part, ils voient bien que le problème qui leur est posé est de trouver une solution juste, qui serait acceptée par tous, en principe du moins, et qui en tout cas pourrait être défendue. Ils voient bien en d'autres termes qu'il s'agit de trouver la solution qui puisse être considérée comme étant objectivement la meilleure.

L'importance du modèle cognitiviste

Les exemples précédents suggèrent que comprendre l'émergence d'un sentiment moral, c'est le plus souvent reconstruire les systèmes de raisons qui le fondent. Mais il y a plus : un sentiment moral apparaît comme d'autant plus intense affectivement qu'il est fondé sur des raisons plus solides. Le sujet B de ma parabole initiale est sûr de lui parce qu'il pourrait donner les raisons de son comportement, et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

montrer que celui de A rend le jeu inintéressant pour tout être normalement constitué, puisqu'il en contredit l'essence même. L'accord de l'observateur impartial, le consensus transcontextuel sur lequel il pourrait compter est une conséquence de la solidité objective de ces raisons.

De même, si l'on accepte l'interprétation que j'ai donnée des études de Bazerman et de Deutsch, on reconstruit facilement des systèmes de raisons derrière le fait que telle décision soit perçue comme juste ou injuste. Les sentiments de justice sont d'autant plus intenses que les raisons qui les fondent sont plus solides. On ne voit pas comment on pourrait défendre une théorie égalitariste de la justice dans un système « individualiste », ou imposer une théorie équitiste dans le cas d'un système « holiste ». On ne pourrait pas l'imposer, parce qu'on ne pourrait la justifier. C'est la possibilité ou l'impossibilité de justification qui fonde ici la légitimité ou l'illégitimité, et non l'inverse. De même, on ne voit pas, dans le cas de l'étude de Bazerman, comment un arbitre pourrait motiver une décision qui, par exemple, ignorerait tout des conditions locales.

J'ai qualifié de « transculturelles », de « transcontextuelles » ou de « transsubjectives » les raisons que le sujet se donne et qui justifient ses sentiments pour indiquer que, si elles ne sont pas démontrables more geometrico, elles ont un caractère contraignant qui tient à la nature des choses. Un système « holiste » ou « individualiste » a quelque chose de contraignant de par sa nature même. Il en va de même du jeu de devinette. Personne n'est obligé d'y jouer. Mais, à partir du moment où la décision d'y participer est prise, sa nature contraint les joueurs. Évoquant la liberté de l'artiste, Goethe disait que ses premiers pas sont libres, les suivants serfs. De même, personne n'est obligé de définir un triangle comme Euclide. Mais, une fois qu'on l'a fait, on est obligé d'accepter le théorème de Pythagore. C'est pour désigner ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

caractère universel et contraignant que j'ai employé les mots « transculturel » ou « transsubjectif ».

Un Habermas a bien senti le caractère insatisfaisant des théories philosophiques et sociologiques courantes du sentiment moral. Ces difficultés résultent de ce que les secondes souscrivent à une conception soit mystique (comme dans le durkheimisme vulgaire), soit mécanique (comme dans le marxisme vulgaire), de la contrainte morale, et de ce que les premières paient leur généralité au prix fort : en introduisant un réductionnisme qui se heurte immédiatement aux objections du réel. L'une de ces théories veut que les jugements de valeur et notamment les jugements moraux soient toujours des commandements latents [30]. Il est vrai que, quand A a des raisons qui paraissent incontestablement meilleures, il a tendance à vouloir les imposer à B. Mais cette théorie passe à côté de l'essence du phénomène moral et confond les causes et les effets. Il en va de même des théories dites « émotionnalistes ». Il est vrai que l'observateur éprouve facilement un intense sentiment d'indignation lorsqu'il observe par exemple que le faible est attaqué par le fort. Mais son émotion n'est que réactive par rapport à son appréciation de la situation. Ces points de vue sont donc particuliers. Il en va de même de toutes les théories qui, de façon plus ou moins directe, s'inspirent des théories proposées par Nietzsche ou Pareto des phénomènes axiologiques. Leur réduction à des forces affectives n'est pertinente que s'agissant de cas particuliers. Les théories d'orientation conventionnaliste se caractérisent par une autre forme de réductionnisme : elles négligent le point essentiel que les règles qui président aux systèmes d'interaction découlent (au moins pour partie) de leur essence même. Quant à la théorie de Habermas, elle est plus intéressante par les questions qu'elle pose que par les réponses qu'elle leur donne. L'identité de la « raison

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

communicationnelle » et du « principe U » paraît bien insaisissable. En fait, on peut déceler des réalités simples derrière ces étiquettes incertaines. L'universalité recherchée ici n'est autre que la transsubjectivité qui caractérise les systèmes de raisons solides. La transparence de la communication n'est pas le principe de leur universalité, ni le consensus celui de leur solidité. C'est au contraire la solidité des raisons qui leur donne leur caractère transsubjectif et rend possible le consensus. Sans doute peut-on apprendre la géométrie plus facilement en « communicant », mais les vérités géométriques ne sont pas le produit d'on ne sait quelle « raison communicationnelle ». Il n'en va pas autrement des jugements moraux et, généralement, des assertions axiologiques [31].

Ainsi, l'approche cognitiviste permet d'éliminer bien des difficultés présentées par les théories courantes des phénomènes axiologiques.

Le modèle cognitiviste présente aussi l'intérêt d'articuler avec précision l'universel et le contextuel. L'étude de Bazerman est située dans un contexte précis, mais les réactions des arbitres peuvent être analysées de manière transcontextuelle, par une théorie acceptable par les Chinois.

Je distinguais plus haut les études qui présentent les normes de justice comme construites, parce qu'elles s'intéressent surtout à des milieux sociaux que l'acteur peut considérer comme « malléables » (par exemple la famille), et celles qui se préoccupent surtout de déterminer la « théorie de la justice » à l'œuvre dans les appréciations normatives. La réanalyse que je propose ici des études de Bazerman et de M. Deutsch tend aussi à montrer que l'appréciation normative est tout aussi construite dans les deux cas. Bref, on peut admettre que, comme le veut le modèle cognitiviste, le jugement moral tend à s'appuyer dans un cas comme dans l'autre sur des systèmes de raisons dont l'acteur social

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exige qu'ils soient aussi forts que possible.

D'un autre côté, la perspective cognitiviste que je propose ici permet d'apporter quelque clarté sur les discussions souvent confuses relatives à la notion de compréhension. Le fait que le sujet éprouve fortement le sentiment que « X est juste» n'implique pas qu'il puisse décliner les raisons qui fondent ce sentiment. Il n'en est peut-être pas conscient. Il n'y a peut-être jamais réfléchi. Mais il ressent plus ou moins confusément, sur un mode intuitif dont il n'y a pas lieu de contester la réalité, que des raisons fondent sa réaction et que leur objectivité explique que d'autres réagiraient de même. Si ces raisons lui étaient présentées, il les accepterait. Même lorsque ces raisons sont métaconscientes, elles sont présentes : il sent que sa réaction est fondée sur des raisons fortes, même s'il ne peut les énoncer.

Il me faut enfin évoquer un problème capital: celui des fausses raisons. Il est clair qu'elles existent. Ce n'est pas sans raison que les sujets de Milgram [32]se soumettent à l'autorité de l'expérimentateur : c'est un scientifique ; il est fondé à me demander ce qu'il me demande : envoyer un courant électrique d'intensité croissante au sujet qui répond de façon erronée aux questions qu'on lui pose. En réalité, il est facile de voir que ces raisons sont fausses : elles impliquent en effet une conception inacceptable, parce qu'inconditionnelle, de l'autorité. L'autorité est bonne tant que ses effets positifs excèdent ses effets négatifs. Mais c'est tomber dans le ritualisme que de la croire bonne en soi. Les raisons des sujets de Milgram contredisent donc l'essence même de l'autorité, exactement comme le joueur A dans le jeu de devinette contredit l'essence du jeu. De même, la crédulité peut être bonne, car on ne peut se déterminer par soi-même sur tous les sujets. Mais une crédulité sans limites est mauvaise, et l'on peut facilement déterminer les raisons pour lesquelles elle ne peut être que conditionnelle. Il est, en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'autres termes, facile de démontrer par des raisons solides que les sujets qui s'abandonnent aux injonctions de Milgram ont tort. On constate d'ailleurs aisément que le fait que de nombreux sujets se soient laissé convaincre n'affecte en aucune façon la certitude de l'observateur sur le point qu'ils aient eu tort de le faire. Leur « consensus » n'affecte pas le jugement moral de l'observateur.

Il n'existe bien entendu pas de critères simples et généraux permettant de départager les bonnes des mauvaises raisons. Il n'en existe pas davantage dans le domaine du normatif et de l'axiologique que dans celui du positif. Celui qui cherche des critères généraux de la vérité cherche à traire un bouc, ironisait Kant. Lorsque M^{me} Keech[33] constate que sa prédiction sur la fin du monde ne s'est pas accomplie à la date prévue, elle attribue ce fait à l'efficacité de ses avertissements et au fait que sa révérence à l'égard des extraterrestres les a détournés d'accomplir leurs sombres desseins. Ces raisons se tiennent, comme on dit. Mais elles sont moins bonnes que celles qui veulent que l'échec de la prédiction soit due à ce qu'il ne se trouvait à ce moment aucun extraterrestre pour former des plans de destruction contre la terre. Ici, on n'a aucune peine à vérifier que, des deux systèmes de raisons en concurrence, l'un domine l'autre. Il n'en va naturellement pas toujours ainsi. Des systèmes de raisons peuvent aussi se trouver en situation d'équilibre indécidable les unes par rapport aux autres: l'histoire des sciences en fournit maints exemples. Ces différents cas de figure peuvent également être facilement illustrés dans le cas du normatif. Il existe des situations où des conclusions incompatibles peuvent les unes et les autres se fonder sur des raisons solides entre lesquelles il est difficile de trancher. Mais il existe aussi des cas où l'une des conclusions s'impose parce qu'elle est fondée sur des raisons plus solides : les raisons des sujets de Milgram sont

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moins bonnes que celles qui veulent que, dans les circonstances en question, il était préférable de ne pas se soumettre aux injonctions de l'expérimentateur.

La perspective sociologique « causaliste », qui propose de voir dans les sentiments moraux des effets des processus de socialisation, est évidemment incapable de rendre compte d'un phénomène pourtant aussi banal que la réaction négative de l'observateur extérieur devant l'expérience de Milgram. Tendant à ramener les sentiments moraux à des expressions d'un conformisme qu'elle voit comme constitutif de la conscience de l'acteur social, elle n'est guère capable d'expliquer les comportements de refus et ne peut qu'ignorer les refuzniki. Comment une sociologie qui traite les faits de conscience comme nuls et non avenus sous prétexte que la conscience serait fausse par essence pourrait-elle rendre compte des sentiments moraux ?

Pour conclure cette esquisse de discussion des fausses valeurs de façon volontairement provocante, la différence est donc moins grande qu'on ne le croit souvent entre l'argumentation portant sur le normatif et l'argumentation portant sur le factuel, voire entre l'argumentation morale et l'argumentation « scientifique ». À supposer que Milgram ou M^{me} Keech aient convaincu l'humanité entière, il n'en demeurerait pas moins que leurs raisons seraient mauvaises. Pour reprendre la profonde remarque de Scheler, si la jaunisse s'étendait définitivement à tous les hommes, il n'en resterait pas moins que, en dépit de leur consensus, leur perception des couleurs serait fausse.

Le côté transubjectif de tout jugement moral explique que le « sentiment » de justice, si bien nommé, puisse à la fois comporter une forte composante affective et tout uniment s'appuyer sur des raisons dépassant l'individu qui l'éprouve. Comment expliquer l'obstination des descendants qui passent leur vie à rétablir l'honneur d'un parent décédé

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

depuis longtemps, sinon parce que le sentiment qui les pousse est l'expression sur le mode affectif de la certitude qu'ils ont d'avoir des raisons solides de faire ce qu'ils font ?

C'est seulement en abandonnant l'idée reçue — depuis Hume - d'une distance infranchissable entre sentiments moraux et jugements de vérité qu'on peut espérer comprendre les premiers [34].

Les sentiments de justice, sur lesquels j'ai insisté ici, ne sont dans mon esprit que l'illustration d'un phénomène plus vaste. On voit en effet facilement que ma thèse cognitiviste fournit une théorie et une méthodologie susceptibles de s'appliquer de façon générale à l'analyse des sentiments moraux et des jugements de valeur. Cette possibilité de généralisation résulte de ce que, tout comme un jugement de réalité, une évaluation doit pouvoir être communicable et argumentable. Il faut qu'elle soit transsubjective et que celui qui l'endosse puisse, en principe du moins, le montrer, y compris à son usage propre.

Au-delà du sentiment de justice

Je laisse de côté la discussion de points classiques soulevés par les pages qui précèdent. Il est vrai que, comme le dit excellemment Weber, les raisons des sujets doivent être reconstruites (nachgebildet), et qu'elles se présentent le plus souvent comme métaconscientes plutôt que conscientes [35]. Les arbitres de Bazerman déclarent, lorsqu'on les interroge sur ce point, que leurs décisions sont intuitives, injustifiables, inanalysables et idiosyncrétiques. Si tel était effectivement le cas, il aurait observé d'autres résultats statistiques. Le fait que les raisons qui fondent les jugements axiologiques des individus ne soient généralement pas directement perçues par eux ne témoigne donc en aucune

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

façon en faveur de l'inexistence desdites raisons. Mais il conforte l'idée qu'elles doivent être « reconstruites » plutôt que tirées de l'observation, voire de l'introspection. Les raisons qui fondent les sentiments moraux n'apparaissent qu'à l'horizon de la conscience, mais ce sont elles qui expliquent qu'on exprime spontanément un jugement moral sous la forme « X est bon » et qu'on répugne à admettre que cette expression ne soit, comme le voulait Pareto, qu'une élision de « je crois que X est bon ».

Le caractère implicite ou inobservable des raisons n'est pas incompatible avec le caractère scientifique d'une analyse en termes de raisons [36]. D'abord, la force de conviction des raisons supposées peut être appréciée. Ensuite, on peut mettre lesdites raisons en relation, comme ici, avec des éléments observables, comme le degré de diffusion d'une croyance donnée, ou l'intensité d'une réaction. Bref, le fait que les raisons soient souvent inobservables n'est nullement incompatible avec les ambitions d'objectivité qui doivent normalement être celles des sciences sociales.

Il faut d'ailleurs observer que certaines études font apparaître directement l'existence des raisons qui fondent l'appréciation morale. Ainsi, Damon [37]a montré que, pour arrêter et justifier leurs appréciations morales, les enfants se contentent rarement d'évoquer des règles qui leur auraient été inculquées et qu'ils auraient, comme on dit, « intériorisées » ; ils s'efforcent plutôt de faire apparaître que les raisons qui fondent leurs appréciations sont plus solides que celles qui fondent des appréciations concurrentes.

Cette théorie cognitiviste permet en outre d'éviter le naturalisme implicite dont témoignent beaucoup d'études sur les sentiments moraux et plus généralement les phénomènes axiologiques. Je veux parler de toutes celles qui présentent les jugements de valeur sur le mode descriptif, dans le style de la géographie physique : le sous-sol est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

calcaire dans le pays de Caux, argileux dans le pays d'Auge; tel groupe endosse le principe de l'égalité, tel autre celui de l'équité. Lorsqu'on explique que le jugement « X est bon » provient de ce que la personne ou le groupe sont sujets à telle « représentation sociale » ou qu'ils se placent à l'intérieur de tel « cadre » mental, on ne fait que repousser ce naturalisme de l'épaisseur d'un mot. La seule façon de lui échapper consiste à montrer que « X est bon » fait sens pour la personne en question ou pour l'individu idéal-typique représentatif du groupe, c'est-à-dire qu'ils ont des raisons de l'accepter, et que la force de leur adhésion est d'autant plus grande qu'ils peuvent plus facilement être convaincus de la valeur transsubjective desdites raisons.

La diffusion dans les sciences sociales du naturalisme que j'évoque ici s'explique sans doute, au moins pour une part, par l'influence durable du marxisme et du durkheimisme vulgaires, mouvements d'idées qui ont en commun de ne laisser aucune place à la notion de sens.

En même temps, les considérations qui précèdent soulignent l'urgence qu'il y a à réintroduire dans la théorisation des phénomènes axiologiques une conception de la rationalité échappant au carcan étroit du « rational choice model ». La théorie de la rationalité ne saurait en effet se confondre avec l'utilitarisme que j'évoquais en commençant, et qui ne cerne qu'un cas particulier.

Je voudrais préciser enfin que, dans tous les exemples retenus ici, les sentiments moraux apparaissent comme liés à l'essence de systèmes d'interaction clos bien définis (les deux enfants du jeu de devinette, les entreprises fictives de Bazerman, etc.). Les raisons qui sous-tendent les sentiments moraux ont dans ce cas trait aux règles qui découlent de la nature des systèmes en cause. Mais les sentiments moraux et plus généralement les phénomènes d'évaluation apparaissent aussi, bien entendu, dans d'autres types de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

situations (cf. l'exemple du descendant qui veut restaurer l'honneur d'un parent défunt). Il est important de souligner ce point, sur lequel je n'insiste pas davantage, afin d'éviter la confusion du particulier et du général. Les raisons mises en évidence dans les exemples évoqués ici sont d'un type particulier. Qu'il y ait des raisons derrière toute évaluation est en revanche, dans mon esprit, une conjecture de portée générale.

En tout cas, la devinette que j'ai librement tirée de Wittgenstein au début de cet article esquisse une théorie générale des sentiments moraux: lorsqu'un système d'interaction a un intérêt pour les participants, les règles de fonctionnement du système qui découlent de sa nature même sont positivement valorisées. Ce type de processus de valorisation permet de donner un contenu à l'obscure notion de rationalité axiologique sans en épuiser le sens. Bien entendu, l'apparition d'un nouveau type de système peut modifier l'évaluation du précédent.

C'est pourquoi l'objectivité des jugements de valeur n'exclut pas leur variabilité.

1 Ce texte s'appuie sur une conférence donnée à Moscou et à Saint-Pétersbourg dans le cadre du Collège Universitaire français et sur « La logique des sentiments moraux », L'Année sociologique, n° 44 : « Argumentation et sciences sociales », 1994, p. 19-51.

2 HECHTER (M.), « Should Values Be Written Out of the Social Scientist's Lexicon ? », Sociological Theory, 10, 2, Fall 1992, p. 214-230.

3 SIDGWICK (H.), The Methods of Ethics (1874), New York, The Macmillan Company, 6^{e} éd, 1901.

4 TREVOR-ROPER (H.), Religion, the Reformation and Social Change and Other Essays, London, Macmillan, 1967 ; en fr. : De la Réforme aux Lumières, Paris, Gallimard, 2^{e} éd.,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1972.

5 OPP (K. D.), Die Entstehung sozialer Normen, Tübingen, Mohr, 1983; OBERSCHALL (A.), «Règles, normes, morale: émergence et sanction », L'Année sociologique, n° 44 : « Argumentation et sciences sociales, 1994,p.357-384.

6 AXELROD (R.), The Evolution of Cooperation, New York, Basic Books, 1984.

7 PHELPS (E. S.), (ed.), Altruism, Morality and Economic Theory, New York, Russell Sage Foundation, 1975.

8 SCHELER (M.), Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, in: Gesammelte Werke, vol. 2, Bern-München, Francke, 1954; en fr. : Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs, Paris, Gallimard, 6e éd., 1955. Scheler est l'un des auteurs qui proposent de rompre avec la tradition issue à la fois de l'empirisme, du positivisme, du nietzschéisme et du sociologisme, selon laquelle l'objectivité des valeurs serait une illusion. Mais il se contente, fidèle en cela à l'inspiration phénoménologique, d'insister sur la réalité de l'expérience immédiate des valeurs. Peut-être l'intuitionnisme de Scheler est-il une manifestation de l'idée reçue selon laquelle le devoir-être est imperméable aux procédures qui nous permettent de penser l'être. En insistant sur le fait que le sentiment moral s'appuie sur des systèmes de raisons, je propose ici une théorie qui entend échapper aux difficultés de l'intuitionnisme.

9 DOUGLAS (M.), Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, (1966), London, Routledge and Kegan Paul, 1976 ; en fr. : De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, Découverte, 1992. La théorie sociologiste des sentiments moraux se heurte à une difficulté majeure : définissant le bien par ce qui est collectivement perçu comme tel, elle ne permet pas de comprendre que certaines valeurs collectives puissent être

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mauvaises et que certains trouvent légitime d'y résister. Par construction, elle est condamnée à ce que Gellner appelle l'assertorisme positif : il lui manque le point d'Archimède permettant de juger les valeurs de l'extérieur.

10 Il faudrait mentionner aussi les efforts de ceux qui tentent de mettre en évidence « les fondements naturels de l'éthique », qu'évoque le titre d'un livre collectif publié sous la direction de CHANGEUX (J.-P.),

Paris, Odile Jacob, 1993, ou se contentent d'évoquer un sens moral inscrit dans la nature humaine, comme WILSON (J. Q.), The Moral Sense, New York, The Free Press, 1993. Il faut mettre à part SPIRO (M. E.), Culture and Human Nature, Theoretical Papers of Melford E. Spiro, KILBORNE (B.), LANGNESS (L. L.), (eds.), Chicago, The University of Chicago Press, 1987, selon qui la variabilité culturelle n'exclut en aucune façon l'existence d'universaux. Mais il propose de rechercher ces universaux du côté de la tradition psychanalytique. Après avoir joué un rôle essentiel au XIX^{e} siècle (voir par exemple Spencer ou Marx, qui tirent les notions éthiques de lois naturelles supposées), le « naturalisme moral » a subi les assauts victorieux de MOORE (G.E.), Principia Ethica, Cambridge, Cambridge University Press, 1903 et de son célèbre « naturalistic fallacy», lequel dénonce les théories qui visent à réduire les qualificatifs « bien », « bon » à d'autres : « agréable », « facilitant la survie », « allant dans le sens des lois de l'évolution », « allant dans le sens de l'intérêt du plus grand nombre », etc. La position de Moore est généralement considérée aujourd'hui comme trop extrême (voir par exemple HUDSON (W. D.), Modern Moral Philosophy, New York, Anchor Books, 1970). La théorie cognitiviste que je propose ici permet d'échapper à ce cadre binaire.

11 LUKES (S.), « Some Problems about Rationality », Archives européennes de sociologie, 8, 2, 1967, p. 247-264.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

12 Ici comme ailleurs, je me réfère souvent à Weber. Il me paraît en effet remarquable qu'en insistant sur la notion de « sens » - « subjektiv gemeinter Sinn » - et en traduisant pratiquement toujours dans ses analyses la notion de sens par celle de raisons, Weber ait esquissé une théorie «rationnelle» du comportement qui contraste avec les théories irrationalistes qu'adoptent spontanément d'autres grandes figures de la sociologie classique. Mais cette théorie n'est qu'esquissée par Weber. D'autre part, ses deux sources d'inspiration, Kant et Nietzsche, le conduisent à des incertitudes et peut-être à des incohérences. Les valeurs sont le plus souvent analysées par lui comme rationnelles mais souvent présentées comme irrationnelles dans ses écrits théoriques. Bref, si je crois qu'à travers ses analyses Weber a illustré des intuitions essentielles, je ne prétends nullement ici proposer ni une interprétation ni une reconstruction de sa pensée, mais seulement développer ces intuitions dans une direction aussi féconde que possible.

13 BOUDON (R.), «Sens et raisons: théorie de l'argumentation et sciences humaines », Hermès 15-16, février 1995.

14 Plus précisément: d'une variation de WINCH (P.), The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy, London, Routledge and Kegan Paul, 1958, p. 29-30, sur Wittgenstein (L.), Philosophical Investigations, (1945), Blackwell, 1953, I (143-238).

15 C'est pourquoi la théorie des sentiments moraux que j'esquisse ici ne me paraît pas contradictoire avec l'« émotionnalisme » défendu par LOBROT (M.), (dir.), Le Choc des émotions, Tours, La Louvière, 1993. On peut admettre avec Piaget (J.), « Les relations entre l'intelligence et l'affectivité dans le développement de l'enfant», Bulletin de Psychologie, 7, 3-4, p. 143-50, qu'« il est impossible de trouver des conduites relevant de la seule affectivité sans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

éléments cognitifs, et vice versa». Je conteste seulement que le sociologue puisse considérer, comme le propose la tradition parétienne, que les affects expliquent les sentiments moraux.

16 LARMORE (Ch.), Patterns of Moral Complexity, London, Cambridge University Press, 1987; Elster (J.), Local Justice: How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; Walzer (M.), Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, Oxford, Martin Robertson, 1983.

17 HABERMAS (J.), Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt, Suhrkamp, 1983; en fr. : Morale et communication: conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Cerf, 1986; Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 3e éd. 1985 ; en fr. : Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, 1987, 2 vol.

18 Ce point essentiel me paraît insuffisamment souligné dans le livre par ailleurs novateur de FRANK (R. H.), Passions within Reason: the Strategic Role of the Emotions, New York/London, Norton & Co, 1988.

19 Par exemple KELLERHALS (J.), COENEN-HUTHER (J.), MODAK (M.), Figures de l'équité: la construction des normes de justice dans les groupes, Paris, P.U.F., 1988 ou KELLERHALS (J.), MODAK (M.), PERRIN (J.-F.), SARDI (M.), «L'éthique du contrat », L'Année sociologique, 1993, 43, p.125-158.

20 BAZERMAN (M.), « Norms of Distributive Justice in Interest Arbitration », Industrial and Labor Relations Review, vol. 38, n°4, juillet 1985, p. 558-570.

21 C'est-à-dire : priorité de considération aux moins bien lotis; les ressources doivent être distribuées également sauf si cela défavorise les moins favorisés.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

22 TVERSKY (A.), SLOVIC (P.), KAHNEMAN (D.), (ed.), Judgment under Uncertainty, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

23 Je laisse dans l'ombre les problèmes de standardisation des variables.

24 Ici comme dans toute opération de compréhension, on impute à l'acteur une argumentation astreinte à deux conditions : compatibilité avec les données observées ; recevabilité de ses propositions et de leurs liaisons. La deuxième contrainte résulte de la métathéorie selon laquelle l'acteur ne peut généralement se convaincre par des raisons privées dans les situations qui intéressent le sociologue. Le fait que l'argumentation de l'acteur soit le plus souvent implicite et qu'elle ne soit pas directement observable n'implique pas qu'elle n'existe pas, mais seulement qu'elle est présente à l'esprit du sujet sur le mode intuitif, une modalité de la conscience dont on ne voit pas pourquoi on n'en tiendrait pas compte. D'un autre côté, la reconstruction des raisons obéit aux critères généraux de la théorisation scientifique. Il faut qu'on puisse imputer à l'acteur les raisons en question et qu'elles expliquent tous les faits observés, comme ici les caractéristiques structurelles des distributions statistiques des réponses.

25 L'équité est dite « ancrée », dans le vocabulaire de Tversky et Kahneman, lorsque elle tient compte de la situation présente des sujets.

26 Malgré mes recherches, je n'ai guère trouvé d'études tentant de mettre en évidence de façon précise raisons et sentiments de justice. Cet échec est instructif : il révèle la faible popularité du schéma néo-rationnel que je développe ici. Voir cependant DAMON (C.), The Moral Child, Nurturing Children's Natural Moral Growth, New York, Free Press, 1988.

27 Par exemple in BIERHOFF (H. W.), COHEN (R. L.),

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

GREENBERG (J.), Justice in Social Relations, New York, Plenum Press, 1986.

28 C'est peut-être cette dépendance contextuelle que BOLTANSKI (L.) et THÉVENOT (L.), De la justification, les économies de la grandeur, Paris, Gallimard, 1991, tentent de saisir à travers leur notion de « mondes ».

29 COOK (K. S.), YAMAGISHI (T.), « Social Déterminants of Equity Judgements: the Problem of Multidensional Input », in: Messick (D.), Cook (K.) (ed.), Equity Theory: Psychological and Sociological Perspectives, New York, Praeger, 1983, p. 95-126.

30 FOOT (Ph.), (ed.), Theories of Ethics, Oxford, Oxford University Press, 1967.

31 PHARO (P.), « Les conditions de légitimité des actions publiques », Revue française de sociologie, vol. 31, n° 3, 1990, p. 389-420, présente une intéressante critique du cognitivisme (dans sa forme contractualiste) qui revient à souligner que l'argumentation axiologique est exposée à la régression à l'infini, un argument étant toujours fondé sur un autre et ainsi indéfiniment. Comme il est impossible d'arguer à l'infini, l'argument doit s'arrêter à un point arbitraire. Cette analyse s'applique tout aussi bien au domaine du cognitif qu'à celui de l'axiologique : les principes d'une théorie scientifique quelconque sont fondés sur d'autres principes et ainsi à l'infini. Cela n'a jamais empêché la science d'atteindre à l'objectivité, l'accumulation des observations ayant un effet de critique ou au contraire de consolidation des principes. Au début de ce siècle, alors que l'observation directe de la forme de la terre n'est pas encore possible, on peut tout de même affirmer avec certitude que la terre est plutôt ronde que plate : l'argumentation aboutissant à cette conclusion est, comme toute argumentation, indéfinie, mais l'accumulation des observations fait qu'il est devenu à peu près impossible alors de proposer une argumentation alternative sans être aussitôt

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

arrêté par des objections insurmontables.

32 MILGRAM (S.), Obedience to Authority: an Experimental View, New York, Harper & Row, 1974; en fr. : Soumission à l'autorité: un point de vue expérimental, Paris, Calmann-Lévy, 1990.

33 FESTINGER (L.), RIECKEN (H. W.), SCHACHTER (S.), When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Croup that Predicted the Destruction of the World, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956 ; en fr. : L'Échec d'une prophétie; psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde, Paris, P.U.F., 1993.

34 En réalité, Hume peut être considéré à la fois comme le père de l'idée selon laquelle le devoir être ne saurait être tiré de l'être et de l'idée selon laquelle la moralité dériverait des sentiments et par suite le devoir-être de l'être que représente la nature humaine. Voir MCSHEA (R. J.), Morality and Human Nature, a New Route to Ethical Theory, Philadelphia, Temple University Press, 1990.

35 Il n'y a pas davantage de difficultés à accepter cette idée que d'admettre que l'on résout toutes sortes de problèmes en mobilisant des relations dont on n'est pas conscient. Ainsi, on utilise par exemple souvent la relation de transitivité sans être conscient du fait qu'on y a recours, comme l'indique PIAGET (J.), «Inconscient cognitif et inconscient affectif», in Problèmes de psychologie génétique, Paris, Denoël/Gonthier, 1972.

36 Contrairement à ce qu'avance par exemple ABEL (T.), « The Operation Called Verstehen », in ALBERT (H.) (ed.), Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen, Mohr, 1964, p. 177-188.

37 DAMON (C.), The Moral Child, op. cit.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

6.

L'explication cognitiviste des valeurs[1]

Pourquoi les acteurs sociaux pensent-ils que telle institution, telle idée, tel mode de comportement, telle activité est bonne ou mauvaise? À cette question, les sciences sociales ont apporté de nombreuses réponses partielles. Mais la réponse « cognitiviste » est peut-être celle qui se rapproche le plus d'une théorie générale de l'explication des valeurs. C'est celle que Weber a esquissée et que l'on peut par conséquent qualifier de néo-webérienne.

Pour résumer cette perspective d'un mot, elle part du principe qu'expliquer pourquoi une institution, une idée, etc. sont valorisées par un groupe, c'est montrer qu'ils font sens pour les individus appartenant au groupe en question. L'alternative consiste à supposer que les individus sont mus dans leur appréciation par des forces sociales ou psychiques anonymes.

Mais la notion de sens n'est pas d'une clarté immédiate et l'on peut se demander si elle fait autre chose que déplacer la difficulté. Ces doutes sont levés à partir du moment où l'on précise qu'il est le plus souvent pertinent d'interpréter la notion de sens comme indiquant que les acteurs ont des raisons d'endosser telle valeur ou tel jugement de valeur. L'une des conséquences heureuses de ce postulat est que, à partir du moment où on l'accepte, une théorie sociologique peut être soumise aux mêmes critères que n'importe quelle théorie scientifique [2]. Je chercherai à montrer que ce postulat est présent, de façon implicite, dans des analyses concrètes qu'on perçoit facilement comme efficaces et qui, pour cette raison, ont pris une stature classique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans la seconde édition de ses Règles du jeu[3], J.-D. Reynaud apporte des précisions utiles sur ce postulat, à travers ses remarques sur les notions d'individualisme méthodologique et de rationalité. Les réflexions qui suivent tentent de les prolonger.

Je m'efforcerai notamment de suggérer que le modèle cognitiviste que je développe ici permet de dépasser les limitations de la théorie de la rationalité aujourd'hui la plus répandue. En un mot, on a tendance, à la suite des économistes, à réduire la rationalité à la rationalité instrumentale. Sans doute cette théorie instrumentale de la rationalité est-elle devenue aujourd'hui plus souple. Le succès d'une notion comme celle de la « rationalité limitée » en témoigne [4]. Mais

L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE

Il existe dans les sciences sociales une tradition ancienne, à laquelle on accole une étiquette quelque peu maladroite : l'« individualisme méthodologique[5]». Cette tradition est souvent mal comprise. Elle ne vise pas à résoudre le problème de la poule et de l'œuf et à affirmer on ne sait quel primat de l'individu par rapport à la société. Elle ne suppose pas que les individus soient suspendus dans une sorte de vide social. Elle n'affirme pas non plus que la société se réduit à un agrégat d'individus : elle sait bien qu'il existe des institutions, des souvenirs collectifs, etc.

Elle se contente d'affirmer :

1 D'une part que, comme tout phénomène social est le résultat d'actions individuelles, un moment essentiel de toute analyse sociologique consiste à comprendre ces actions.

2 D'autre part que, ce moment de la compréhension étant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

essentiel, la validité d'une théorie sociologique ne saurait être supérieure à celle des propositions « psychologiques » qu'elle contient.

Ce deuxième point est le plus délicat. Il indique qu'une théorie sociologique qui introduirait des mécanismes psychologiques purement conjecturaux ne saurait être considérée comme valide. L'individualisme méthodologique ne saurait par exemple se satisfaire d'hypothèses à la Le Bon ou à la Lévy-Bruhl[6]. Le Bon voulait que les phénomènes de foule se laissent expliquer par le recours à deux hypothèses, celle de l' « automatisme » et de la « contagion ». Ces hypothèses sont à la fois lourdes et sans doute purement verbales. Il en va de même de l'hypothèse de la « mentalité primitive », à partir de laquelle Lévy-Bruhl expliquait les croyances magiques. Bergson[7]soulignait déjà que de telles notions ne peuvent être considérées comme valides. Elles ne sauraient en tout cas être introduites dans une analyse relevant de l'individualisme méthodologique.

L'individualisme méthodologique exclut donc par principe les explications faciles de ce qu'on appelait autrefois la psychologie collective. Bien qu'elles conduisent à des impasses maintes fois décrites, elles tiennent une place importante dans la rhétorique du sens commun, tout comme dans la sociologie populaire (et parfois aussi dans la sociologie qui s'affiche comme scientifique). Une sociologie soucieuse de scientificité, c'est-à-dire se donnant pour objectif la production d'un savoir, se doit de les éliminer. C'est à elles sans doute que Max Weber pensait en premier lieu lorsqu'il recommandait d'« évacuer le fantôme des concepts collectifs, qui rôde toujours [8]» .

Il faut cependant reconnaître qu'il est plus facile d'évoquer des exemples d'hypothèses psychologiques inacceptables que de définir les critères permettant de les reconnaître. Je

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

crois que Weber comme Simmel, comme après eux Popper[9], ont donné la seule réponse possible à cette question. « Comprendre » un comportement, une croyance, une appréciation, c'est établir en quoi ils font sens pour l'acteur; c'est en déterminer les raisons. Il faut, suggèrent ces auteurs, essayer de ramener le comportement ou les croyances de l'acteur social à des hypothèses psychologiques aussi plausibles que possible. Pour traduire cette idée, Popper a parlé d'« hypothèse zéro », Max Weber de « compréhension du sens » («subjektiv gemeinter Sinn », « deutend verstehen », « verstehende Erklärung », etc.).

Finalement, une hypothèse psychologique est acceptable si l'on peut supposer, d'une part qu'elle décrit bien les raisons qui meuvent l'individu, même si celui-ci n'en est pas conscient, d'autre part qu'elle est compatible avec les données de l'observation.

Lorsqu'on voit quelqu'un couper du bois en hiver, l'hypothèse zéro consistera à supposer qu'il cherche à se donner les moyens de se chauffer. S'il le confirme ou, mieux encore, s'il met du bois dans la cheminée et s'il cherche à l'enflammer, il n'y aura pas lieu d'aller plus loin. Mais le sociologue peut fort bien être amené à défendre une interprétation du comportement de l'acteur même démentie par lui. Comme le dit justement Reynaud, il n'y a pas lieu de supposer que « l'acteur détienne tout le sens de son action, encore moins qu'il soit capable de l'énoncer ou disposé à le faire ». Mais c'est seulement si l'hypothèse la moins lourde et la plus vraisemblable paraît exclue qu'on en recherchera d'autres. Si l'on veut que notre homme cherche à montrer à son voisin comment il faut s'y prendre pour couper du bois, il faudra par exemple vérifier que le voisin participait effectivement à la scène et qu'il avait besoin d'être instruit sur ce point. Si l'on veut qu'il sacrifie en fait à un culte obscur, par exemple au dieu des bûcherons, il faudra démontrer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cette hypothèse par le recoupement de certaines données : assiste-t-il par ailleurs à des cérémonies relevant du même culte ? Bref, la validité des raisons qu'on impute à un acteur s'établit de la même façon que celle de toute théorie : il faut qu'elles soient acceptables en elles-mêmes et qu'elles soient congruentes avec les faits connus [10]. C'est pourquoi le fait que les raisons ne soient pas observables ne représente en aucune façon une difficulté insurmontable. La reconstruction des raisons invisibles qui ont inspiré les personnages historiques est un objectif essentiel de l'histoire, et elle aboutit fréquemment à des conclusions certaines : bien que l'historien ne dispose pas de témoignage direct sur ce point, il peut par exemple affirmer que, si Lénine avait cru alors que la guerre était favorable à la révolution, il ne se serait pas prononcé contre elle en 1915[11], ou que les révoltes des paysans français contre des droits féodaux à la fin du XVIII^{e} siècle provinrent plutôt de ce qu'ils les empêchaient de tirer profit de l'expansion des marchés que de ce qu'ils leur imposaient d'abandonner leur attachement au système de l'économie de subsistance[12].

Une autre interprétation du comportement du coupeur de bois peut enfin être envisagée : il n'est pas impossible que ce comportement soit dépourvu de sens, par exemple qu'il n'obéisse à aucune raison, et que notre homme ait tout simplement la manie de couper du bois sans que cette action soit guidée par aucune finalité, ni celle de se chauffer, ni celle de prendre de l'exercice, ni celle d'accomplir un rituel, ni aucune autre. Dans ce cas, son action peut et doit être analysée comme étant exclusivement l'effet d'une disposition. Mais on conviendra que le comportement en question se situerait alors aux limites de la normalité.

Bref, c'est seulement dans des circonstances très particulières qu'on peut faire de l'action le simple effet d'une disposition. On peut même aller plus loin et avancer avec

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Scheler[13]que, la notion d'action impliquant celle de sens (et - ajouterai-je - celle, corrélative, de raisons), il ne saurait y avoir à proprement parler d'action qui soit le simple effet de dispositions. En effet, une telle « action » ne se distinguerait pas des processus physiologiques dont le sujet est le siège et sur lesquels il n'a pas d'influence. Il y aurait alors action au sens où l'on parle de l'action du suc gastrique sur la digestion. Le langage est d'ailleurs un excellent guide ici: il répugne à parler d'action et parle plutôt de comportement dans le cas de l'individu qui est le jouet d'une causalité échappant à son contrôle.

La faiblesse des « concepts collectifs » fustigés par Weber provient en fin de compte de ce qu'ils violent ce qu'on peut appeler le théorème de Scheler: ils imputent à des dispositions la responsabilité exclusive d'actions qu'ils réduisent ainsi au statut de comportements; difficulté supplémentaire : ils font de dispositions collectives la cause unique de comportements individuels. Troisième difficulté : ces dispositions collectives ont le caractère de forces occultes; toute possibilité de critique par le réel d'une théorie incluant de tels concepts est donc par principe exclue.

Le Tocqueville de la Démocratie en Amérique comme celui de L'Ancien Régime peut, sur ces questions, être regardé comme un modèle de méthode : jamais il n'évoque, pour expliquer les multiples différences qu'il observe par exemple entre Anglais, Français et Américains, ces « concepts collectifs » : ce n'est pas parce que les Anglais sont Anglais ou que les Français ont en tant que Français telle disposition qu'ils sont par exemple moins religieux que les Américains, mais parce qu'une cascade de contingences a fait que la place du religieux dans la société, ainsi que les relations entre religion et politique, sont tout à fait différentes dans les trois pays. La fragmentation confessionnelle des États-Unis a eu pour effet que ce pays n'a jamais connu la situation de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concurrence entre le politique et le religieux qui a caractérisé les pays européens, que le christianisme y est perçu comme une morale plutôt que comme une doctrine, que la place de la religion dans la vie de tous les jours y est plus grande. Tous ces faits ont pour conséquence, explique Tocqueville, que les Américains n'ont pas les mêmes raisons que les Français ou les Anglais de vouloir que la religion se limite au domaine du spirituel.

On conviendra que cette théorie est supérieure à celle qui ferait de ces différences l'émanation de la « personnalité de base », de la «conscience collective », de l' « âme américaine », ou de telle autre de ces Kollektivbegriffe qui témoignent de la difficulté qu'ont les sciences sociales à se donner un ethos scientifique [14].

Bien entendu, s'il se refuse à traiter l'individu comme un simple jouet des structures sociales, l'individualisme méthodologique reconnaît parfaitement d'un autre côté — comme le montre cet exemple - qu'il appartient à un milieu social, qu'il a été exposé à certains apprentissages, et qu'il est soumis à des contraintes sociales.

LA RATIONALITÉ UTILITAIRE

Une autre objection fréquemment adressée à l'individualisme méthodologique repose sur une erreur logique, celle qui consiste à confondre le genre et l'espèce. On estime souvent que l'individualisme méthodologique implique une axiomatique utilitariste. Rien dans les principes que je viens d'énoncer n'indique pourtant que les croyances et les comportements individuels devraient être expliqués à partir de considérations d'intérêt. Il faut s'efforcer de retrouver les raisons des croyances, des actions ou des comportements, nous dit l'individualisme méthodologique;

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quelquefois, les raisons d'un acte ou d'un comportement sont à rechercher du côté des intérêts de l'individu ; mais rien n'implique qu'il en aille toujours ainsi.

Si indéfendable d'un point de vue logique que soit cette confusion entre individualisme méthodologique et « utilitarisme », il faut toutefois reconnaître qu'elle peut se comprendre. D'une part, l'axiomatique utilitariste est souvent pertinente : bien des comportements humains s'expliquent par l'intérêt. Comme Tocqueville, Weber emploie souvent, de façon spontanée, une axiomatique utilitariste [15]. Mais l'importance de l'utilitarisme s'explique aussi par le fait que, d'A. Smith et J. Bentham à C. Menger, de K. Marx à M. Friedmann, de la philosophie politique écossaise à l'économie néo-classique et à l'économie marxiste, et aujourd'hui à l'école sociologique du « rational choice model », de nombreux mouvements de pensée proposent de s'appuyer sur une axiomatique utilitariste du comportement.

On observe ici une curieuse convergence des contraires : le nietzschéisme et le marxisme ne véhiculent pas une conception moins « égoïste » de l'acteur social que l'économie néo-classique. Or tous ces courants ont exercé une influence notoire sur les sciences sociales.

On peut ajouter que le choix de l'axiomatique utilitariste peut aussi se justifier par des raisons d'opportunité. Elle est plus pertinente pour la théorie politique qu'un modèle supposant le citoyen mû par le souci du bien commun. C'est sans doute pour cette raison que Hobbes et Rousseau se donnent une axiomatique « égoïste » du comportement [16].

Ces facteurs permettent de comprendre qu'on assimile l'individualisme méthodologique à l'utilitarisme[17]. Mais il n'en résulte pas que l'individualisme méthodologique implique l' « utilitarisme ». Autant l'axiomatique utilitariste est importante, autant il est impossible de la tenir pour universelle[18].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Puisque je traite ici des valeurs, je commencerai par illustrer l'importance de l'axiomatique utilitariste dans l'explication des phénomènes de valorisation. Mais je montrerai aussitôt après qu'elle est particulière et qu'il est indispensable d'introduire d'autres types de rationalité à côté de la rationalité utilitaire.

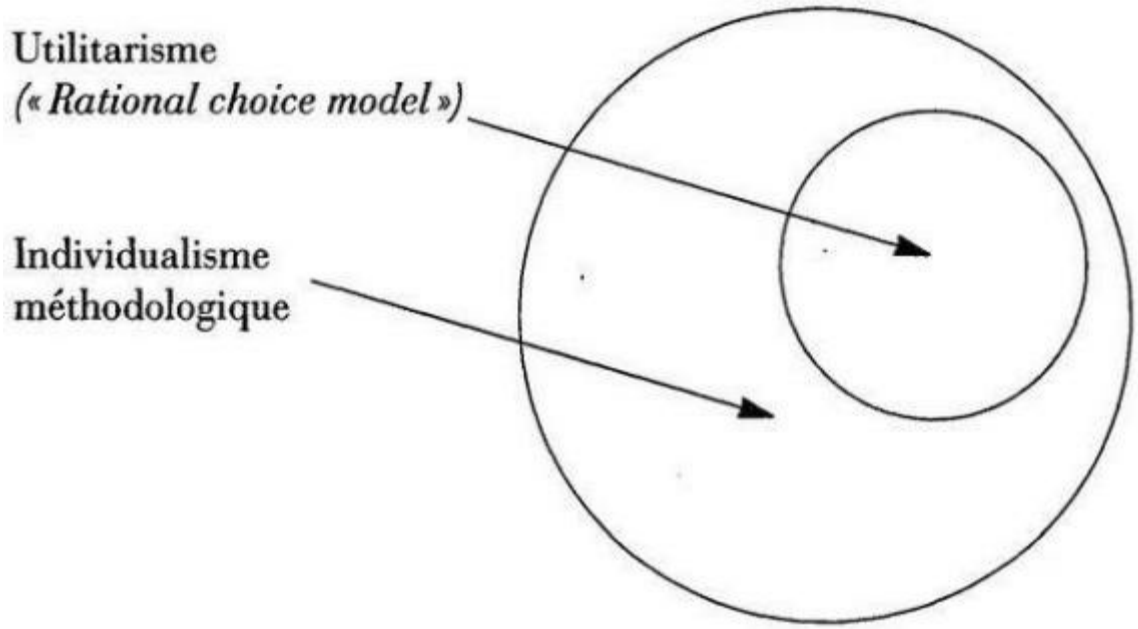


Figure 1

: L'individualisme méthodologique n'implique pas une axiomatique utilitariste.

La théorie utilitariste des normes: le modèle de Rousseau et ses applications

Bien des travaux contemporains[19] utilisent un modèle très ancien d'explication de l'adhésion aux normes et aux valeurs. Il repose sur l'hypothèse que telle norme est jugée bonne par les acteurs dès lors qu'ils considéreraient qu'il est de leur intérêt de l'accepter. Ces travaux peuvent être considérés comme des variations sur un thème développé de façon brillante par Rousseau.

Dans le Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

hommes, Rousseau se demande pourquoi des hommes libres acceptent de se plier aux contraintes de l'ordre social. Pour faire comprendre sa réponse, il a recours à une parabole. Deux « hommes sauvages » vivent dans l'état de nature, sans être astreints à aucune contrainte, ni morale ni sociale. La nature est généreuse: les hommes sauvages ne sont pas confrontés à la rareté. Mais ils sont soumis, bien sûr, à des contraintes physiques. Un homme seul ne peut capturer un cerf par exemple. Supposons alors, nous dit Rousseau, qu'ils décident de faire la chasse au cerf. Ils font le guet. Mais, redoutant que l'autre ne tienne pas son engagement, chacun est tenté de quitter son poste et de capturer le lièvre qui passe, par crainte de rester à jeun ce jour-là.

La partie de chasse de Rousseau peut être analysée dans le langage de la théorie des jeux. On désigne par les chiffres 1, 2, 3, les préférences des deux chasseurs : ainsi la situation où (première ligne, deuxième colonne du tableau) le premier chasseur coopère et le second fait défection a le troisième rang dans les préférences du premier, et le second rang dans les préférences du second chasseur.

Premier chasseur / **Second chasseur**	*Coopération* (faire le guet pour capturer le cerf)	*Défection* (quitter le guet pour capturer un lièvre)
Coopération (faire le guet pour capturer le cerf)	1,1	3,2
Défection (quitter le guet pour capturer un lièvre)	2,3	2,2

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tableau 1

: La partie de chasse de J.-J. Rousseau

La parabole de Rousseau illustre une figure classique de la théorie des jeux, le «jeu de l'assurance » (insurance game). Elle apparaît lorsque les préférences des deux acteurs sont les suivantes :

I:CC>DC=DD>CD[20]

II:CC>CD=DD>DC

(DC indique que le premier acteur choisit la défection et le deuxième la coopération, etc.)

Les chasseurs sont d'accord sur ce que serait la meilleure situation et sur celle qui viendrait juste avant la pire, mais ils divergent sur l'ordre à donner aux deux autres situations.

Si les chasseurs sont prudents, ils constatent, nous dit Rousseau, que la situation comporte un risque: celui de rentrer bredouille. Ils voient qu'en faisant défection ils se privent du meilleur, mais évitent avec certitude le pire.

Rousseau établit ici un théorème très puissant. Il démontre que des individus libres peuvent avoir intérêt à accepter la contrainte. En effet, dès qu'un tiers se voit reconnaître la capacité de punir celui qui aura quitté le guet pour capturer le lièvre, la structure de la situation change du tout au tout. Désormais, aucun des deux chasseurs n'a plus avantage à quitter le guet (Tableau 2).

D'où le théorème fondamental du Discours: les individus ont intérêt à accepter de se soumettre à une autorité politique s'ils veulent arriver à leurs fins. Réciproquement, les contraintes de la vie sociale sont bonnes et jugées telles par l'individu, si elles lui permettent de réaliser ses desseins.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Premier chasseur / **Second chasseur**	*Coopération* (faire le guet pour capturer le cerf)	*Défection* (quitter le guet pour capturer un lièvre)
Coopération (faire le guet pour capturer le cerf)	1,1	3,3
Défection (quitter le guet pour capturer un lièvre)	3,3	3,3

Tableau 2

: La solution du dilemme de J.-J. Rousseau

Cette structure formalise l'intuition que Rousseau traduit par de belles et célèbres formules, dont la théorie des jeux permet de montrer qu'elles sont moins paradoxales qu'il n'y paraît : « Forcer l'homme à être libre » ; « Se couper un bras pour sauver le reste du corps ».

Mais ce qu'il importe surtout de noter, c'est que cette analyse utilitariste permet d'expliquer un jugement de valeur. Oui, la contrainte peut, dans certaines circonstances, être une bonne chose dans une société démocratique : lorsqu'elle est indispensable pour que les acteurs sociaux atteignent des objectifs légitimes. Cela ne veut pas dire que la contrainte ne soit pas par ailleurs désagréable et, en cet autre sens, mauvaise. C'est pourquoi il faut préciser que l'on n'acceptera la contrainte que lorsqu'il n'existe pas de solution moins lourde pour sortir du dilemme. On ne se coupe un bras pour sauver le reste du corps que lorsqu'on ne peut pas faire autrement.

Bref, Rousseau élucide ici les raisons pour lesquelles nous trouvons normal et convenable, bien que désagréable,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'accepter les contraintes sociales, menues ou plus lourdes, qui tissent notre vie sociale de tous les jours. Sous le modèle abstrait se dissimule une remarquable analyse de sentiments bien concrets. On ne comprend pas pourquoi les feux rouges sont normalement perçus comme désagréables et pourtant acceptables ou pourquoi les révoltes contre l'impôt sont si rares[21], si l'on ne voit pas que ces phénomènes représentent des applications du modèle de Rousseau.

La course aux armements qu'on a connue pendant la période de « guerre froide » illustre une structure de même ordre, quoique non identique à la précédente. Pourquoi les gouvernements des deux superpuissances ont-ils aussi longtemps jugé bon de la poursuivre et pourquoi leurs opinions publiques l'ont-elles aussi facilement tolérée[22]? Parce qu'elles se trouvaient, du fait de leur concurrence, dans une situation de « dilemme du prisonnier » (les péripéties de la guerre froide sont bien sûr nombreuses et complexes, mais l'intrigue se résume bien à cette structure familière) :

Il ressort immédiatement du tableau 3(page suivante) que chacun des deux protagonistes n'avait qu'un seul moyen de se préserver contre un risque mortel : s'armer.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

États-Unis / **Union soviétique**	*Coopération* (ne pas s'armer)	*Défection* (s'armer)
Coopération (ne pas s'armer)	2,2 Équilibre, pas de dépenses d'armement	4,1 Pour I menace mortelle, pour II dépenses d'armement mais supériorité
Défection (s'armer)	1,4 Pour II menace mortelle, pour I dépenses d'armement mais supériorité	3,3 Équilibre et dépenses d'armement = gaspillage

Tableau 3

: La course aux armements

Cet exemple fait apparaître qu'il existe des situations telles que les acteurs ne peuvent guère éviter de se laisser dicter une ligne de conduite, même dans le cas où, comme ici, aucune puissance supérieure ne peut leur imposer sa volonté : comme les « hommes sauvages » de Rousseau, les superpuissances de l'après-guerre se trouvaient dans une situation d'« état de nature ».

Cette mise en forme de la course aux armements par la théorie des jeux permet de mieux comprendre pourquoi elle a été considérée si longtemps pour une bonne chose par les gouvernements des deux superpuissances. Sans doute une volonté d'hégémonie de la part des protagonistes inspirait-elle aussi le duel. Mais cet objectif ne suffisait pas à la faire passer pour légitime[23]. C'est pourquoi, loin d'être avoué, il était au contraire soigneusement dissimulé par les responsables politiques. Les « faucons » des deux bords

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plaidaient eux-mêmes la légitime défense et juraient de leur volonté de paix. Si la course aux armements était perçue comme acceptable, c'est qu'elle était conforme aux impératifs de défense auxquels tout gouvernement est tenu de souscrire. Bien entendu, cela ne veut pas dire que tout le monde ait été satisfait de cet état de choses, encore moins qu'il ait été jugé bon en soi. Au contraire, la plupart reconnaissaient que cette situation de risque, de menace, de tension était épouvantable, et qu'il fallait tout faire pour tenter d'y mettre fin. Mais la logique de la situation et les contraintes qu'elles faisaient peser explique que tous, faucons et colombes, Soviétiques et Américains, reconnaissaient qu'il était impossible de baisser sa garde.

Comme dans l'exemple de Rousseau, il n'est devenu possible de sortir de cette situation qu'à partir du moment où sa structure s'est trouvée modifiée. Mais ici, cette mutation s'est faite de l'intérieur, par la montée des enchères. Elle est apparue à partir du moment où, pour les Soviétiques, l'impératif de défense s'est trouvé en contradiction de plus en plus flagrante avec un autre, celui de ne pas consacrer une part excessive des ressources de la nation à la défense[24]: c'est pour une bonne part l' « initiative de défense stratégique » de

Ces deux exemples permettent de comprendre pourquoi la tradition utilitariste d'explication des normes, que Rousseau illustre de manière particulièrement brillante, apparaît comme ininterrompue dans l'histoire des sciences sociales [25]. Cette continuité tient simplement à sa valeur explicative. Comme l'ont reconnu tous les grands sociologues classiques, il est facile de repérer toutes sortes de phénomènes normatifs qui s'expliquent fort bien de façon utilitariste, et dont on ne voit pas bien à vrai dire comment on pourrait les expliquer autrement.

D'un autre côté, ces deux exemples soulignent aussi la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

structure « en oignon » des phénomènes d'appréciation : la course aux armements et le sacrifice de la liberté civile sont bons, car ils évitent que demain ne soit pire qu'hier; mais ils sont en même temps indésirables et invitent à tenter de modifier les conditions qui imposent de telles solutions. Dès ce point, on voit que la valeur d'une ligne d'action ne se mesure pas seulement à sa capacité adaptative. C'est pourquoi une perspective utilitariste ne peut rendre compte des phénomènes axiologiques dans toute leur extension[26]. L'exemple de Rousseau comme celui de la course aux armements illustrent éloquemment à la fois l'importance cruciale et l'insuffisance rédhibitoire de l'analyse utilitariste des phénomènes normatifs.

Cette conclusion s'applique aussi au fonctionnalisme.

LE FONCTIONNALISME

Les meilleures analyses de phénomènes normatifs qu'on peut emprunter à cette autre tradition de pensée importante qu'est le fonctionnalisme apparaissent en effet comme relevant, elles aussi, au moins en partie, de la méthodologie utilitariste. Comme je l'ai fait dans le cas de l'utilitarisme, j'ignorerai ici la diversité des théories réunies sous l'étiquette du fonctionnalisme, me limitant à saisir les intuitions importantes sur lesquelles il me paraît s'être construit [27].

Le fonctionnalisme insiste sur l'intérêt collectif des normes. Expliquer que le public accepte telle norme et la considère comme légitime, c'est, dans cette tradition, montrer que tous auraient intérêt à l'admettre.

On trouve ce schéma dans une analyse fonctionnaliste très classique, celle des appréciations relatives au prêt à intérêt. Dans les économies traditionnelles, on le considère comme illégitime, parce que les gens se connaissent et que le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

créancier peut s'attendre à voir rembourser demain ce qu'il a prêté aujourd'hui. Si le remboursement se faisait attendre ou si le débiteur cherchait à lui échapper, le créancier disposerait de sanctions morales [28]. Le prêt sans intérêt représente donc un système souple, permettant au débiteur de rembourser le créancier à son rythme et selon ses possibilités ; il est très efficace, et son fonctionnement ne consomme que des ressources morales. Aujourd'hui, ce système ne s'applique plus guère qu'aux prêts entre membres d'une même famille, la famille restant l'un des rares sous-systèmes de nos sociétés complexes où il reste « fonctionnel ». En effet, lorsque la taille du groupe augmente, que la société se complexifie, que la mobilité y devient courante, le prêt sans intérêt perd son sens du fait qu'il devient alors inapplicable. Désormais, le crédit se fera impersonnel : il sera alimenté par des prêteurs qui ne sauraient être motivés à geler leurs avoirs au profit de bénéficiaires anonymes s'ils n'étaient rémunérés pour ce service.

Dans cet exemple canonique, montrer qu'une institution est fonctionnelle dans une situation et dysfonctionnelle dans l'autre revient bien à montrer qu'il est de l'intérêt de tous de l'accepter dans le premier cas et de la rejeter dans le second. Ici encore, la base de l'analyse est bien utilitariste.

La dimension non utilitariste de la théorie fonctionnaliste

Mais le fonctionnalisme ne se réduit pas à cette dimension utilitariste, et l'on retrouve ici la « structure en oignon » que j'évoquais plus haut. Imaginons, pour le comprendre, un système social muni d'une finalité : un supermarché, un groupe qui se réunit pour accomplir une tâche, une usine ou un garage.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans la présentation classique du raisonnement fonctionnaliste, le bon fonctionnement d'un tel système suppose que les employés y soient rétribués à raison de leur importance fonctionnelle, en d'autres termes que les inégalités y soient correctement dosées ; il existe donc un optimum dans les différences de rémunération des personnes en deçà et au-delà duquel le bon fonctionnement du système serait affecté. Le niveau d'inégalité α (Figure 2) est bon ; il serait accepté par tous, car, en deçà et au-delà de ce point, l'efficacité du système se dégraderait et chacun en pâtirait. Il y aurait donc unanimité pour déclarer que le point α est le seul acceptable et pour demander que les inégalités soient fixées à ce niveau.

On peut analyser le jugement de valeur que je viens d'évoquer («le niveau α d'inégalité est bon ») de façon conséquentialiste: il ne faut pas que, dans le supermarché, les écarts de salaire entre responsables des achats et caissières soient trop

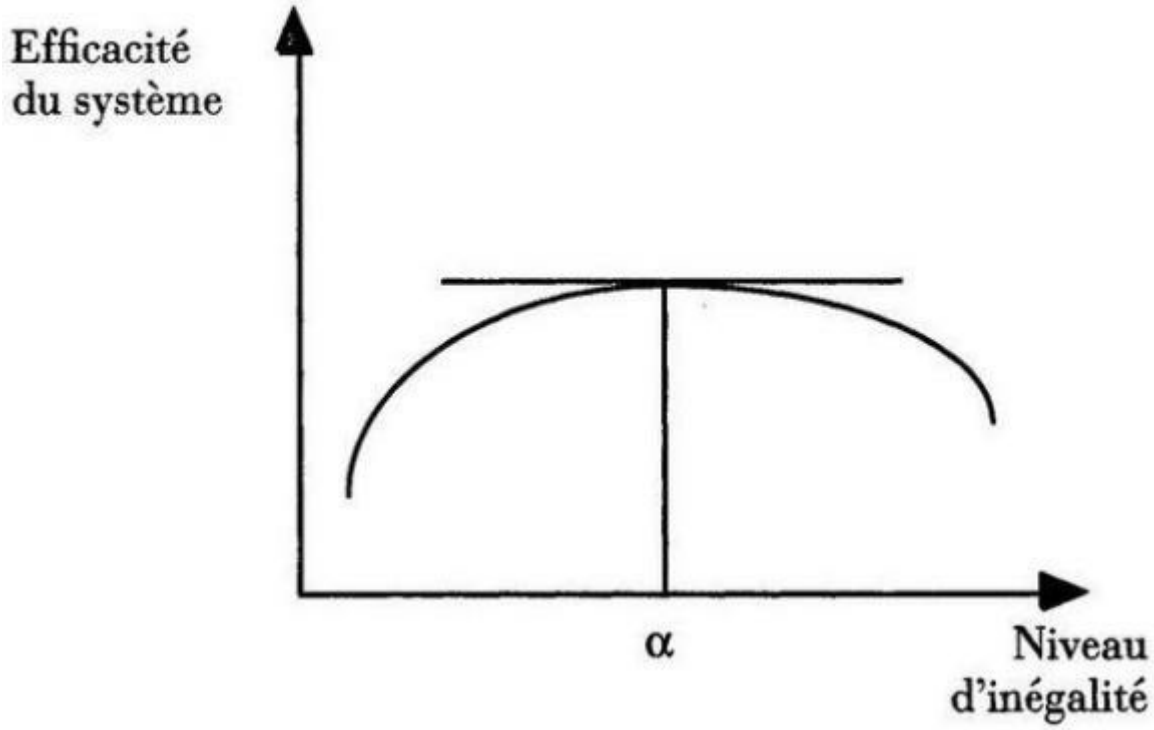


Figure 2

: L'analyse fonctionnelle des inégalités

faibles, car cela entraînerait une frustration des premiers,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui auraient alors tendance à manifester moins de cœur à l'ouvrage. Il ne faut pas non plus que les salaires des caissières soient trop faibles, car cela les « démotiverait ». Si l'on s'écarte de différences « optimales » entre les rémunérations des différentes catégories, on nuit donc au bon fonctionnement du système.

Mais il est insuffisant de s'arrêter à cette analyse conséquentialiste. En effet, on ne peut comprendre le fondement même de la théorie fonctionnaliste que je viens d'évoquer sans introduire la dimension de la rationalité axiologique: pourquoi y aurait-il « démotivation » des acteurs à partir du moment où les différences de rémunération s'écarteraient de l'optimum? Parce qu'un sentiment d'injustice se ferait jour, les acteurs ayant alors l'impression que le parallélisme entre rétributions et contributions est brisé. Pourquoi ce parallélisme est-il perçu comme important? Parce qu'il est constitutif du système lui-même. Les employés sont censés contribuer à la finalité du système; c'est la raison même de leur participation; quant à leur salaire, il rémunère cette contribution; il faut donc qu'il en reflète l'importance. C'est pourquoi la violation du principe de l'égalité entre rétribution et contribution n'est pas tolérable : elle est contradictoire avec les règles de base qui émanent de la nature même du système.

Ces précisions sont importantes. En effet, les analyses fonctionnalistes apparaissent souvent comme tronquées: elles se contentent de faire apparaître des relations entre des caractéristiques globales du système (comme dans l'exemple de la figure 2), sans insister toujours sur le fait que ces relations s'ancrent dans des réactions individuelles relevant assurément de la rationalité utilitariste à un niveau superficiel, mais aussi de la rationalité axiologique à un niveau ultime. La caissière du supermarché est « démotivée » non parce qu'elle estime ne pas avoir des revenus suffisants

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par rapport à ses besoins tels qu'elle les définit, ni parce que les écarts excessifs des rémunérations nuisent au bon fonctionnement du système et affectent le climat du supermarché, mais parce qu'elle a l'impression que, en contradiction avec la nature du système, elle ne reçoit pas ce qui lui est dû.

De même, le joueur dont la virtuosité rend le jeu particulièrement passionnant sera davantage recherché et jouira normalement d'un prestige particulier dans le cercle des joueurs. Lui aussi bénéficiera d'une rétribution indexée sur sa contribution à la réalisation des finalités du groupe. L'admiration dont il est l'objet sera perçue par tous comme légitime.

Ainsi, les modèles utilitaristes sont importants pour expliquer les phénomènes de valorisation. Mais ils sont en même temps insuffisants. Cela apparaît clairement dès qu'on examine à la loupe les analyses qui, comme celles du fonctionnalisme, paraissent à première vue reposer sur une rationalité de type utilitariste. De même, il est impossible de rendre compte, sauf très partiellement, des résultats des innombrables expériences réalisées par la psychologie sociale sur les sentiments de justice à l'aide d'une théorie purement utilitariste [29].

Le problème n'est donc pas de rompre des lances avec l'utilitarisme, mais d'une part de bien voir que, s'il ne peut prétendre occuper tout le terrain, il a sa place et, d'autre part, de repérer les modèles permettant d'expliquer les phénomènes de valorisation dans les cas où il apparaît comme impuissant.

Car il ne suffit pas, une fois constatée l'insuffisance des modèles qui font du comportement de l'acteur social le résultat de considérations d'intérêt, d'évoquer l'idée facile de l' « intériorisation des valeurs » : « Il agit contre son intérêt parce qu'il a intériorisé des valeurs collectives l'amenant à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

agir ainsi [30]. » Une telle proposition a une valeur descriptive, mais non explicative.

Rationalité cognitive et rationalité axiologique

L'insuffisance des modèles utilitaristes apparaît notamment dès qu'on étudie dans le détail l'histoire des changements institutionnels. On constate alors qu'il faut introduire pour les comprendre, à côté de la « rationalité instrumentale » caractéristique de l'utilitarisme, la « rationalité axiologique » qui vient d'être évoquée et, aussi, ce qu'on peut appeler la « rationalité cognitive ».

Un exemple permet d'illustrer ce point: celui de l'histoire de l'assurance-vie[31]. Je m'y attarderai un instant, car il permet de saisir de façon concrète l'importance et la nature de ces autres formes de rationalité qui doivent être conjuguées avec la rationalité utilitariste.

L'assurance-vie est aujourd'hui une institution admise: elle fait partie des meubles institutionnels des sociétés modernes. Il est en effet considéré comme normal qu'un individu cherche à prévenir et à atténuer les incidences de son décès sur la situation de son conjoint ou de ses descendants. Représentant un moyen adapté à cette fin, elle est jugée bonne.

Cette analyse fonctionnelle est suffisante pour rendre compte de ce jugement de valeur positif. De même, on peut fort bien comprendre que l'assurance-vie ait — tout comme le prêt à intérêt - provoqué de vives résistances au moment où on a cherché à l'introduire. Dans une société rurale traditionnelle, les à-coups dus au décès du chef de famille sont efficacement amortis par l'organisation même de l'entreprise agricole, par les règles de transmission du patrimoine et par les coutumes diverses qui caractérisent ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

type de sociétés. La propriété de la terre constitue en tant que telle une assurance pour les survivants. On peut donc facilement comprendre que le paysan ait ressenti cette nouveauté qu'était l'assurance-vie comme un non-sens, et qu'il l'ait vue de cette façon, parce qu'elle était dépourvue de fonction pour lui. Elle n'avait pas d'intérêt. Il n'a d'ailleurs pas été le seul à être choqué lorsque l'institution de l'assurance-vie est apparue : le bourgeois l'a été tout autant. Pouvant transmettre ses titres de rente sans que ceux-ci soient frappés de droits de succession, il avait des raisons identiques à celles du paysan de ne pas voir l'intérêt de cette nouveauté et d'être surtout sensible à ses aspects choquants. Elle n'avait pas pour lui le caractère fonctionnel qu'elle a pour le citadin d'aujourd'hui.

Mais l'analyse ne peut s'arrêter là. L'assurance-vie a été perçue dans ses débuts, non seulement comme non fonctionnelle et comme dépourvue d'intérêt, mais comme choquante. Elle provoqua non l'indifférence, mais plutôt un sentiment de scandale. Elle apparaissait en effet comme contradictoire avec une valeur fondamentale, celle de la vie : comment attribuer un prix à la vie? Une interprétation utilitariste ne permet pas de rendre compte de ce sentiment.

Cet exemple est intéressant pour plusieurs raisons. D'abord, il montre qu'il peut exister une distance entre le réel et la manière dont on le perçoit. Car l'assurance-vie continua de provoquer des « résistances » morales, alors même qu'elle était devenue fonctionnelle, au moins pour certaines catégories de la population. Cela montre qu'on continua de la juger à partir d'a priori valides plutôt pour une société qui était alors en voie d'extinction que pour la société en train de naître. On a ici une belle illustration du phénomène important que, dans la tradition marxiste, on qualifie de «fausse conscience », une notion parfaitement acceptable ici. Rien n'implique en effet que les représentations ou les jugements

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de valeur de l'individu doivent s'adapter immédiatement aux changements du réel. On peut même préférer à bon droit l'hypothèse inverse. En effet, pour qu'un changement soit perçu, il faut que sa réalité soit identifiée, conceptualisée et analysée; il faut en d'autres termes que les politiques, les philosophes, les historiens, les journalistes, etc. en prennent conscience et qu'ils l'objectivent au moyen de mots. Ce processus requiert toujours un certain délai et a pour conséquence que la « fausse conscience », au sens précis que je donne ici à cette notion, est un phénomène normal[32].

Ainsi, on ne peut se passer, pour analyser le processus de valorisation de l'assurance-vie, de recourir à la catégorie de ce que j'appelle ici la rationalité cognitive: les individus ne voient pas qu'une mutation sociale est en train d'éliminer les protections dont avaient longtemps bénéficié les membres de la famille survivant au décès d'un des leurs. C'est pourquoi ils ne perçoivent pas la valeur fonctionnelle de la nouvelle institution. Mais ils ont des raisons compréhensibles de ne pas la percevoir.

En second lieu, le présent exemple montre qu'on ne peut ignorer la catégorie de la rationalité axiologique pour analyser des processus sociaux banals: l'assurance-vie est une mauvaise chose, se disent le paysan ou le bourgeois du XIX^{e} siècle, et, avec eux, les politiques et les juristes, parce que l'on ne peut attribuer un prix à la vie. Si l'on s'en tient à une analyse de type fonctionnaliste-utilitariste, on comprend l'indifférence des acteurs, non le fait qu'ils aient éprouvé un sentiment de scandale. En revanche, on le comprend bien si l'on évoque cette dimension axiologique: la vie est le point d'Archimède qui rend les valeurs possibles; elle ne saurait donc elle-même avoir de prix [33]. Bien entendu, il faut immédiatement ajouter que, si la rationalité axiologique permet de comprendre ce jugement, elle ne démontre pas pour autant qu'il faille repousser l'assurance-vie. Cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conclusion ne s'impose que si l'on endosse la mineure latente de cet enthymème («l'assurance-vie fixe le prix de la vie»)[34]. Lorsque l'évolution a rendu l'assurance-vie fonctionnelle, on s'est rendu compte du caractère arbitraire de cette mineure.

À vrai dire, et c'est la troisième leçon que je voudrais tirer de cet exemple, nous avons, nous aussi, le sentiment que « la vie n'a pas de prix ». Cette vérité morale n'est sans doute ni plus ni moins forte pour nous que pour nos ancêtres du XIX^{e} siècle. Si l'assurance-vie nous apparaît comme une bonne institution, ce n'est donc pas que nous ayons accepté de donner un prix à la vie, c'est que l'assurance-vie n'est plus perçue comme impliquant qu'un prix soit donné à la vie[35]. Elle est vue, sur le mode instrumental, comme un moyen d'assurer l'avenir de son conjoint et de ses descendants, en évitant notamment les effets de la ponction fiscale de l'État.

En résumé, si l'on veut comprendre le changement qui s'est lentement opéré dans les attitudes à l'égard de l'assurance-vie, il faut tenir compte non seulement des changements sociaux qui en ont rendu cette institution de plus en plus fonctionnelle - c'est-à-dire utile pour des catégories de citoyens toujours plus nombreuses — mais aussi de données de représentation et de données axiologiques. Rationalité instrumentale, rationalité cognitive et rationalité axiologique se conjuguent ici, comme dans la plupart des cas, et forment un système composé d'éléments indissociables [36].

Une quatrième leçon, fort importante, peut encore être tirée de cet exemple: il fait apparaître une combinaison qu'on observe très généralement entre constantes et variables sociales, entre données universelles et données contextuelles. Citons parmi les « constantes » : le souci pour les proches d'assurer la continuité familiale, l'idée que « la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vie n'a pas de prix » ; et parmi les « variables » : le caractère a-fonctionnel de l'assurance-vie dans les sociétés rurales ou dans les sociétés industrielles d'autrefois, son caractère fonctionnel dans les sociétés modernes.

Une analyse attentive du processus social le plus banal renvoie donc dos-à-dos les innombrables variantes du contextualisme et de l'universalisme. Il en est des processus sociaux comme des systèmes d'équations: ils sont purement et simplement inconcevables si on ne les voit pas comme des combinaisons de constantes et de variables, c'est-à-dire de données universelles et de données singulières [37].

Enfin, les deux exemples de l'assurance-vie et du prêt à intérêt (dont j'aurais pu tirer les mêmes conclusions) suggèrent que la combinaison des trois types de rationalité que j'ai distingués — rationalité instrumentale, rationalité cognitive, rationalité axiologique - est un phénomène général. On vérifierait facilement qu'elle est présente dans tous les exemples que j'ai eu l'occasion d'évoquer jusqu'ici. Ainsi, dans le même temps où les gouvernements de l'époque de la guerre froide alimentaient la logique de la course aux armements, parce que, en vertu de leurs obligations et de la structure de la situation, ils ne pouvaient guère faire autrement, on ne pouvait échapper au sentiment que cette situation était mauvaise et qu'il fallait chercher les moyens d'en sortir. La course aux armements était normalement perçue à la fois comme inévitable et par suite comme bonne, et indissociablement comme infernale. De même Rousseau vit bien que l'acceptation de la contrainte se fait à contre-cœur: « Il s'agit de se couper un bras pour sauver le reste du corps », c'est-à-dire il est bon (du point de vue de la rationalité utilitaire) d'accepter la contrainte, mais celle-ci est mauvaise (du point de vue de la rationalité axiologique).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LA RATIONALITÉ AXIOLOGIQUE

J'insisterai maintenant sur la catégorie délicate de la « rationalité axiologique », dont il importe de bien voir qu'elle ne se réduit pas au pléonasme de l' « intériorisation » des valeurs.

C'est parce qu'il a bien vu l'insuffisance du modèle utilitariste que Max Weber distingue « rationalité axiologique » et « rationalité instrumentale ». Malheureusement, il n'a jamais pris soin de préciser avec netteté ce qu'il entendait par ces catégories[38]. S'agissant de la seconde, elle recouvre ce que j'appelle ici le modèle utilitariste. Quant à la première, elle est souvent interprétée, de façon banale, comme désignant les comportements ou les croyances résultant de l'application par l'individu des valeurs auxquelles il souscrit. Wertrational est alors un simple synonyme de « conforme à des valeurs ». On s'en tient parfois à cette interprétation non seulement parce qu'elle a le mérite de la simplicité, mais parce qu'elle est congruente avec le nietzschéisme manifesté par Weber dans sa théorie du « polythéisme des valeurs » : le choix des valeurs n'est pas lui-même rationnel, nous dit cette théorie.

Mais la même expression peut être interprétée, de manière plus intéressante, comme désignant les cas où les valeurs sont endossées par le sujet au vu de raisons dont on peut comprendre qu'il les tienne pour convaincantes. Ces raisons peuvent dans certains cas relever de la catégorie de l'utilité. Mais il existe bien sûr d'autres types de raisons. Il est possible que j'étende ici cette notion au-delà de ce que Weber avait en tête. Mais mon objectif n'est pas de déterminer ce qu'il a réellement pensé; il est plutôt de saisir les différents modèles permettant d'expliquer le phénomène des valeurs.

Il n'est pas difficile de trouver des exemples de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wertrationalität en ce sens étendu. S'agissant des sentiments de légitimité ou d'illégitimité suscités par certaines institutions, plusieurs des analyses ci-dessus, comme celle de Rousseau, montrent qu'une axiomatique utilitariste peut suffire à l'expliquer. Mais on repère tout aussi facilement d'autres cas où elle apparaît au contraire comme peu pertinente. J'emprunterai d'abord à Adam Smith un exemple classique.

Adam Smith

Il est intéressant de s'adresser à Adam Smith pour deux raisons. D'abord parce qu'il est à juste titre considéré comme l'un des pères de l'utilitarisme, ensuite parce qu'il a bien vu qu'une axiomatique utilitariste ne suffit pas à rendre compte des sentiments moraux.

Pourquoi, se demande Smith, considère-t-on en général comme normal que les salaires des soldats soient plus faibles que ceux des mineurs? L'exemple choisi par Smith était sans doute plus parlant de son temps que du nôtre. Mais on pourrait sans difficulté appliquer sa méthodologie à des situations contemporaines. Proprement transposée, elle permettrait d'expliquer par exemple pourquoi les salaires des ingénieurs en Russie sont perçus comme trop bas ou les salaires des présentateurs de la télévision trop élevés en France. Si l'on rétablit ses propositions implicites, l'analyse de Smith est la suivante [39]:

- 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.
- Le salaire est la rémunération d'un service rendu.
- À service équivalent, les salaires doivent être équivalents,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sinon la notion de salaire juste s'écroule.

- Dans la valeur du service rendu rentrent différents éléments: la durée d'apprentissage qu'il implique, les risques auxquels il expose celui qui le rend, etc.
- Dans le cas du mineur et du soldat, la durée d'apprentissage est comparable; les deux métiers comportent des risques semblables: dans les deux cas, on risque sa vie.
- Néanmoins, les activités en question sont incommensurables.
- La mort du mineur est un accident; elle fait partie des risques du métier, tandis que la mort du soldat relève du sacrifice volontaire. Même quand il n'est pas exposé, le soldat peut donc recevoir une récompense symbolique: le respect qu'on doit à celui qui accepte de mettre sa vie en jeu pour la collectivité.
- À quoi il faut ajouter que 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 qu'on peut aussi importer et qui sont en tout cas moins fondamentaux que l'indépendance nationale.
- C'est pourquoi le soldat peut être candidat aux honneurs, à la gloire et aux symboles qui en témoignent.
- Il résulte de tous 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 recevoir 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.

Comme on le voit, cette analyse, que j'ai un peu

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

systématisée, ne se réduit pas du tout à une axiomatique utilitariste. Elle prend la forme de conséquences tirées rigoureusement de principes [40].

Pour souligner le caractère très actuel de l'analyse de Smith, j'emprunterai une analyse très proche à un auteur moderne. Walzer[41]se demande pourquoi on considère la conscription comme juste et acceptable s'agissant des soldats, mais non des mineurs. La réponse est, ici encore, que l'activité du soldat est vitale, puisqu'elle vise à maintenir l'intégrité de la nation [42]. En ce sens, cette fonction est supérieure en urgence; tandis que les autres sont multiples et subordonnées. Si on appliquait la conscription à telle activité économique dont on ne pourrait montrer qu'elle est supérieure aux autres, il faudrait l'appliquer à toutes: cela reviendrait à la limite à justifier le travail forcé. Si on ne l'appliquait qu'à une seule d'entre elles, cela serait arbitraire et passerait par conséquent pour illégitime. Cette analyse est congruente avec des sentiments moraux facilement observables. De même, on accepte facilement que les conscrits puissent être affectés à des tâches de police urbaine s'ils s'y portent candidats. On admet aussi que l'armée soit chargée de faire face à certaines situations d'urgence, par exemple, de ramasser les poubelles parisiennes lorsqu'une grève des éboueurs se prolonge, entraînant des risques pour la santé publique. Mais on n'admettrait pas que la police urbaine ou le ramassage des ordures soit normalement assurés par la conscription.

Ici encore, les sentiments de justice et de légitimité sont associés à des raisons. Elles se présentent comme un système de corollaires tirés de principes qu'on peut facilement considérer comme acceptables. Elles expliquent que telle institution soit perçue comme bonne, légitime et acceptable, telle autre non.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Je note en passant que ces analyses en termes de raisons axiologiques expliquent non seulement les sentiments des acteurs, mais des faits sociaux (rappelons-nous que l'individualisme méthodologique est une méthode destinée à l'usage, non pas des psychologues, mais des sociologues): c'est un fait que la conscription des mineurs n'est jamais utilisée dans les sociétés démocratiques en régime normal. Elle n'est jamais utilisée, car elle est choquante: elle provoquerait un sentiment collectif négatif. Or elle est choquante parce qu'elle ne peut être justifiée. C'est aussi un autre fait, complémentaire de celui que je viens d'évoquer, que la conscription des mineurs (des bûcherons, etc.) ne s'observe en régime normal que dans les sociétés totalitaires, c'est-à-dire dans les sociétés dont les gouvernants recourent au nerf de la force, précisément parce qu'ils ne peuvent justifier leurs mesures.

Je prendrai encore quelques exemples supplémentaires pour faire saisir l'importance de la notion de rationalité axiologique (au sens large de l'expression).

C. W. Mills

Dans un passage célèbre de White collar[43], le sociologue américain C. W. Mills décrit des employées de bureau travaillant dans une entreprise taylorisée. Elles sont toutes attelées à une même tâche. Installées dans une grande salle, elles disposent d'un espace individuel identique pour toutes, meublé et équipé de la même façon. Des conflits violents surgissent souvent à propos de questions qui sont facilement perçues par l'observateur comme mineures. Ainsi, la bonne distance par rapport aux sources de lumière ou aux murs est traitée comme un bien démesurément convoité. Des disputes apparemment sans mesure avec ces enjeux apparaissent de façon régulière. De façon générale, ces

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

employées sont traitées de façon identique, mais tout signe de préférence pour l'une d'entre elles de la part de l'encadrement est perçu comme grave, injuste et insupportable.

Pourquoi ces conflits? Une observation superficielle pourrait conduire à des explications par la « susceptibilité » ou par le ressentiment. Il serait en d'autres termes facile d'imaginer, pour élucider le mystère, l'une de ces explications tautologiques que la sociologie spontanée produit facilement, et que je dénonçais naguère. En fait, ces conflits ne reflètent que dans une faible mesure des idiosyncrasies individuelles. En ce sens, ils sont différents dans leur nature même des disputes qui peuvent survenir entre les voyageurs d'un train pour une place à la fenêtre. D'abord, les voyageurs ne sont coincés dans le même espace que pour peu de temps. Surtout, ils sont simplement juxtaposés par l'effet du hasard, lequel a voulu que tous prennent ce jour-là le même train pour la même destination. En dehors de cela, il n'y a rien de commun entre eux. Ils n'appartiennent pas, comme les employées de Mills, à un système d'interaction. C'est pourquoi les réactions de ces dernières sont beaucoup plus vives et surtout pourquoi elles ont un tout autre sens: dans un système orienté vers la production, où les contributions individuelles sont identiques, il faut que les rétributions soient égales. En conséquence, toute différence est perçue comme profondément injuste, comme trahissant les règles de base du système d'interaction. Alors que la réaction du voyageur relève du registre utilitariste (sauf dans le cas où il a réservé une place près de la fenêtre et où un intrus s'y est installé), celle de l'employée de Mills est inspirée par des raisons axiologiques: sa protestation exprime une réaction d'indignation morale contre une injustice; celle du voyageur témoigne d'un simple sentiment de désagrément.

Tocqueville l'avait bien vu: les privilèges sont encore plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

insupportables dans une société d'égaux. Plus les différences s'estompent, plus celles qui subsistent paraissent insupportables[44]. Cet effet est encore plus marqué s'agissant non d'une société au sens large où les mérites des uns et des autres ne peuvent être facilement comparés, mais d'une société d'égaux dont les contributions à l'objectif commun sont semblables. Dans ce dernier cas, la détermination de l'égalité entre contributions et rétributions étant, en raison de la standardisation des tâches, beaucoup plus facile, l'exigence d'égalité a toutes chances d'être particulièrement vive. Toutes les conditions sont donc réunies pour que des conflits violents s'installent sur des questions qui pourront facilement apparaître comme superficielles à l'observateur extérieur.

La même structure se retrouve dans des contextes très différents. Comme le bureau taylorien, le kibboutz israélien traditionnel est aussi une société égalitaire. Toutes les différences entre individus y ont été neutralisées autant que faire se peut. La culture socialiste romantique qui a présidé aux kibboutzim historiques a même voulu que l'argent en soit éliminé. Ici, l'égalité représente la valeur fondamentale[45]. Dans ces conditions, tout avantage non justifié est perçu comme incompatible avec le système, comme dépourvu de sens, et comme injuste. Étant donné qu'on a cherché à éliminer toutes les différences et qu'on a érigé ce principe en loi du système, tout privilège apparaît comme incompatible avec l'essence même du système. Bien entendu, il n'est pas possible en pratique d'aplanir toutes les différences. Comme dans le cas du bureau de Mills, maints petits avantages seront immanquablement sécrétés par le système. L'observation montre qu'ils sont facilement perçus comme d'inacceptables privilèges.

Ces deux cas sont très proches l'un de l'autre. Dans le premier, c'est la finalité même du système d'interaction, la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

production, qui explique que les employées attachent une attention sourcilleuse aux différences de traitement auxquelles elles sont exposées, même lorsque celles-ci sont non délibérées et mineures. La rationalité axiologique prend ici la forme d'un syllogisme pratique s'appuyant sur des prémisses solides. Dans le second cas, le syllogisme pratique est un peu différent, mais il s'appuie sur des prémisses tout aussi robustes. Ici, ce n'est pas la finalité, mais ce sont les valeurs mêmes sur lesquelles la société prétend se fonder - et que tous ont acceptées - qui fournissent les prémisses du syllogisme pratique. Un état de choses contradictoire avec ces prémisses, même s'il apparaît comme difficilement évitable, sera donc aisément perçu comme insupportable parce que violant les principes mêmes sur lesquels repose le système d'interaction.

Les sentiments de justice ou d'injustice méritent bien leur nom de « sentiments », car ils comportent une dimension affective essentielle: rien n'est plus difficile à supporter que l'injustice. Mais ils sont en même temps fondés sur des systèmes de raisons. Et la réaction « affective » est d'autant plus forte que les raisons apparaissent au sujet social comme plus solides. Il est évidemment peu important en soi d'être placé plus ou moins près de la fenêtre. Ce n'est pas l'intérêt de cet emplacement qui mobilise les employées. Le modèle utilitariste ne s'applique pas ici. Ce qui est en cause est beaucoup plus important: c'est, si l'on peut dire, la lisibilité du monde pour l'individu, son sens même.

Par leur familiarité, ces exemples témoignent que les cas où des réactions morales et plus généralement des phénomènes normatifs et axiologiques ne s'expliquent en aucune façon sur le mode utilitariste sont légion. J'ai considéré ici le cas du sentiment de justice. Bien d'autres types de phénomènes axiologiques pourraient évidemment être analysés de la même manière. D'autre part, ces

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exemples montrent que, s'il est des cas où des sentiments inspirent au sujet les jugements de .valeur auxquels il adhère, il en est d'autres où, à l'inverse, ce sont des raisons — ici des raisons axiologiques - qui règlent l'intensité et déterminent les modalités des réactions affectives. Il est utile de rappeler ce point, car la fameuse typologie webérienne de l'action juxtapose, comme on sait, la catégorie de l' « affektuell » à celle de la « rationalité axiologique ». On en tire souvent l'impression fausse que les deux catégories doivent être interprétées de façon disjonctive.

Ces exemples montrent en résumé:

- contre la tradition utilitariste, que les jugements axiologiques ne se réduisent pas à des considérations d'intérêt;
- contre la tradition « affectiviste », que la catégorie de la « rationalité axiologique » est irréductible à l'affectif;
- contre la tradition « irrationaliste », que les jugements axiologiques s'appuient sur des systèmes de raisons perçues par le sujet comme solides.

En même temps, ces exemples ont l'intérêt d'évacuer quelques-unes des objections contre l'individualisme méthodologique. Le cœur de toutes ces analyses est bien constitué par un effort pour comprendre les réactions et les sentiments de l'individu en partant du postulat que celles-ci ont une sens et, plus précisément, qu'elles sont fondées sur des raisons. Mais ce moment « psychologique » de l'analyse s'applique à un individu quelconque et non, bien sûr, à tel individu particulier. D'autre part, l'analyse sociologique est toujours « contextuelle » : elle ne peut être conduite que si l'individu est placé dans un contexte social déterminé. Un système d'interaction « taylorien » entraîne de la part de l'acteur des appréciations axiologiques qui ne s'expliquent que si l'on tient compte des caractères propres à ce type de contexte. Enfin, les deux derniers exemples montrent qu'à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des situations concrètement différentes peuvent correspondre des « structures abstraites » semblables : le kibboutz de Ben-Rafaël constitue, comme le bureau de Mills, un contexte favorable à l'apparition d'appréciations négatives et vétilleuses de différences imperceptibles de traitement.

J'ai placé le mot « psychologique » entre guillemets. Car le sociologue qui reconstruit les raisons par exemple d'un sentiment moral collectif ne procède pas à une analyse psychologique au sens propre du terme, ne fût-ce que parce qu'il n'est pas question pour lui de traiter de chaque individu en particulier. Il considère toujours un individu « idéal-typique », un modèle d'individu dépouillé de tout trait singulier et ne correspondant par suite à aucun individu concret. Il fait en d'autres termes abstraction de la personnalité des individus, qu'il abandonne au psychologue en titre. On comprend ici pourquoi Simmel décrit la « psychologie» qu'utilise le sociologue comme « abstraite[46]». Il faut entendre par là que cette « psychologie » entretient avec les phénomènes psychiques tels qu'ils sont le même rapport que les cercles de la géométrie avec les cercles réels. Il en va de même de la description du contexte: elle se réduit au repérage des traits essentiels, ceux qui permettent de « comprendre », de saisir le « sens » de la réaction des individus.

Bien entendu, cette inévitable abstraction n'est pas incompatible avec une vision réaliste de la connaissance sociologique. Peut-on d'ailleurs concevoir une connaissance qui ne soit pas réaliste? Le fait que les cercles du géomètre soient sans épaisseur et ne s'observent pas dans le monde réel ne l'autorise pas à supposer que les roues soient carrées. C'est pourtant ce que font les utilitaristes lorsqu'ils veulent ramener tous les comportements à des considérations égoïstes. Quant aux « irrationalistes », ils font mieux encore, puisqu'ils expliquent les croyances et les actions de l'individu à partir de forces qu'ils sont les seuls à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

voir[47].

Enfin, il faut souligner le caractère irréductible de la rationalité axiologique et de la rationalité cognitive telles que je définis ici ces concepts. Je veux dire que, du moins en principe, si l'on peut partir du principe que les jugements de type « cela est bon » ou « cela est vrai » sont endossés par le sujet à partir du moment où ce dernier a le sentiment qu'ils sont assis sur des raisons solides, ces raisons ne sont que dans des cas particuliers réductibles à des considérations d'intérêt de sa part. Il est important d'introduire cette remarque, car les tenants du « rational choice model » ont tenté de contourner les limitations de ce mode d'approche en cherchant à lui donner une dimension cognitive. Mais, dans la plupart des cas, ces extensions du modèle reviennent à admettre que l'individu a intérêt à adopter tel « cadre » axiologique ou cognitif.

Ainsi, Rabin[48]remarque que le comportement immoral entraîne un sentiment d'inconfort, lequel est coûteux. Il introduit alors l'hypothèse classique selon laquelle le sujet tente de maximiser la différence entre avantages et coûts. On saisit ici l'une des raisons de l'attraction de ce type de modèles: ils permettent d'homogénéiser des dimensions hétérogènes de l'action en les ramenant aux paramètres des coûts et des avantages, exactement à la façon dont la valeur monétaire homogénéise des valeurs hétérogènes. Mais, outre que cette homogénéisation paraît ici forcée, elle est incompatible avec les données de la conscience. Enfin, le modèle de Rabin n'introduit aucune rationalité axiologique à proprement parler, mais se contente d'élargir le domaine d'application de la rationalité instrumentale en introduisant parmi les coûts l'inconfort dû à la déviance. En revanche, il n'est pas question dans ce modèle de s'interroger sur le pourquoi dudit sentiment d'inconfort. On pourrait faire les mêmes remarques à propos des travaux qui tentent d'élargir

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le « rational choice model » en lui donnant une dimension cognitive. L'action maximisatrice du sujet opère à l'intérieur de « cadres », y indique-t-on. Mais à aucun moment on ne s'interroge sur l'origine de ces « cadres » (« frames »). Ils sont donc de simples paramètres, traités comme des données inexpliquées, de la raison instrumentale mise en œuvre par le « rational choice model ».

Je propose ici de franchir une étape vers un modèle authentiquement plus général que le « rational choice model ». Le postulat de base de ce modèle plus général, le modèle cognitiviste, est que l'action du sujet doit être analysée comme ayant un sens pour lui, ce sens se ramenant dans la plupart des situations rencontrées par la sociologie, l'histoire, l'économie à un système de raisons perçues par le sujet comme solides. Le « rational choice model » est alors un cas particulier de ce modèle plus général. Il représente l'espèce de ce modèle que l'on obtient lorsqu'on introduit la condition restrictive que les raisons du sujet doivent pouvoir être décrites dans le seul vocabulaire des coûts et des avantages.

L'OBJECTIVITÉ DES VALEURS

Les exemples précédents montrent que l'on peut parler sans excès de l'objectivité des valeurs. Elles sont en général publiques, fondées sur des raisons. Oui, le prêt sans intérêt est objectivement une bonne chose dans le cadre de la famille moderne ou dans celui des sociétés traditionnelles. Oui, les réactions négatives des employées de Mills sont fondées sur des raisons objectives. Oui, l'assurance-vie est choquante dans une société traditionnelle.

Toutes proportions gardées, l'objectivité des valeurs est du même ordre que celle des vérités démonstratives. Elles sont également publiques et elles sont les unes et les autres acceptées à partir du moment où elles apparaissent comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondées sur des systèmes de raisons robustes.

Sans doute leur objectivité est-elle contextuelle. Ce qui est bon ici ne l'est pas forcément là. Il est bon ici, mais non là, d'adopter la règle de l'unanimité dans la détermination des décisions collectives. Mais une compréhension transcontextuelle des valeurs n'est possible que parce que l'observateur qui appartient au contexte X peut comprendre les raisons pour lesquelles, en Y, les mêmes principes universels aboutissent à des conclusions différentes. C'est le même principe de la recherche de la légitimité des décisions collectives qui fait qu'on adopte ici la règle de l'unanimité et là celle de la majorité simple. L'assurance-vie est considérée comme choquante ici et comme acceptable là, bien que, ici comme là, on considère comme illégitime d'attribuer un prix à la vie.

Il faut reconnaître aussi que les jugements de valeur, tout comme les jugements de fait, peuvent être fondés sur de mauvaises raisons. Il existe des erreurs axiologiques comme il y a des erreurs de démonstration. On connaît la fameuse expérience de Milgram. Des sujets se laissent convaincre d'envoyer un courant électrique d'intensité croissante à un cobaye humain pour produire chez lui des effets de renforcement[49]. En fait, il n'est pas difficile de voir que le sujet qui accepte l'expérience le fait sur la base de mauvaises raisons.

Cette acceptation traduit d'abord une interprétation ritualiste de l'autorité scientifique. Or on ne peut pas tout faire au nom de la science. Lorsqu'une action comporte des conséquences morales, le sujet est libre d'apprécier s'il doit ou non l'entreprendre. Les raisons des sujets sont objectivement mauvaises parce qu'elles caricaturent la notion même d'autorité. Celle-ci ne peut être acceptée que lorsqu'elle assure une fonction, par exemple d'information ou de coordination. Mais l'accepter simplement parce qu'elle se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

présente comme telle, c'est nier dans les faits l'autonomie de la personne. D'un autre côté, le sujet de Milgram ne saurait sans encourir la condamnation de l'observateur impartial accepter que la fin justifie les moyens, ici que l'intérêt de la science rende acceptable qu'il inflige une souffrance à autrui. Cela ne peut être accepté que dans des circonstances précises, et certainement pas dans le contexte d'une expérience de routine. La fin ne justifie les moyens que lorsque l'on peut démontrer qu'un observateur impartial accepterait lesdits moyens et que, d'autre part, il n'existe pas de moyens plus acceptables pour atteindre la fin en question.

L'indignation que provoque l'expérience de Milgram n'est donc que la contrepartie de la valeur objective des raisons de cette indignation: les raisons de ceux qui s'indignent sont objectivement bonnes et celles des sujets qui acceptent l'expérience de Milgram objectivement mauvaises.

De même qu'il faut admettre l'existence de fausses valeurs, il faut admettre la possibilité et la réalité du progrès moral. On en a une preuve indirecte dans l'existence d'évidents phénomènes d'irréversibilité dans le domaine normatif. À partir du moment où l'on a eu constaté que le suffrage universel, l'abolition de la peine de mort et telle autre innovation normative n'avait pas entraîné les conséquences désastreuses qu'on leur attribuait avant leur mise en application, la rationalité axiologique a dominé les hésitations de la rationalité conséquentialiste, qu'on ne pouvait plus désormais invoquer[50]. La réalité peut renforcer ou contredire des arguments normatifs exactement comme elle renforce ou affaiblit des arguments positifs. Ce sont des processus de ce genre qui expliquent les irréversibilités qu'on observe facilement en matière de « sensibilité » morale. La mollesse et la lenteur des réactions des puissances face aux massacres de la Bosnie peuvent sans doute incliner au

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pessimisme. Mais je crois que ce qui est surtout remarquable, c'est que la guerre, qui était il y a peu de temps encore considérée comme un phénomène inévitable, est aujourd'hui perçue comme intolérable. On a là un exemple de ces irréversibilités que j'évoquais il y a un instant: celle-ci est due notamment au fait qu'on a assisté à la fin de la Seconde Guerre mondiale à la réconciliation d' « ennemis héréditaires ». Il suffit d'un cas exemplaire de ce genre pour affaiblir irréversiblement l'argument « la guerre est inévitable » et pour provoquer un tremblement de terre dans la « sensibilité » morale. À quoi il faut encore ajouter que les nouvelles valeurs morales apparaissent souvent sous l'effet de contingences qui créent des situations irréversibles. Ainsi, en encourageant pour des raisons complexes le mariage consensuel, l'Église catholique du Moyen Âge a favorisé un début d'émancipation des femmes[51].

1 Ce texte s'appuie sur un article : « L'explication cognitiviste des valeurs », in Variations autour de la régulation sociale. Hommage à J.-D. Reynaud, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1994, p. 21-34.

2 Toutes classiques qu'elles soient, les objections d'ABEL (T.), « The Operation Called Verstehen », in: Albert (H.), (ed.), Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen, Mohr, 1964, p. 177-188, apparaissent comme peu pertinentes. Comment soutenir qu'il est impossible de trancher objectivement entre plusieurs interprétations d'un même comportement? Comment soutenir d'autre part qu'il soit indifférent de savoir laquelle est la bonne?

3 REYNAUD (J.-D.), Les Règles du jeu, l'action collective et la régulation sociale, Paris, A. Colin, 1989, 2e éd. 1993.

4 Les travaux de SIMON (H.), Models of Bounded Rationality: Economic Analysis and Public Policy, Cambridge,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

The M.I.T. Press, 1982, sont plus que tout autre responsables de cet enrichissement et de cet assouplissement par rapport à la conception néo-classique de la rationalité. Ils sont devenus familiers au lecteur français grâce notamment à CROZIER (M.) et FRIEDBERG (E.), L'Acteur et le Système, Paris, Le Seuil, 1977. On doit remarquer que les assouplissements de Simon comportent un coût : ils rendent plus difficile l'utilisation du langage mathématique et réduisent les capacités de prédiction du théoricien. Certains vont il est indispensable d'aller au-delà et d'admettre que la rationalité instrumentale n'est qu'une des composantes de la rationalité, en d'autres termes que le modèle économique de la rationalité, même élargi et enrichi, doit être tenu comme un cas particulier d'un modèle plus général. C'est ce modèle général que je qualifie ici de « cognitiviste ».

même jusqu'à prétendre qu'ils tuent l'explication au profit de la description. Mais l'intérêt d'une théorie ou d'une conceptualisation, son caractère scientifique lui-même ne se mesurent pas à ces traits subsidiaires, mais au fait qu'elles nous permettent ou non d'atteindre plus efficacement à la réalité telle qu'elle est.

5 La notion est forgée par Max Weber («La sociologie elle aussi [c'est-à-dire comme l'économie] doit être conduite de façon strictement individualiste d'un point de vue méthodologique (auch Soziologie kann nur durch Ausgehen vom Handeln des oder der, weniger oder vieler Einzelnen, strikt « individualistisch » in der Methode also - betrieben werden) »), lettre à Robert Liefmann du 9 mars 1920 citée par MOMMSEN (W.), p. 44, in « Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History », International Social Science Journal, 17, 1, 1965, p. 23-45), et reprise par Schumpeter, puis par Popper, Hayek et bien d'autres. Reconnaître l'importance de cette notion, n'implique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

évidemment pas qu'on doive endosser les idées de Popper ou de Hayek sur d'autres sujets. Weber ne défend pas l'individualisme méthodologique seulement en passant. Il y revient au contraire de façon constante. Ainsi : « La sociologie compréhensive considère l'individu et son action comme l'unité de base, comme son "atome", si l'on peut risquer cette comparaison criticable. Dans cette perspective, l'individu est aussi la limite supérieure et le seul dépositaire de l'action significative » ; WEBER (Marianne), Max Weber, ein Lebensbild, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926, p. 102.

6 LE BON (G), Psychologie des foules, (1895), Paris, P.U.F., 1991 ; LÉVY-BRUHL (L.), La Mentalité primitive, (1922), Paris, P.U.F, 1960. Voir la critique de STOETZEL (J.), La Psychologie sociale, (1963), Paris, Flammarion, 1978. Il est d'autant plus utile de souligner ce point que de nombreux auteurs classiques et modernes, économistes comme M. Friedman ou sociologues comme les néo-durkheimiens, partent du principe « positiviste » selon lequel la description du comportement n'a pas à viser le réalisme : seule compterait l'adéquation des conséquences d'une théorie avec l'observation. Cette remarque suffit à mesurer les insuffisances de la théorie de la science de K. Popper.

7 BERGSON (H.), Les Deux Sources de la morale et de la religion, (1932) in Œuvres (édition du centenaire), Paris, P.U.F., 1959, 3e éd., 1970.

8 Lettre à Liefmann du 9 mars 1920: « (...) um dem immer noch spukenden Betrieb, der mit Kollektivbegriffen arbeitet, ein Ende zu machen » («Ces concepts collectifs dont le fantôme continue de rôder autour de nous », une remarque qui s'applique autant aujourd'hui que du temps de Weber). TURNER (S.), The Social Theory of Practices. Tradition Tacit Knowledge and Presuppositions, London, Polity, 1993 souligne la pérennité de ces concepts en sociologie. Après beaucoup d'autres, il montre qu'ils privent de toute valeur les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

théories qui les utilisent. Ils ont une utilité descriptive, non explicative.

9 SIMMEL (G.), Die Probleme der Ceschichtsphilosophie, München, Duncker & Humblot, 1892; en fr.: Les Problèmes de la philosophie de l'histoire, Paris, P.U.F, 1984. WEBER (M.), Wirtschaft und Cesellschaft, Tübingen, Mohr, 1922; en fr. trad. partielle: Économie et Société, Paris, Plon, 1971. POPPER (K.), « La rationalité et le statut de principe de rationalité » in CLAASEN (E. M.), (éd.), Les Fondements philosophiques des systèmes économiques, Paris, Payot, 1967, p. 142-150.

10 Loin d'être mystérieuse, l'opération de « compréhension » consiste donc à trancher en faveur de la théorie la plus compatible avec les données dans l'ensemble des théories dont les propositions sont intrinsèquement acceptables. La sociologie « compréhensive » ne s'écarte donc en aucune façon des principes qui régissent la recherche scientifique dans les autres domaines. Il n'y a pas, dans cette tradition, de « critères spécifiques » de la validité scientifique.

11 SOKOLOFF (G.), La Puissance pauvre. Une histoire de la Russie de 1815 à nos jours, Paris, Fayard, 1993.

12 ROOT (H. L.), La Construction de l'État moderne en Europe. La France et l'Angleterre, Paris, P.U.F, 1994.

13 SCHELER (M.), Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, in: Gesammelte Werke, vol. 2, Bern/München, Francke, 1954 (première édition : 1916) ; en fr.: Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs, Paris, Gallimard, 6e éd., 1955, p. 477 : « On peut dire que du point de vue phénoménologique un homme est sain d'esprit chaque fois qu'en présence de ses manifestations vitales nous essayons tout simplement de le "comprendre", à la différence de ce qui se passe quand nous essayons de les expliquer par voie de causalité. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

14 Ces « concepts collectifs » autorisent le sociologue à ignorer le sens des actions et des croyances. Ils lui permettent en d'autres termes de donner une interprétation arbitraire du comportement d'autrui. Une telle licence contredit un principe essentiel de l'ethos scientifique, puisqu'elle autorise à ne pas tenir compte d'une classe de faits, ici les faits de conscience.

15 Sans être bien sûr « matérialiste », Weber insiste toujours sur le fait que les croyances se greffent sur des soucis existentiels.

16 Ainsi que le souligne SCHÜSSLER (R.), « Der homo oeconomicus als skeptische Fiktion », Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 3, 1988, p. 447-463.

17 Je prends ici le mot « utilitarisme » au sens de « doctrine selon laquelle l'individu est essentiellement guidé par ses intérêts » et non au sens collectif d'un Bentham ou d'un Sidgwick (doctrine visant à rendre maximum le bien-être collectif). Les deux sens sont souvent liés, comme chez Bentham, qui veut, comme on sait, que l'individu se guide sur le calcul des plaisirs et des peines. Les auteurs anglo-saxons contemporains évitent la confusion en parlant de « rational choice model » pour désigner l'utilitarisme au premier sens. Cette expression a l'inconvénient de donner un sens très particulier à la notion de rationalité. En français, « utilitarisme » tend à se rapporter à ce premier sens.

18 Il est significatif que, dans cette expression, le mot rational soit synonyme de « utilitariste » au premier sens de la note précédente. Pourquoi la rationalité serait-elle nécessairement utilitaire? Une question que je posais déjà in BOUDON (R.), Effets pervers et Ordre social (1977), Paris, P.U.F., collection Quadrige, 1993.

19 Comme OPP (K. D.), Die Entstehung sozialer Normen, Tübingen, Mohr, 1983; ULLMANN-MARGALIT (E.), The Emergence of Norms, Oxford, Clarendon Press, 1977; ou

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

COLEMAN (J. S.), Foundations of Social Theory, Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1990. Voir OBERSCHALL (A.), «Règles, normes, morale: émergence et sanction », L'Année sociologique, n° 44 : « Argumentation et Sciences Sociales, 1994, p. 357-384, pour une présentation générale de ce courant de recherche.

20 Le symbole « > » signifie : « préféré à ».

21 ARDANT (G.), Théorie sociologique de l'impôt, Paris, SEVPEN, 1965.

22 Sans doute la période de la guerre froide a-t-elle connu des manifestations pacifistes. Cette mobilisation fut possible parce que la course aux armements provoquait des sentiments négatifs. Mais les théoriciens de la mobilisation savent bien que celle-ci est rarement spontanée. En l'occurrence, on sait que ces manifestations furent souvent organisées par les services soviétiques.

23 Voir cependant NISBET (R.), The Quest for Community; a Study in the Ethics of Order and Freedom, (1953), New York, Oxford University Press, 1990, pour qui dans la période qui suit la Seconde Guerre mondiale, comme dans celle qui suit la première, un « clergé » d'intellectuels,

de scientifiques, etc., se met au service de la puissance américaine. Selon Nisbet, ce clergé de « conseillers » est animé par un sentiment de rivalité à l'endroit du personnel politique élu. Il apparaît sous Wilson, réapparaît avec Roosevelt, puis avec Nixon et Reagan.

24 La « solution » du jeu du dilemme du prisonnier qu'illustre le présent exemple n'est pas toujours « perverse » (c'est-à-dire située hors équilibre de Pareto), comme ici. Mais cet exemple montre qu'il existe des situations où, avec la meilleure volonté, on ne peut échapper à une solution sous-optimale. Étant donné la structure de la course aux armements, cette solution était la conséquence de la simple

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prudence des gouvernements. Or, on ne voit pas un gouvernement responsable ne pas faire preuve de prudence. C'est pourquoi la fin de la course aux armements ne pouvait provenir que d'une modification de la structure du jeu («Pouce: je ne peux plus suivre », dirent les Soviétiques). Cet exemple montre aussi que, pour déterminer la solution d'un jeu, il faut en connaître les conditions concrètes et les marges d'autonomie qu'elles laissent aux sujets. Aussi n'y a-t-il pas grand sens à parler en général de « la » solution de telle structure perverse. Reagan, la « guerre des étoiles », qui, en mettant les Soviétiques dans l'incapacité de se maintenir dans le « jeu », a donné le coup de pied de l'âne au système soviétique.

25 AXELROD (R.), The Evolution of Cooperation, New York, Basic Books, 1984. OBERSCHALL (A.), «Règles, normes, morale: émergence et sanctions », op. cit.

26 La sociologie et l'économie ont tendance à réduire le jugement « X est bien » à « X est bien adapté à la situation, au système, etc. », tandis que la tradition philosophique pense le devoir-être à partir de la critique du réel. Les pelures successives de l'oignon sont ainsi examinées par des corporations différentes. Cette malencontreuse division du travail est l'une des raisons pour lesquelles la théorie des phénomènes axiologiques paraît marquer le pas.

27 Le fonctionnalisme est aujourd'hui déconsidéré et l'on est presque obligé de s'excuser lorsqu'on l'évoque. Pourtant, il nous a permis de mieux comprendre certains phénomènes, comme l'acceptation des inégalités. Le discrédit dont il est victime témoigne du fait que l'ethos scientifique a du mal à s'imposer dans les sciences sociales, l'importance de telle école de pensée étant jugée à d'autres facteurs qu'à son apport à la connaissance.

28 GOULDNER (A. W.), « The Norm of Reciprocity: a Preliminary Statement », American Sociological Review, 25,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2, 1960, p. 161-178.

29 Voir par exemple COOK (K. S.), YAMAGISHI (T.), « Social Determinants of Equity Judgements : the Problem of Multidensional Input », in : Messick (D.), Cook (K.) (eds.), Equity Theory: Psychological and Sociological Perspectives, New York, Praeger, 1983, p. 95-126, où l'on voit

que des enfants considèrent comme juste un partage qui prend en compte les aptitudes et les performances des allocataires, et ne cherchent jamais seulement à maximiser leurs propres avantages. De façon générale, ici comme dans toutes les expériences de psychologie sociale sur les sentiments de justice, des raisons acceptables fondent les jugements des sujets.

30 Le succès du pot de fer qu'est le « rational choice model » utilitariste provient bien sûr entre autres raisons de la faiblesse du pot de terre qui lui est opposé, celui de l' « intériorisation des valeurs » : un modèle contre une notion verbeuse.

31 ZELIZER (V. A.), Morals and Markets: the Development of Life Insurance in the United States, (1979), New Brunswick/London, Transaction Books, 1983.

32 En revanche, il est franchement absurde de prétendre, comme Sartre, que la fausse conscience est le mode normal de fonctionnement de la conscience.

33 Je suis ici SIMMEL (G.), Philosophie des Geldes, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900; en fr.: Philosophie de l'argent, Paris, P.U.F., 1987.

34 Comme tous les théoriciens de la rhétorique l'ont indiqué, l'efficacité du syllogisme tronqué qu'est l'enthymème provient de ce que sa prémisse la plus faible, la mineure, bien qu'indispensable à la conclusion, reste implicite.

35 C'est parce qu'on n'est pas suffisamment attentif à ce type de distinctions qu'on évoque souvent trop facilement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'idée d'une « crise des valeurs ».

36 C'est pourquoi la division du travail qui tend à faire de la « rationalité axiologique », de la « rationalité instrumentale » et de la « rationalité cognitive » des sujets respectivement réservés à la philosophie, à la sociologie et à l'économie, et à la psychologie, tend à paralyser la théorie des phénomènes de valorisation.

37 L'existence de ces données universelles est la condition de possibilité de la compréhension: c'est parce que les « équations » sont semblables et les « paramètres » différents que nous pouvons comprendre par exemple que le paysan du XVIII^{e} siècle soit choqué par une institution qui ne nous choque pas.

38 LUKES (S.), « Some Problems about Rationality », Archives européennes de sociologie, 8, 2, 1967, p. 247-264.

39 SMITH (A.), An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776; en fr. trad. partielle: Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, Paris, Flammarion, 1991, livre I, chap. 10.

40 Ce n'est donc pas seulement le Smith de la Théorie des sentiments moraux qui dépasse l'utilitarisme, mais aussi bien celui de Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, d'où cet exemple est tiré.

41 WALZER (M.), Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality, Oxford, Martin Robertson, 1983.

42 L'analyse de Smith, comme celle de Walzer, se place dans le cas où le combattant défend sa patrie. Qu'en est-il lorsqu'il est contraint de participer à une « sale » guerre? La même analyse permet de comprendre pourquoi la manière dont les vétérans des guerres du Vietnam, de l'Afganistan, etc., sont traités est généralement considérée comme indigne. Le caractère illégitime d'une guerre n'éteint pas la dette de la collectivité à l'égard de ses combattants.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

43 MILLS (C. W.), White Collar. The American Middle Classes, New York, Oxford University Press, 1956; en fr.: Les Cols blancs. Les classes moyennes aux États-Unis, Paris, Maspéro, 1966.

44 TOCQUEVILLE (A. de), De la démocratie en Amérique.

45 SHAROT (S.), BEN-RAFAEL (E.), Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

46 SIMMEL (G.), Die Probleme der Geschichtsphilosophie, op. cit.

47 À la différence des irrationalistes, qui confèrent généreusement aux forces occultes qu'ils introduisent le statut de vérités supérieures, Milton Friedman a au moins le mérite de la cohérence lorsqu'il associe son axiomatique utilitariste du comportement à une épistémologie (souvent qualifiée - en un sens particulier — de « positiviste ») fondée sur le principe que les propositions d'une théorie peuvent être quelconques, pourvu que ses conséquences soient congruentes avec le réel. Voir sur ces questions l'éclairant MINGAT (A.), SALMON (P.), WOLFELSPERGER (A.), Méthodologie économique, Paris, P.U.F., 1985.

48 RABIN (M.), « Cognitive Dissonance and Social Change », Journal of Economic Behavior and Organization, 23, 1994, p. 177-194.

49 MILGRAM (S.), Obedience to Authority: an Experimental View, New-York, Harper & Row, 1974; en fr.: Soumission à l'autorité: un point de vue expérimental, Paris, Calmann-Lévy, 1990.

50 Il y a alors « création » de nouvelles valeurs. POLIN (R.), La Création des valeurs, Paris, Vrin, 1977, a justement insisté sur le fait que les valeurs doivent être analysées comme des créations. Elles sont en effet des créations au sens où par exemple les théories scientifiques le sont.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comme elles, les nouvelles valeurs doivent être justifiables pour avoir des chances de s'installer durablement. Bien sûr, des valeurs fausses - injustifiables - peuvent fort bien, elles aussi, s'imposer.

51 DUBY (G.), Le Chevalier, la Femme et le Prêtre: le mariage dans la France féodale, Paris, Hachette, 1981.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

7.

Une éthique est-elle possible en l'absence de croyances dogmatiques? [1]

Le « désenchantement » a-t-il ruiné les valeurs ? Sommes-nous devenus incapables d'endosser un jugement de valeur avec confiance ? L'axiologique est-il devenu une affaire d'opinion ? Cette inquiétude est depuis longtemps omniprésente, dans les sciences sociales et ailleurs. Dans La Chrétienté ou l'Europe, Novalis regrette que nous ne vivions plus « dans l'ère belle et heureuse où l'Europe était unie par une croyance universellement partagée ». Auguste Comte partage la même inquiétude. Le même thème est repris de manière positive par ce disciple si proche du maître que fut Durkheim: sur quelles bases asseoir une morale laïque? Chez Max Weber, le « désenchantement » se conjugue avec le « polythéisme des valeurs », mais laisse subsister la « rationalité axiologique[2]». « Si Dieu n'existe pas, tout est permis », écrit Dostoïevski. Dans ce concert, Tocqueville est peut-être - comme souvent — le plus nuancé et le plus perspicace. La ruine des « croyances dogmatiques », irréversible selon lui, est grosse d'une lourde menace: la tyrannie de l'opinion. Mais le fait qu'elle puisse être vécue comme une tyrannie suffit à témoigner de l'existence d'une aune supérieure [3].

J'ajoute que, même s'il n'est pas obligatoire d'y souscrire, on peut comprendre que Weber, comme Durkheim, Comte ou Novalis endossent la relation d'implication « pas de transcendance, pas d'objectivité des valeurs ». La notion de transcendance exprime en effet l'idée d'une réalité des valeurs, laquelle expliquerait l'adhésion collective dont elles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont l'objet. Elle peut être vue, comme l'indique justement Simmel[4], comme une expression de l'idée qu'on ne peut juger X comme bon sans ressentir dans le même temps que X est effectivement bon[5]. On ne peut aimer, dit-il, que ce qu'on considère comme étant aimable par lui-même. On peut donc facilement conclure que le « désenchantement » - au sens de l'évanouissement de la croyance en la transcendance — conduit inévitablement à l'anarchie polythéiste des valeurs : si les valeurs n'ont pas de réalité extérieure, elles ne sont plus des valeurs; or, l'extinction de la transcendance est indissociablement celle de l'extériorité des valeurs; l'extinction de la transcendance implique donc celle des valeurs. Mais ce syllogisme confond en réalité les modalités de la représentation des valeurs avec les valeurs elles-mêmes [6]. Le désenchantement affecte seulement les représentations « magiques » des valeurs (au sens que Weber donne au mot « magique »), mais ni la réalité ni le contenu des valeurs elles-mêmes. Cette confusion est pourtant fortement implantée, aussi bien dans l'axiologie ordinaire (pas de valeurs solides qui ne soient fondées sur des «croyances dogmatiques »), que dans tous les mouvements de pensée qui proposent une version modernisée de la notion de transcendance.

La question du fondement de l'axiologie dans un monde d'où se sont évanouies les croyances dogmatiques est peut-être au total, comme l'a bien vu Durkheim, la plus fondamentale pour toute théorie de l'ordre social.

LE « DÉSENCHANTEMENT » EST-IL IRRÉVERSIBLE ?

Je laisse de côté la réponse que lui apportent les religions traditionnelles : elle consiste à nier l'irréversibilité du désenchantement et à annoncer le retour des «croyances

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dogmatiques». Le XXIe siècle sera religieux, a-t-on fait dire à l'écrivain André Malraux. On répète souvent cette formule-choc, sans doute apocryphe. Je la crois rhétorique: elle contredit trop de faits. L'interprétation religieuse des phénomènes naturels a irréversiblement cédé la place à une interprétation de type scientifique. Les espaces non occupés par le savoir scientifique eux-mêmes sont plutôt laissés vacants que remplis par des interprétations de type religieux. La morale elle-même s'est irréversiblement laïcisée depuis Kant et les philosophes des Lumières. L'argumentation religieuse en matière d'éthique est abandonnée aux croyants. On le voit notamment à ce que seuls sont publiquement pris en compte dans les débats moraux publics les arguments non fondés sur des croyances dogmatiques. Sans doute assiste-t-on par ailleurs à une prolifération des sectes, au succès de mouvements fondamentalistes, à des résurgences de l'« irrationnel ». Mais il faut voir dans ce phénomène complexe une autre manifestation du désenchantement. Une vérité conçue comme ésotérique, à laquelle on accède par des voies personnelles ou avec l'aide de pairs, mais qu'on traite comme locale, comme non universalisable, insaisissable, non communicable et dépourvue d'objectivité, doit être interprétée comme témoignant de la constatation et de l'endossement par le sujet du nihilisme ambiant et, indissociablement, de son refus [7].

Je laisse également de côté la réponse « sociologiste » (les valeurs doivent s'analyser comme des illusions sociales), qu'elle soit déclinée sur le mode nietzschéen ou marxiste, ou même durkheimien. Malgré sa popularité auprès des « postmodernistes», elle contredit, elle aussi, trop de faits pour mériter d'être considérée.

Afin de clarifier d'entrée de jeu ma propre position, j'ai toujours pensé pour ma part, dans la ligne d'un Benjamin Constant ou d'un Tocqueville [8], qu'il n'y avait aucune raison

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour que le désenchantement ruinât l'éthique et plus généralement l'axiologique (je désigne ainsi l'univers des jugements de valeur) [9]. Les jugements de valeur ne sont pas fondés sur des bases moins solides aujourd'hui qu'hier. Le « polythéisme des valeurs » n'exclut pas la « rationalité axiologique». Si contradictoires qu'ils paraissent, ces deux thèmes webériens ne le sont pas en réalité. Les doctrines religieuses doivent être tenues, comme l'indiquait encore Tocqueville, comme une expression sur le mode symbolique de l'exigence de valeur qui définit l'homme[10]. Elles doivent être vues comme traduisant une réalité irrécusable, mais aussi comme lui conférant une expression inévitablement particulière parce que symbolique.

Les théories qui tentent de saisir les valeurs de façon positive - comme des réalités plutôt que comme des illusions - sont rares aujourd'hui. Celle de J. Habermas en est une. Elle a attiré l'attention parce qu'elle pose une bonne question : celle des conditions de possibilité d'une axiologie ne reposant pas sur des « croyances dogmatiques » au sens de Tocqueville. Avant d'esquisser ma propre réponse, je tenterai de dire pourquoi la réponse qu'il donne à cette question me paraît insuffisante.

UNE RÉPONSE MODERNE

Mon but n'est pas de proposer une critique de Habermas, mais plutôt d'aller droit à quelques objections. L'auteur parle de la « capacité de vérité de la question pratique[11]». Ainsi, les jugements de valeur relevant de l'ordre de l'éthique seraient capables de vérité. Comment déterminer leur validité ? En se donnant par la pensée une situation idéale où des participants impartiaux, pouvant exprimer leurs vues sans entraves, délibéreraient les uns avec les autres. La « raison

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

communicationnelle » à l'œuvre dans cette situation idéale serait de nature à déterminer la vérité éthique.

Cette situation de référence véhicule une heureuse idée de méthode. Elle concrétise l'idée que l'arbitre non impliqué mais concerné a plus de chance de voir le juste que celui qui est juge et partie.

Une parabole permet toutefois de mesurer le caractère contestable de cette réponse. Plaçons-nous en un temps fictif précédant la démonstration de la formule donnant la surface du rectangle. Un paysan a un champ de dimensions X et Y; un autre a un champ de dimensions X' (> X) et Y' (< Y). Le premier argue que son champ est plus petit et qu'il a moins d'impôts à payer, puisque X est plus petit que X'. Le second prétend que c'est le sien qui est le plus petit, puisque Y' est plus petit que Y : en conséquence, il doit payer moins d'impôts que son voisin. À quoi un arbitre fait observer qu'un champ ne peut être à la fois plus petit et plus grand qu'un autre. Les paysans doivent le reconnaître. De fil en aiguille, l'arbitre leur fera peut-être admettre qu'il faut tenir compte à la fois de la largeur et de la longueur du champ. S'en tiendront-ils là ? S'accorderont-ils à conclure de ce que chacun des champs est plus petit sur une dimension et plus grand sur l'autre que les deux champs sont de superficie égale ? Ou bien iront-ils jusqu'à avoir l'idée de comparer XY et X'Y' pour déterminer celui qui doit payer le plus d'impôts?

Cette historiette ne traduit pas la complexité de la théorie de Habermas, mais elle en résume le cœur. Elle confirme que la situation créée par l'apparition de l'arbitre, en obligeant les paysans à se détacher de leurs intérêts, rend plus aisée la détermination de la vérité. Mais elle montre aussi qu'une situation de communication transparente ne garantit pas la validité des conclusions auxquelles s'arrêtent les participants. Si l'on veut que les conclusions atteintes dans une situation de communication pure et parfaite soient

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nécessairement valides, on tombe dans les difficultés du conventionnalisme. Si on souhaite les éviter, il faut reconnaître qu'une conclusion peut être valide même si les participants en décident autrement dans une situation de communication pure et parfaite. Mais c'est alors admettre que la vérité axiologique ne peut se déterminer à partir de simples critères procéduraux. Que reste-t-il alors de la mystérieuse raison communicationnelle ? Quelle est la réalité du principe U ? Le même argument peut être présenté sous une forme plus particulière : une discussion sur un sujet axiologique comporte des assertions, or aucune procédure ne garantit la justesse d'une assertion : toute l'histoire des sciences est là pour en témoigner. Même s'il est conduit en toute transparence et en toute légalité, un procès peut aboutir à une erreur judiciaire.

La théorie procédurale de Habermas est en effet insuffisante s'agissant des vérités, non seulement axiologiques, mais positives. Si l'on en croit Merton[12], la société de communication pure et parfaite de Habermas est approximativement réalisée dans le cas de la science depuis le XVIII^{e} siècle. Pourtant l'histoire des sciences continue d'être constituée pour l'essentiel par un cimetière d'idées fausses. Même dans le domaine du factuel et du positif, aucune procédure ne garantit donc l'accès au vrai. Pour énoncer le même argument de manière plus sèche encore : l'histoire des sciences montre qu'une société de communication pure et parfaite produit aussi facilement l'erreur que la vérité. Or ce qui est vrai du positif l'est a fortiori du normatif: de même qu'aucune procédure ne garantit l'accès à la vérité positive, de même aucune procédure ne garantit l'accès à la vérité axiologique. Réciproquement, la validité d'un énoncé axiologique ne peut se fonder sur la nature des procédures à partir desquelles il a été établi.

Je glisse sur une difficulté complémentaire, à savoir que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Habermas propose de faire correspondre à ses types de rationalité des types distincts d'argumentation: un type d'argumentation caractériserait la «rationalité instrumentale-cognitive», un autre la «rationalité morale-pratique[13]». En quoi ces types se distinguent-ils ? Le second est-il par exemple dispensé de se plier au principe de contradiction? De tenir compte des faits? De les prendre pour ce qu'ils sont? Si la distinction se fait sur d'autres points, lesquels?

Je crois qu'on peut donner à la question posée par Habermas une autre réponse que celle qu'il donne lui-même. Je la qualifierai de cognitiviste. Elle consiste dans son principe à retenir que ce qui importe, c'est la solidité de l'argumentation plutôt que la transparence de la discussion, une condition utile certes, mais ni nécessaire ni suffisante. La conclusion consistant à comparer XY et X'Y' est bonne parce qu'elle repose sur des raisons plus solides que les autres réponses possibles (comme : comparer X et X', comparer Y et Y', déduire de X < X' et Y > Y' que XY = X'Y')[14].

Si la théorie de Habermas a attiré l'attention, c'est en partie parce qu'elle réifie la distinction entre délibération et discussion. Sans doute peut-on plus facilement résoudre un problème par la discussion que seul. Mais il n'en résulte pas que les voies de la délibération soit dans leur nature autres que celles de la discussion. L'échec de Habermas à donner un contenu tangible à sa raison « communicationnelle n'est peut-être que la contrepartie de cette évidence[15].

LA THÉORIE COGNITIVISTE DES CROYANCES

Première thèse. Je prends l'adjectif « cognitiviste » en un sens plus étroit que celui dans lequel on le prend généralement. On qualifie souvent ainsi la théorie pratique de Kant, comme celle de Habermas, indiquant par là que le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jugement moral est supposé avoir dans ces théories des bases cognitives plutôt, par exemple, qu'affectives. En parlant de théorie cognitiviste, j'entends indiquer que le jugement moral et plus généralement axiologique (le jugement de valeur) ne me paraît pas assis sur des bases différentes des jugements assertoriques. Plus brutalement: la validité des jugements qui nous disent comment le monde doit être fait ne se fonde pas autrement que celle des jugements qui nous disent comment il est fait.

Deuxième thèse. Le jugement « la surface d'un rectangle est égale à XY » se mesure à la solidité des raisons qui fondent cette assertion. Il n'y a aucun moyen, en examinant cette proposition en elle-même, de déterminer si elle est acceptable ou non. Pour le savoir, il n'est d'autre moyen que d'examiner les raisons qui la fondent et d'en apprécier la validité. Il en va de même, selon la théorie cognitiviste que j'esquisse ici, des jugements portant sur le devoir-être. Reprenons l'exemple ci-dessus. Les trois participants concluent « il faut comparer XY et X'Y' pour déterminer l'impôt que chacun des deux paysans doit payer ». Cette proposition sur le devoir-être est-elle valide ou non? Pour le déterminer, il est inutile de chercher à en évaluer les propriétés. La seule manière de la juger consiste à examiner les raisons qui la fondent et à déterminer leur solidité : un jugement de valeur est valide s'il est fondé sur des raisons solides.

Troisième thèse. Deux argumentations peuvent différer selon leur degré de validité. Ce sera le cas par exemple si l'une des argumentations, mais non l'autre, comporte un argument faible. Ainsi, dans l'exemple précédent, les deux premières argumentations sont dominées par la troisième. À supposer qu'on s'accorde à penser que l'impôt foncier doit être proportionnel à la superficie des terres, le jugement de valeur « le premier paysan doit payer moins d'impôts que le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

second puisque X < X' » est moins solidement fondé que le jugement « il doit payer plus d'impôts puisque XY > X'Y' ». Pour des raisons de simplicité, j'ai pris ici un exemple où un jugement de valeur se ramène à un jugement de fait. On verra plus bas que l'idée de la solidité relative des argumentaires axiologiques peut être généralisée quand on abandonne cette restriction.

Quatrième thèse. Ce cas particulier permet toutefois d'attirer l'attention sur une proposition importante, à savoir que l'axiologique se réduit bien souvent à l'assertorique. Cela se produit notamment lorsqu'un jugement de valeur est fondé sur des critères conséquentialistes : « X est mauvais car l'application de X entraînerait des conséquences que tous s'accorderaient à trouver détestables ». « Trouver détestable » est un jugement de valeur. Que « tout le monde trouve un état de choses détestable » est un jugement de fait. Jugements de fait et de valeur se combinent et s'interpénètrent d'ailleurs constamment. « Ce couteau est bon » (un jugement de valeur) signifie « ce couteau coupe » (jugement de fait) ; « c'est un grand mathématicien peut vouloir dire « il a inventé un théorème, ce qui est rare » (combinaison de deux jugements de fait) ou « il a inventé un théorème important » (combinaison indissociable d'un jugement de fait et d'un jugement de valeur). Tous les jugements de valeur ne se réduisent pas à des jugements de fait. Mais cette intersection entre jugements de valeur et jugements de fait suggère que le mur que de multiples traditions de pensée, de l'empirisme au sociologisme, tentent de bétonner entre l'être et le devoir-être mériterait peut-être d'être abattu.

Cinquième thèse. Un bon argumentaire dans le domaine de l'assertorique est un ensemble de propositions dont chacune est acceptable. Il en va de même dans le domaine de l'axiologique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sixième thèse. il n'existe pas dans le domaine de l'assertorique de théorie unique composée d'un nombre fini de propositions qui permette de déduire l'ensemble des énoncés vrais sur le réel. Je prends soin d'apporter cette précision, car plusieurs théories cherchent à déduire l'ensemble des jugements de type « cela est juste », « cela est injuste », d'un ensemble fini de propositions. Il n'existe pas de tel système s'agissant de «cela est vrai », «cela est faux ». Pourquoi le domaine de l'axiologique serait-il plus simple que celui de l'assertorique ?

Je suis bien conscient que ces remarques bousculent des idées reçues. Elles suggèrent en effet que « rationalité axiologique » et « rationalité instrumentale » peuvent être traitées autrement que comme des compartiments étanches ; que la coupure traditionnelle entre l'axiologique et l'assertorique, entre l'être et le devoir-être, entre « raison instrumentale » et « raison axiologique », est beaucoup plus fragile qu'on ne le pense à la suite de traditions de pensée influentes.

DES CROYANCES ASSERTORIQUES

M'autorisant une certaine liberté de vocabulaire, j'appelle assertoriques les croyances portant sur l'être par opposition aux croyances axiologiques, celles qui portent sur le devoir-être.

Avant de passer à l'axiologique, il me faut souligner un point essentiel à propos des croyances assertoriques: elles doivent être analysées comme faisant sens pour l'acteur, c'est-à-dire dans la plupart des cas comme fondées sur des raisons. C'est l'un des apports les plus importants de la sociologie - du moins dans sa tradition de la sociologie de l'action - que d'avoir montré qu'une assertion sur le monde, même si elle apparaît absurde à l'observateur, doit être

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

analysée comme ayant un sens pour l'acteur. Il en va de même s'agissant des croyances relatives au devoir-être.

Ce postulat essentiel se dégage de la méthodologie implicite d'un Tocqueville et demi explicite d'un Max Weber : il faut analyser les croyances, quelles qu'elles soient, comme fondées sur des raisons. On est convaincu que X, on croit que X, parce que X est fondé sur un système de raisons qu'on perçoit comme solides. Ces raisons peuvent être objectivement bonnes. Elles peuvent être bonnes pour tel ensemble d'acteurs, mais non pour tel autre. Je propose de parler alors de «bonnes raisons ». Certains des « philosophes » du XVIII^{e} siècle avaient de bonnes raisons de croire aux vertus de ce qu'on appellera plus tard la planification, même si elle est souvent une mauvaise chose. Ces raisons tenaient à ce que, vu l'état de la France de l'époque, on pouvait facilement croire qu'il était indispensable de substituer à des institutions perçues comme chaotiques et illégitimes une société organisée selon des plans préétablis[16]. Tocqueville ne nous dit pas que cette proposition ait une validité objective. Lui-même la considère plutôt comme fausse. Et il souligne que les Anglais n'avaient aucune raison d'endosser les mêmes vues. Mais toute son analyse suggère en même temps que, si l'on cherche à expliquer pourquoi cette croyance collective s'est installée, il faut examiner les raisons que les « philosophes » en question et, avec eux, leur public avaient d'y croire. Seules ces raisons sauraient légitimement être tenues pour les causes de ladite croyance.

Cette méthodologie a l'avantage d'éviter les apories du relativisme (à chacun sa vérité) et du rationalisme sommaire (une croyance qui n'est pas fondée sur des raisons objectivement bonnes, du type de celles qui fondent 2+2 font 4, est irrationnelle).

Bref, il s'agit de substituer à l'opposition brutale entre «

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

superstitions » et raisons objectivement bonnes l'idée que des systèmes de raisons peuvent être plus ou moins solides, se trouver en concurrence ou non sur un marché des idées, être de « bonnes raisons » pour tel groupe, etc. Plusieurs configurations peuvent alors être observées : celle où un système de raisons est en concurrence avec d'autres et où l'un de ces systèmes est définitivement meilleur, celle où des systèmes sont en concurrence sans qu'aucun ne domine les autres, celle où un système « local » résiste à un système « cosmopolite », celle au contraire où le premier cède devant le second, etc.

Les Indiens Papago de l'Arizona expliquent toutes sortes d'événements et de faits par la volonté d'un dieu dont ils croient qu'il vit au sommet du mont Boboquivari, un point culminant qui peut être vu de l'ensemble de leur territoire. Pourquoi personne n'a-t-il jamais vu ce dieu ? Parce que les araignées l'avertissent de l'approche des humains, lui permettant ainsi de se cacher[17]. Il serait bien superficiel de considérer cette argumentation comme irrationnelle ou comme obéissant à des lois de la pensée propres aux Papago. Ce qui frappe au contraire, c'est le souci dont elle témoigne d'éviter la contradiction et l'incompatibilité avec les faits. Le fait de n'avoir jamais vu le dieu du Boboquivari n'est pas une preuve de sa non-existence, mais montre qu'il ne veut pas être vu et qu'il a les moyens d'accomplir cette volonté, laquelle s'explique par son souci de tenir ses fidèles à distance, afin de préserver le respect qui lui est dû. L'existence des araignées peut être facilement vérifiée, mais, dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut assurer qu'elles aient effectivement la capacité d'avertir leur maître: il faudrait pour en décider que les humains parlent l'araignée, ou que les araignées maîtrisent le papago, l'anglais ou l'espagnol. Mais, comme l'hypothèse de l'existence d'un dieu habitant le sommet du Boboquivari explique mille choses que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les Papago ne sauraient expliquer autrement, cette difficulté leur paraît à juste titre secondaire.

Cette observation rappelle un apologue du néo-poppérien Lakatos[18]: un astronome qui n'observe pas la planète dans le ciel là où il l'attendait fait l'hypothèse - laquelle peut se révéler pendant très longtemps aussi difficilement vérifiable que celle du langage des araignées - qu'il existe un nuage de poussières cosmiques qui en modifie le cours. Sa foi dans sa théorie peut donc rester intacte: elle explique tant de choses ! Quant à l'hypothèse relative aux poussières cosmiques, elle est peut-être moins difficile à tester que celle du langage des araignées et elle nous paraît peut-être plus acceptable et plus naturelle. Mais on admettra, si l'on y réfléchit un instant, que la différence est de degré plutôt que de nature. Les abeilles ont, paraît-il, un langage. Pourquoi les araignées n'en auraient-elles pas ? Quant aux poussières cosmiques, il sera sans doute très délicat d'en déceler la présence. Bref, l'astronome pourra avec les meilleurs raisons du monde continuer à croire en la vérité de sa théorie. Son hypothèse auxiliaire a des chances d'assurer à cette théorie une survie paisible pendant de longues années.

Mon but n'est pas ici de soutenir que toutes les théories se valent et que la théorie des Papago est aussi solide que les théories astronomiques, mais seulement de souligner que les croyances qui nous paraissent les plus étranges peuvent et sans doute doivent être analysées et expliquées comme faisant sens pour l'acteur: faute de retrouver ce sens, on ne peut expliquer pourquoi il les endosse. En l'occurrence, on comprend que les Papago aient des raisons de croire au dieu du Boboquivari, ou qu'un astronome conserve une théorie contredite par l'observation.

En même temps, même le plus coriace des relativistes aura sans doute la conviction que la théorie des Papago est fausse. Pourquoi? Parce qu'on peut facilement leur opposer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un argumentaire qui domine le leur: aucun dieu ne loge au sommet du Boboquivari; c'est pour cette raison qu'on ne le voit pas ; il n'y a donc pas lieu de supposer que les araignées aient un langage. En outre, nous disposons pour rendre compte des phénomènes que les Papago expliquent par la volonté divine de théories qui se passent d'hypothèses aussi lourdes et qui ont fait leurs preuves sur toutes sortes de sujets. Notre conviction négative à propos des croyances des Papago est donc fondée sur le fait que notre argumentation nous paraît combiner des raisons plus solides et par conséquent être supérieure. C'est pourquoi, même au prix d'une immersion prolongée dans leur société, l'« ethnométhodologue » le plus convaincu aurait les plus grandes difficultés à reprendre à son compte les croyances des Papago: il ne pourrait oublier qu'on explique aussi par des théories physiques ou biologiques tous ces phénomènes naturels dont ils rendent compte par la volonté de leur dieu. Sans doute, comme le dit Stuart Mill, « les croyances pour lesquelles nous avons le plus de garantie n'ont d'autre caution sur laquelle s'appuyer que l'invitation constante faite au monde entier de démontrer qu'elles sont sans fondement ». Cette invitation a plus de chances d'être entendue s'agissant des croyances des Papago que des croyances scientifiques [19].

Les croyances des Papago ne sont pas irrationnelles, tandis que les explications scientifiques avec lesquelles elles entrent en concurrence seraient rationnelles. Il est beaucoup plus acceptable de dire que les premières sont dominées par les secondes. De la même façon, la théorie « la terre est plate » n'est pas irrationnelle alors que la théorie «la terre est ronde » serait rationnelle. Les deux théories peuvent être soutenues par une argumentation. Même aujourd'hui, on peut soutenir que la terre est plate. Il suffit de supposer qu'il existe un malin génie tout puissant dont l'occupation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

principale consiste à multiplier les preuves que la terre est ronde, alors qu'elle est plate. Comme il est impossible de démontrer que le malin génie n'existe pas, on ne peut en toute rigueur démontrer que la terre est ronde. Un poppérien arguerait sans doute qu'une hypothèse irréfutable n'est pas scientifique. Mais qu'est-ce qui m'impose d'être poppérien ? Bref, bien qu'on puisse arguer en faveur de l'hypothèse « la terre est plate », la théorie «la terre est ronde » domine sa concurrente, car elle rend compte d'innombrables phénomènes en n'introduisant que des hypothèses familières, légères, et qu'on peut employer en toute sûreté à propos d'innombrables phénomènes sans rapport avec la forme de la terre. C'est pourquoi il est si difficile aujourd'hui de croire que la terre est plate. Pour les mêmes raisons, si l'on n'est pas Papago, on aura du mal à croire que le Boboquivari est habité par un dieu [20].

On tire de ces remarques un corollaire dont il me paraît inutile de souligner l'importance : celui de l'irréversibilité du « désenchantement », du fait que, pour parler comme Max Weber, les explications mythiques du monde tendent à prendre irrémédiablement le statut de « reliques ». Si l'analyse précédente est exacte, on n'a guère de chances d'assister, en d'autres termes, à un retour général des interprétations « enchantées » du monde. Les « croyances dogmatiques » ne peuvent être désormais, comme l'a bien vu Tocqueville, que locales. À la réponse enchantée a succédé le mystère sans réponse[21].

Il ne serait pas difficile de trouver des exemples analogues à celui des Papago dans des sociétés moins exotiques. En voici un : pour J. Ditfurth, théoricienne allemande du « fondamentalisme vert », la politesse doit s'analyser comme un phénomène de « domination » et pour cette raison être combattue [22].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La banalité selon laquelle

(1) la politesse peut exprimer et exprime souvent des distinctions sociales

fournit ici la prémisse de l'argumentaire. Cette prémisse étant incontestable, elle transmet sa force de conviction à l'ensemble du raisonnement : comme la politesse exprime et par là reconnaît et confirme des distinctions sociales, elle est un instrument de domination; comme d'autre part, selon J. Ditfurth,

(2) les distinctions sociales sont mauvaises,

il en résulte que

(3) la politesse est mauvaise.

Cet exemple fait bien apparaître que les idées douteuses mais influentes sont généralement le produit d'argumentaires qui peuvent comporter des éléments de vérité. L'argumentaire que je viens d'évoquer a effectivement ses croyants. Mais, comme dans le cas des Indiens du Boboquivari, on peut facilement montrer qu'il est facilement dominé par un argumentaire plus puissant : les distinctions sociales sont-elles toujours mauvaises ? La sociologie la plus élémentaire ne montre-t-elle pas qu'elles ont souvent un sens pour le groupe comme pour l'individu ? La politesse n'a-t-elle pas d'autres fonctions que de confirmer des distinctions ? Ne permet-elle pas aussi d'éviter des heurts indésirables[23]? Bref, on comprend bien qu'un argumentaire comme celui de J. Ditfurth exerce une influence. Il sera facilement perçu comme convaincant par ceux qui ont tendance à traiter comme convaincantes les deux prémisses (1) et (2). Mais on voit aussi que sa théorie de la politesse n'est pas davantage appelée à s'imposer que les croyances des Papago. Car l'argumentation (1) à (3) est objectivement dominée par l'argumentation que je viens d'esquisser. D'autre part, la prémisse (2) peut sans doute passer pour une évidence

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

auprès d'« auditoires particuliers [24]»: le « ressentiment » poussera facilement ceux qui estiment ne pas avoir le rang qu'ils méritent à l'accepter. Mais elle ne saurait être tenue pour recevable par un « auditoire universel ».

Cette remarque permet de souligner un point important : la théorie cognitiviste que je propose ici ne sous-estime en aucune façon le rôle des facteurs affectifs dans les processus de formation des convictions collectives. Ces facteurs affectifs se conjuguent avec les facteurs cognitifs de multiples façons. Ils peuvent expliquer, comme ici, qu'on traite comme universel un énoncé particulariste. Ils peuvent aussi inspirer des théories universalistes. L'indignation devant l'injustice est l'exemple qui vient le plus facilement à l'esprit à cet égard. Tout ce que j'entends souligner ici, c'est que toutes les vérités et toutes les convictions axiologiques sont tendanciellement fondées sur des systèmes de raisons dominantes[25].

On ressent une certitude négative de même nature que celle qu'on éprouve devant la théorie des Papago lorsqu'on évoque aujourd'hui une vérité scientifique d'hier, comme la théorie à l'aide de laquelle la physique aristotélicienne expliquait le mouvement des flèches. Cette théorie se comprend : les aristotéliciens avaient des raisons fortes d'y croire. Il n'y a pas de mouvement sans cause, argumentaient-ils : un objet au repos n'y reste-t-il pas tant qu'une cause ne vient pas le déplacer ? Quelles causes expliquent-elles donc que la flèche qui vient de quitter l'arc continue son mouvement? Réponse : elle provoque une perturbation du milieu aérien ayant pour résultat d'entretenir son propre mouvement. Cette argumentation garda sa force de conviction jusqu'au moment où elle fut ébranlée par un argument qui était appelé à bouleverser la physique naissante : un voilier est en mouvement ; le vent tombe ; donc, les causes du mouvement disparaissent; pourtant, il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

continue de glisser sur son erre. Le principe de l'inertie qui se profile derrière cet argument s'imposa progressivement, discréditant les tourbillons aristotéliciens : à une situation d'équilibre entre argumentations succéda une situation de domination d'une argumentation par l'autre[26].

Les deux exemples que j'ai évoqués ne sont pas fondamentalement différents l'un de l'autre. Notre certitude négative provient dans les deux cas de ce que nous savons. Notre familiarité avec le principe de l'inertie fait que nous percevons facilement la théorie aristotélicienne comme tout aussi inacceptable que la théorie des Papago. Nous savons qu'il n'y a pas lieu de s'interroger sur les forces mystérieuses qui entretiendraient le mouvement des flèches, puisqu'un corps en mouvement tend à le rester. Cette argumentation a aujourd'hui, pour parler comme Merton, une valeur « cosmopolite».

Ce que montrent ces exemples classiques, c'est d'abord que la connaissance ordinaire s'appuie, tout comme la connaissance scientifique, sur des systèmes de raisons plus ou moins solides. C'est ensuite qu'on a avantage à chercher à déceler un système de raisons derrière toute croyance assertorique: cela provient de ce que, sur beaucoup de sujets, l'idée d'une croyance qui soit purement « personnelle» » est inconcevable ; si l'on ne peut justifier X par des raisons acceptables par les autres, on ne peut y croire soi-même. C'est d'autre part qu'un système de raisons apparaît comme solide ou non par comparaison avec les systèmes de raisons concurrents présents sur le marché. C'est enfin que toute argumentation vise idéalement à s'imposer.

La discussion précédente permet aussi de préciser le sens de la notion de «bonnes raisons» que j'ai utilisée incidemment : les raisons des Papago ou des physiciens aristotéliciens sont « bonnes », quoique fausses. Elles sont

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bonnes, car elles sont localement dominantes et pour cette raison ont une validité transsubjective qui explique le caractère collectif de la croyance. En revanche, elles sont fausses pour l'observateur extérieur muni d'un argumentaire plus puissant.

Le cas de J. Ditfurth diffère de ces deux cas, mais en degré plutôt qu'en nature. Celui qui croit aux prémisses (1) et (2) aura de bonnes raisons de croire à (3). Sans doute lui est-il plus facile de voir la faiblesse de (2) que pour le physicien aristotélicien d'apercevoir la fausseté de ses tourbillons (cela suppose la mise en évidence du principe d'inertie). Mais l'on conçoit facilement qu'il soit en toute bonne foi convaincu que les distinctions sociales sont mauvaises. Dans ce cas, il aura des raisons de croire en la théorie de J. Ditfurth qui seront à la fois bonnes et fausses. La notion de « bonnes raisons » peut donc recevoir un sens précis. De surcroît, elle paraît indispensable, si l'on admet notamment que les croyances des hommes de science en des idées fausses ne sont en général ni irrationnelles, ni fondées sur de mauvaises raisons.

La sociologie cognitive[27] peut donc tranquillement souscrire au principe de Tocqueville-Weber : toute conviction s'appuie sur des raisons que le sujet perçoit comme fondées dans le contexte qui est le sien. Ce postulat esquisse une théorie générale des croyances. Il évite bien des oppositions sommaires qui s'évanouissent dès qu'on tente de les saisir: superstitions/croyances, croyances rationnelles/irrationnelles. Il suggère qu'il est préférable de parler de croyances locales/universelles, dominantes/dominées. Ainsi, les croyances des Papago, comme celles des philosophes du XVIII^{e} siècle selon Tocqueville, sont « locales »: les Français, mais non les Anglais, avaient des raisons de croire que la planification était une bonne chose; les Papago, mais non les Américains, que les araignées informent le dieu du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Boboquivari ; les physiciens aristotéliciens, mais non leurs successeurs, que le mouvement des flèches est produit par la vibration de l'air qu'elles provoquent.

DES CROYANCES AXIOLOGIQUES

On a la conviction que « X est vrai » quand on a la certitude qu'aucune argumentation meilleure ne risque d'aboutir à une autre conclusion. La thèse principale de la théorie cognitiviste que je défends ici est qu'il en va de même dans le domaine de l'axiologique : la conviction que « X est bon, juste, acceptable, etc. » s'établit à partir du moment où, de façon plus ou moins consciente, on a le sentiment qu'il n'existe pas d'argumentation meilleure et comportant une conclusion opposée.

S'il en est ainsi, la « raison communicationnelle » et le «principe U » de Habermas se trouvent clarifiés. On rencontre, dans le domaine de l'axiologique comme de l'assertorique, des situations où une argumentation aboutissant à la conclusion « X est bon, juste, acceptable, etc. » apparaît comme plus solide que toute autre argumentation disponible. On peut dire dans ce cas que l'argumentation en question a atteint un point d'équilibre ; ou (si l'on désire absolument introduire une entité de ce type) que la «raison communicationnelle » indique que « X est bon, juste, acceptable, etc. ». Dans d'autres cas, on peut opposer à une argumentation concluant à « X est bon, juste, acceptable, etc. » une argumentation aboutissant à la conclusion inverse, sans qu'il soit facile d'affirmer que l'une est préférable à l'autre. On observe aussi des situations évolutives où une argumentation devient obsolète soit qu'un nouvel argument soit développé, soit que des faits nouveaux viennent à être découverts. Cet aspect « dynamique » n'a rien de surprenant, étant donné l'interpénétration des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jugements de valeur et des jugements de fait. Ainsi, l'attitude à l'égard de la peine de mort varie entre autres choses selon que ses effets dissuasifs apparaissent illusoires ou non.

La philosophie morale a tenté d'exprimer la source cognitive de la morale. Le succès d'un Rawls[28]s'explique par la nature cognitive de son projet : établir une théorie composée d'axiomes susceptibles d'entraîner un assentiment général, et tirer de ces axiomes des critères permettant de définir ce qui dans le domaine du politique peut être tenu pour juste, légitime ou acceptable; réciproquement, fournir une explication des sentiments de justice ou d'injustice, de légitimité ou d'illégitimité que suscitent les institutions et les décisions politiques. Quoi qu'on puisse penser de cette théorie, une chose est sûre : elle interprète bien les sentiments de justice ou d'injustice, de légitimité ou d'illégitimité comme le produit de systèmes de raisons. Rawls reprend ici une méthode vénérable, la méthode contractuahste. Elle vise, dans son principe même, à déterminer ce que des contractants jugeraient à l'unanimité comme bon et, réciproquement, à expliquer les jugements « cela est bon, juste, légitime » par des systèmes de raisons assez solides pour que le théoricien puisse les présenter comme acceptables à l'unanimité. On peut noter incidemment que Habermas accuse Rawls d'« invraisemblance[29]», sans prêter attention au fait, déjà bien souligné pourtant par le célèbre « écartons les faits » de Rousseau, que le contractualisme ne doit pas être interprété de manière littérale. Qui peut imaginer que Rousseau lui-même se représentait les sociétés comme ayant été fondées par un contrat passé devant notaire ? La notion d'« état de nature » a pour seule fin de créer une situation idéale permettant de comprendre les sentiments de légitimité ou d'illégitimité associés aux institutions politiques réelles. C'est cette idée de méthode que reprend Rawls. Imaginons, nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dit-il, des individus placés «sous le voile de l'ignorance », ignorant à peu près tout de leurs propres goûts, de leurs aptitudes, de leurs préférences, ne connaissant pas la place qui sera la leur dans la société, les aléas auxquels ils seront confrontés, etc. Sur quels principes les institutions de ladite société devraient-elles s'appuyer pour qu'ils les jugent acceptables ? Cette fiction de la « situation originaire » permet à Rawls de répondre à des questions comme : à quel prix des inégalités sont-elles jugées légitimes ? Réponse : les citoyens dans la situation originaire vont jouer la prudence. Ne sachant pas quel sera leur sort, ils prennent une assurance : ils exigent que les institutions aient pour objectif de rendre la condition des moins favorisés aussi bonne que possible. Si un accroissement des inégalités a pour effet d'améliorer leur condition, il sera donc jugé bon. Il sera jugé indifférent s'il n'a aucun effet sur la situation des plus démunis, et mauvais s'il aboutit à une dégradation de leur situation.

L'argumentation qui compose la théorie de la justice de Rawls est-elle plus acceptable que toute argumentation concurrente ? On peut la confronter par exemple à celle que propose le fonctionnalisme sociologique : les inégalités tendent à être jugées légitimes, nous disent les fonctionnalistes, lorsqu'elles sont favorables, non seulement, comme chez Rawls, aux plus démunis, mais à tous. Ainsi, une politique de redistribution des revenus qui améliorerait la condition des plus démunis de 10 % sans affecter la condition des autres serait jugée par les contractants de Rawls meilleure qu'une politique qui améliorerait la condition de tous de 5 %. Les « fonctionnalistes » soutiendraient l'opinion opposée. Est-il évident que l'argumentation de Rawls soit ici dominante? Rien n'est moins sûr. Il semble en d'autres termes que, sur cette question des inégalités, la théorie de Rawls veuille trop préciser les choses. On peut en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tout cas facilement imaginer des situations où les sentiments de légitimité trancheraient en un sens différent du sien. Mais les deux théories partagent le postulat que les sentiments de légitimité ou d'illégitimité suscités par les inégalités doivent être analysés comme le produit de raisons. Si une réduction des inégalités entraînait une détérioration de la situation soit de tous soit des moins bien lotis, cela serait jugé mauvais.

On peut par comparaison évoquer la théorie à l'aide de laquelle le danois Ranulf tentait d'expliquer les sentiments d'injustice soulevés par les inégalités : l'envie est la passion dominante de l'homme, avance-t-il; mais elle est si disgracieuse que les sciences humaines passent leur temps à essayer de la dissimuler[30]. Si cette théorie était vraie, il en résulterait que, toutes choses égales d'ailleurs, une situation plus égalitaire serait toujours considérée comme plus juste. L'observation la plus simple montre que cela n'est pas le cas.

Bref, la théorie de Rawls a une importance irrécusable parce qu'elle s'appuie sur un principe essentiel : que les sentiments moraux en général et les sentiments de justice en particulier sont fondés sur des raisons et doivent être analysés comme tels. Lorsqu'un jugement de valeur « X est bon, légitime, etc. » est vécu comme valide, c'est qu'il est fondé - au moins implicitement - sur des raisons solides, nous dit-elle. Cette métathéorie apparaît comme d'importance cruciale aujourd'hui, en un temps où l'influence combinée du freudisme, du marxisme et du sociologisme ont sécrété une koinè selon laquelle les jugements de valeur seraient le produit soit de conventions, soit de l'« arbitraire culturel », soit de la libido dominandi des puissants, soit de l'« inculcation ». L'installation de cette vulgate est le produit direct de la confusion que j'évoquais en commençant. En effet, à partir du moment où le désenchantement est interprété comme privant les valeurs de fondement, la porte est ouverte à l'exercice qui consiste à rechercher les causes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la croyance persistante des individus en la réalité des valeurs. Celle-ci est alors naturellement interprétée par le psychanalyste ou par le sociologue marxiste ou durkheimien comme une illusion.

Le grand mérite de Rawls - et de Habermas - est d'avoir cherché à briser ce cercle en revitalisant l'idée que les croyances axiologiques ne sont pas des illusions, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas le produit de causes opérant à l'insu du sujet, et en affirmant au contraire qu'elles sont fondées sur des raisons. Les théories qu'ils proposent ont au moins l'avantage de rétablir une concordance minimale entre la réalité des sentiments moraux et la manière dont ils sont expliqués.

Mais la théorie de Rawls me semble se heurter à une objection forte. Aucune théorie unique, quelle que soit sa solidité, ne peut se donner pour ambition de fournir les principes permettant idéalement de déduire l'ensemble des propositions de type « X est juste, bon, recevable », s'agissant même d'un domaine particulier. Dans Political liberalism, Rawls souligne que sa théorie ne concerne que les institutions et les décisions politiques; elle ne traite en aucune façon, assure-t-il, des questions morales[31]. Il est vrai qu'elle ne porte que sur les droits fondamentaux et les problèmes relevant des inégalités (inégalités des chances et inégalités des résultats). Elle n'a donc effectivement pas l'ampleur par exemple de la théorie kantienne. Malgré cette restriction, elle se heurte à l'objection que le monde des sentiments de justice est trop complexe pour qu'il soit possible d'en rendre compte par une théorie unique.

Le cas de la physique permet de mesurer la fragilité de cette ambition. Les mouvements du pendule sont expliqués par la théorie de Huygens, la réflexion optique par celle de Descartes, etc. Sans doute un tissu conjonctif relie-t-il ces différentes théories. Mais, même dans le cas d'une discipline

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aussi «mûre », il n'est pas question de déduire l'ensemble des phénomènes d'un nombre fini de propositions. L'ensemble des propositions « X est vrai », même s'agissant d'une catégorie étroite et bien déterminée de phénomènes, correspond, non pas à une théorie unique, mais à un réseau de théories. Pour prendre une autre image, la connaissance scientifique évoque plutôt l'image de l'archipel que celle du continent. La vision newtonienne d'un savoir totalisé est devenue caduque chez les scientifiques. Mais elle continue parfois d'inspirer les philosophes de la morale, peut-être en raison de l'influence durable de Kant. Pourquoi faudrait-il qu'un argumentaire unique (par exemple de type rawlsien) permette de déduire toutes les propositions de forme « X est juste/injuste » qu'on peut émettre à propos des institutions ou des décisions politiques ? Même si on se limite aux sentiments de « justice », même si parmi les sentiments de justice on se borne à ceux qui sont liés à des questions de répartition des biens, il paraît impossible de les déduire d'une théorie unique.

Les différents points que je viens d'avancer se vérifient aisément à propos de n'importe quelle discussion relevant du domaine de l'axiologie. Naguère, des médecins français organisèrent une pétition sollicitant la grâce du président de la République à propos d'une condamnation survenue dans une affaire de sang contaminé. L'un des arguments était que des responsables tout aussi coupables que les personnes condamnées n'avaient même pas été inquiétées. L'argument choqua. Bien que la pétition ait été signée par plusieurs lauréats du prix Nobel, non seulement elle ne convainquit pas, mais elle heurta. Et elle attira la réprobation, non seulement des familles des victimes qui avaient été endeuillées, mais des observateurs non concernés à titre personnel. Pourquoi cette réaction ? Parce que l'argument en question (il y en avait bien sûr d'autres, mais il est inutile

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour mon propos de les évoquer) est mauvais. Il est mauvais au sens où son application aboutirait à un état de choses inacceptable. Cet argument était le suivant : ne tenir quelqu'un pour responsable de ses actes, quelle que soit leur gravité, qu'à partir du moment où tous ceux qui auraient commis des actes comparables auraient été repérés et soumis au même traitement. Il implique dans la pratique que personne ne puisse jamais être tenu pour responsable de ses actes. L'argument reposait donc sur un principe irrecevable. Rien n'interdit, de même, de poser le principe que 1 et 1 font 3. D'où l'on conclura de façon rigoureuse que 1 et 2 font 5, etc. Mais comme ce principe engendre des conséquences inacceptables, on peut en toute tranquillité d'esprit le considérer comme mauvais. De même, l'argument des pétitionnaires reposait sur un principe ouvrant la voie à une cascade de conséquences inadmissibles. C'est en fin de compte parce que la pétition reposait sur un système de raisons facilement dominé par une contre-argumentation qu'elle choqua. Ce sentiment moral collectif était bien fondé sur des raisons.

Le même exemple démontre aussi qu'il ne suffit pas de rechercher, à la façon de Kant ou de Rawls, des maximes générales pour rendre compte de tel jugement de valeur « X est bon, mauvais, etc. ». Il faut au contraire, à propos de chaque jugement, reconstruire les raisons qui le fondent et en apprécier la solidité. De même, on ne démontre pas tel énoncé arithmétique particulier - la suite des premiers est infinie, il n'existe pas de nombres p et q tels que $p/q = \sqrt{2}$, etc. — en se contentant d'évoquer les axiomes de l'arithmétique. Il faut puiser dans le stock hétéroclite des propositions de l'arithmétique pour débusquer celles qui, proprement combinées, permettent de fonder ces énoncés. Les axiomes de l'arithmétique sont aussi inutiles à la démonstration de tel théorème particulier de l'arithmétique que les maximes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

générales de la morale le sont à la justification de tel jugement de valeur.

C'est là en tout cas l'un des enseignements principaux des innombrables études « empiriques » qui ont été produites par les sciences sociales sur les sentiments de justice. Sans doute reflètent-elles une attitude naturaliste. On s'y soucie davantage d'enregistrer les sentiments de justice ou les jugements de valeur comme des faits bruts que de comprendre leur genèse. C'est pourquoi la richesse et les enseignements théoriques potentiels de ces travaux ne sont pas toujours bien perçus. Rien n'interdit cependant d'aller au-delà et d'extraire de leurs résultats des conjectures sur les systèmes de raisons qui fondent les sentiments de justice. Surtout, ces études permettent de voir que, si la certitude morale est associée à des raisons solides, ces raisons ne peuvent se réduire à un argumentaire totalisant. C'est pourquoi, malgré leur modestie, elles ouvrent une piste permettant de corriger les faiblesses du cognitivisme de type kantien ou même rawlsien.

UNE ÉTUDE PSYCHOSOCIOLOGIQUE

À l'appui de cette analyse, j'évoquerai un fragment d'une belle étude de psychologie sociale, typique des travaux que j'évoque ici[32]. J'espère que les quelques remarques qui suivent suffiront à montrer leur importance pour l'analyse du phénomène axiologique. Elles fournissent en tout cas une confirmation de la version particulière de la théorie cognitiviste des sentiments moraux que je propose ici.

Cette étude vise à explorer un problème moral classique : dans quelle mesure et sous quelles conditions a-t-on le droit de tirer profit de circonstances favorables, lorsque cela n'est pas sans incidence sur autrui? Lesdites circonstances

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concernent en l'occurrence les variations de l'offre et de la demande, de sorte que l'étude apporte aussi de précieux éclairages sur les interférences entre les sentiments moraux et les « lois » économiques.

On propose à un ensemble de sujets, dont l'effectif varie d'une question à l'autre, de considérer des situations où un acteur économique prend une décision affectant son environnement social. Les sujets sont invités à juger de la recevabilité de la décision. Je me bornerai à considérer quelques-unes des deux douzaines de situations fictives évoquées par l'étude.

> 9a. Une petite entreprise emploie plusieurs ouvriers et leur verse des salaires moyens ; il y a un sérieux chômage dans la région et l'entreprise pourrait facilement remplacer ses employés par de bons ouvriers à des salaires plus bas. L'entreprise fait des bénéfices. La direction réduit les salaires de 5 %. Cela est-il acceptable ?
>
> Sur 195 personnes, 23 % trouvent la réduction acceptable, 77 % la jugent inacceptable.
>
> 9b. Une petite entreprise [id....] L'entreprise perd de l'argent. La direction réduit les salaires de 5 %. Cela est-il acceptable ?
>
> Cette fois, les répondants jugent la réduction acceptable dans 68 % des cas et inacceptable dans 32 %.

On discerne assez facilement une théorie dominante derrière ces réponses. On peut la traduire de la façon suivante :

- Dans un système où offre et demande sont des paramètres importants, qui s'imposent aux acteurs économiques, il faut tenir compte de leur valeur.
- Néanmoins, un acteur ne peut profiter unilatéralement d'une situation qui le favorise s'il n'y est pas contraint et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

si cela provoque une détérioration sans contrepartie de la situation des agents appartenant à son système de production.

- Or, dans la situation 9a évoquée, il n'y est pas contraint (la santé de la firme est bonne).
- Dans cette situation, il ne peut donc arguer du chômage dans la région pour baisser les salaires de ses employés.

En revanche, quand la santé de la firme n'est pas bonne, une baisse des salaires peut être indispensable à la survie de l'entreprise et par conséquent de l'intérêt de tous. Dans ce cas (situation 9b), l'argumentation bascule donc vers la conclusion opposée.

On a assisté récemment en France à un conflit social qui n'est pas sans rappeler cette situation quasi expérimentale. Il s'agit de la grève de la compagnie Air France d'octobre 1993 : la direction avait décidé d'un plan destiné à mettre fin à un déficit considérable. Le plan comportait notamment une réduction des primes allouées aux catégories de personnel les plus modestes ; un malheureux télescopage entre des décisions apparemment indépendantes donna l'impression que la direction comptait surtout sur les sacrifices des bas salaires pour rééquilibrer ses comptes. La grève comportait des inconvénients pour les usagers. Elle mettait à mal la compagnie. Elle comportait des inconvénients pour les compagnies étrangères atterrissant à Paris. Malgré cela, un jugement collectif s'imposa: les grévistes avaient raison. Les systèmes d'arguments qu'on peut déceler derrière les réactions du personnel de la compagnie sont de même ordre que ceux qui sous-tendent les appréciations des juges dans l'étude expérimentale que j'ai commencé à évoquer. La situation de l'entreprise Air France, la nécessité de la redresser dans un contexte de concurrence internationale, le fait que sa mauvaise situation ait menacé son existence

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même et par conséquent ses employés n'entraînaient pas qu'on puisse ignorer le principe selon lequel des sacrifices doivent être équitablement répartis. L'intensité des réactions fut à la mesure de la solidité de cette argumentation. En dépit des conséquences économiques et politiques de la grève, le public n'a pas dans son ensemble jugé incompréhensible la vigueur de la réaction. Les contre-arguments qui furent émis par certains observateurs («on n'a pas le droit de revendiquer en période de chômage », «ils provoquent des conséquences nuisibles à la compagnie, à la communauté nationale, à eux-mêmes ») ont été, semble-t-il, généralement mal perçus.

Je reviens maintenant à l'étude expérimentale :

> 14. Un propriétaire loue une petite maison. Au moment du renouvellement du bail, il apprend que son locataire a pris un emploi tout près de son domicile. Il y a par conséquent peu de chances qu'il veuille déménager. Le propriétaire augmente alors son loyer de 40 dollars de plus qu'il ne l'avait envisagé.
>
> 9 % des sujets jugent la décision acceptable; 91 % la jugent inacceptable (N = 157).

La structuration des réponses est encore plus nette que dans le cas précédent. On ne peut unilatéralement profiter de circonstances fortuites, lorsque cela entraîne des inconvénients pour une personne avec laquelle on est en relation. À la différence du cas précédent, les acteurs hypothétiques concernés n'appartiennent pas à un système coopératif ; mais ils s'apprêtent à s'engager mutuellement par contrat. Surtout, il y aurait ici pour l'acteur favorisé par les circonstances quelque chose de plus choquant que dans le cas précédent à profiter de la situation. Le droit légitime et imprescriptible qu'a le locataire de choisir librement son emploi se trouverait en effet comme retourné contre lui par le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propriétaire. Il ne s'agit plus seulement, pour ce dernier, de tirer avantage du jeu de l'offre et de la demande, mais de profiter de la situation de faiblesse dans laquelle se met le premier en exerçant ses droits élémentaires. L'étude ne le dit pas, mais on peut supposer que, si le propriétaire hypothétique avait décidé d'augmenter le loyer en raison d'une tension de la demande de logements dans l'environnement, on aurait observé davantage de réponses positives. Dans ce second cas hypothétique, le propriétaire se contenterait de profiter de la loi de l'offre et de la demande; dans le premier, il transformerait en faiblesse un droit du locataire, afin d' « exploiter » ladite faiblesse.

Considérons un autre exemple

> 16. Une entreprise est implantée dans une communauté qui compte un taux élevé de chômage. Elle recrute un informaticien. Quatre candidats sont jugés qualifiés pour l'emploi. Le directeur leur demande d'indiquer le salaire le plus bas qu'ils accepteraient et choisit celui qui a indiqué le salaire le plus bas.
>
> La décision est jugée acceptable par 36 % et inacceptable par 64 % des répondants (N = 154).

On peut supposer que la décision est ici jugée majoritairement inacceptable parce que le décideur profite de la faiblesse des candidats. Celui qui indique le salaire le plus bas est peut-être celui qui a le moins d'espoir de trouver un emploi, ou le plus timide. Mais on n'a pas sur ce point de certitude : il est peut-être le plus stratégique; il a deviné que la question de l'employeur n'était pas désintéressée. Au mieux, le directeur considère des traits des candidats qui n'ont rien à voir avec leur capacité de contribuer à la production. Il excède donc les limites de son droit à s'informer. De surcroît, il utilise à son profit les renseignements que lui donnent les candidats. La décision

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est donc inacceptable. Mais, à la différence du cas précédent, où le décideur était en position de force, les protagonistes sont ici dans une situation d'interaction stratégique. C'est sans doute pourquoi la décision est tout de même perçue comme acceptable par près de 40 % des répondants. Peut-être aussi certains ont-ils considéré que la situation n'était pas décrite de façon suffisamment complète. Si l'on introduit l'hypothèse que la firme a des difficultés, la décision représente une mesure favorable pour l'ensemble du personnel. Surtout, la décision du directeur n'entraîne pas, à la différence du premier cas, de détérioration de la situation de quiconque. Le candidat qui estimerait s'être fait piéger pourrait finalement refuser de se laisser recruter. En d'autres termes, on peut facilement imaginer un argumentaire étayant la réponse « acceptable ». Si la majorité se porte de l'autre côté, c'est sans doute surtout parce que le directeur apparaît comme ayant eu recours à une rouerie pour tenter de profiter de l'excès de la demande locale d'emploi sur l'offre. Autre différence avec le cas précédent : le propriétaire imposait au locataire une hausse de loyer sans qu'on puisse faire l'hypothèse d'une éventuelle contrepartie positive pour quiconque. Ici, il n'impose rien et l'on peut évoquer l'éventualité de contreparties.

Voici un dernier extrait de cette étude.

> 5a. Une file d'attente se développe pour un modèle populaire d'automobile. Les clients doivent désormais subir un délai de livraison de deux mois. Un concessionnaire vendait ses voitures au prix du catalogue. Il les propose désormais à un prix supérieur de 200 dollars au prix du catalogue. La décision est jugée acceptable par 29 % des répondants, inacceptable par 71 % (N = 130).
>
> 5b. [...] Un concessionnaire vendait ses voitures en proposant un rabais de 200 dollars. Il les propose

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

désormais au prix du catalogue. La réponse est jugée acceptable par 58 % et inacceptable par 42 % des répondants (N = 123).

Dans le premier cas, le concessionnaire profite de la situation de manière unilatérale et impose à ses clients des conditions moins favorables pour eux. Dans le second, il revient sur un avantage qu'il consentait. Or on a le droit de revenir sur un avantage qu'on proposait librement, surtout lorsqu'il était lié à des circonstances qui se sont modifiées. C'est bien le cas ici : cet avantage visait à attirer la clientèle. Or, en raison de la conjoncture de pénurie, il est devenu inutile et même absurde.

Comme dans le cas précédent, des incertitudes interprétatives peuvent contribuer à expliquer la dispersion des réponses. Que font les autres concessionnaires ? Le concessionnaire est-il en situation de monopole? L'hypothèse la plus simple est qu'il tire profit de la suppression de la réduction. Si tel est le cas, il y a enrichissement sans cause et avantage unilatéral. Mais le concessionnaire ne rompt aucun contrat. Et le client peut sans doute aller ailleurs et dans bien des cas garder son ancienne voiture en attendant une situation plus favorable. L'enrichissement sans cause tend à faire pencher la balance dans le sens de la réponse «inacceptable ». Mais cet enrichissement n'est pas pendable, dans la mesure où le client est libre de ne pas accepter les nouvelles conditions.

L'absence de consensus qu'on observe ici n'implique pas que le jugement moral soit idiosyncrétique, qu'il émane d'un point de vue injustifiable et purement personnel. Le fait que la structuration des réponses varie sensiblement d'une situation à l'autre suggère au contraire que celles-ci sont toujours fondées sur une théorie, c'est-à-dire sur un système d'arguments que le répondant perçoit comme fort. Mais la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plupart de ces situations laissent à l'interprétation une plus ou moins grande marge. Selon les hypothèses qu'on rajoute pour remplir les « blancs » laissés par la situation fictive, la validité d'une argumentation peut changer. Dans le dernier cas, selon que l'on suppose le concessionnaire en situation de monopole ou non, son comportement est plus ou moins acceptable. Dans le cas où apparaît une forte asymétrie dans la distribution des réponses, c'est que les « blancs » sont réduits et que l'on peut appliquer en confiance un argumentaire solide et qui tend à être dominant. Il m'est difficile, vu la nature des données, d'aller plus loin dans l'analyse. Mais les ébauches précédentes permettent de vérifier qu'il est impossible de comprendre l'ensemble des phénomènes de structuration (de la distribution des réponses) qu'on observe dans les études que je viens d'évoquer, si l'on ne fait pas l'hypothèse que les jugements de type « ceci est acceptable/inacceptable » sont appuyés sur des argumentaires visant à un maximum de validité. Quelquefois, un argumentaire tend à s'imposer: on a alors une situation d'« équilibre réflexif ». Dans d'autres cas, on pressent que plusieurs argumentaires valides peuvent être développés. La symétrie de la distribution des réponses est plus accusée dans le second cas.

De façon générale, lorsqu'on examine l'étude réanalysée ici dans son ensemble, on décèle derrière les réponses une véritable théorie globale relative aux conditions sous lesquelles on peut légitimement tirer profit des circonstances : cela est légitime si, ce faisant, on n'impose pas une nuisance à autrui; si l'on y est contraint, il faut que la nuisance qu'on impose à certaines personnes soit compensée par des effets positifs sur d'autres, que l'on ne rompe pas un engagement, etc. Le développement complet de cette théorie dépasse mon propos présent. Tout ce que je veux suggérer, c'est que son existence dans l'esprit des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

répondants fait peu de doute au sens où, sans elle, il paraît impossible de rendre compte de la structuration des réponses.

D'autre part, il est clair que cette théorie ne se réduit en aucune façon à la simple application de principes généraux, mais qu'elle représente un argumentaire complexe, modulé par les répondants en fonction des situations hypothétiques auxquelles ils sont confrontés. Enfin, on peut émettre la conjecture - mais il faudrait des études empiriques conçues d'une manière dynamique pour le vérifier - que, si les « blancs » étaient éliminés par la discussion, cela faciliterait l'identification d'un argumentaire dominant.

Bien sûr, il faut admettre aussi qu'il est des cas d'indécidabilité objective, où même si les « blancs » étaient éliminés et si la discussion devenait entièrement transparente, on ne pourrait obtenir une réponse unique s'imposant à tous. Ainsi, à la question 5a, on peut insister ou sur l'enrichissement sans cause du concessionnaire ou sur le fait que personne n'est forcé d'accepter ses conditions : il est difficile de montrer qu'il faille trancher dans un sens plutôt que dans l'autre.

Ces espaces d'indécidabilité incompressibles sont au fondement même de la politique : aucun argumentaire ne peut par exemple déterminer les meilleures limites de la contrainte publique en matière de lutte contre le tabagisme. C'est pourquoi, dans un cas comme celui-là, la raison de celui qui est le plus fort politiquement tend à être la meilleure. Mais autant il est indispensable de souligner l'existence de ces espaces d'indécidabilité, autant l'on doit se garder de considérer que toutes les questions axiologiques en relèvent. On peut noter au passage que c'est sur cette hyperbole que se fonde souvent le nihilisme axiologique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

REMARQUES FINALES

Des habitudes de pensée contractées sous l'influence des empiristes, des positivistes et des autres théories réductionnistes des valeurs ont occulté quelques propositions simples mais essentielles, à savoir que, comme les convictions assertoriques, les convictions axiologiques tendent à s'appuyer sur des argumentaires aussi solides que possible. Une conviction morale ne saurait être vécue comme telle par un sujet qui n'aurait pas le sentiment qu'elle est justifiée par un système de raisons fortes et, par là, communicables.

Ce postulat est présent dans la sociologie de Tocqueville comme dans celle de Weber : les croyances axiologiques doivent s'expliquer par la force des raisons que l'acteur social a d'y croire. Ce même postulat se retrouve au fondement de la philosophie « contractualiste ». Sa force explique sans doute l'importance qui a été accordée à la théorie de Rawls. Adoptant le point de vue de la philosophie contractualiste, elle repose en effet sur l'idée que les sentiments de légitimité ou d'illégitimité suscités par les institutions et les décisions politiques s'appuient sur un argumentaire que des juges impartiaux endosseraient à l'unanimité. Mais la tradition contractualiste présente une faiblesse majeure : celle de croire que l'ensemble des jugements de type « cela est bon, légitime, recevable » peut être déduit d'un système unique de principes simples. Cette faiblesse affecte aussi la tradition kantienne.

Les études « empiriques » sur les sentiments moraux, comme celles que j'ai évoquées dans la dernière partie de cet article, suggèrent, quant à elles, que les sentiments moraux ne peuvent être déduits d'une axiomatique unique, mais plutôt, comme dans le cas de l'assertorique, de « théories », c'est-à-dire de systèmes de raisons capables

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'épouser la diversité et la complexité des situations concrètes. Elles montrent aussi que les convictions axiologiques ne dépendent pas davantage de l'existence de croyances dogmatiques que les convictions assertoriques. Enfin, elles font bien sentir l'importance du ciment moral dans l'ordre social. Ce ne sont pas seulement les discussions ou les événements politiques majeurs qui sont soumis par le citoyen au crible de l'argumentation morale ; les événements les plus prosaïques et les plus mineurs de la vie de la cité provoquent aussi un flux continu d'appréciations et de réactions morales. En tout cas, les sujets de Kahneman et de ses collaborateurs paraissent ne manifester aucun doute sur deux points : que le légitime ne coïncide en aucune façon avec le légal, c'est-à-dire que les décisions sur lesquelles le droit est muet sont jugées d'un point de vue moral, et que le jugement moral peut normalement prétendre à l'objectivité.

Finalement, la théorie cognitiviste que j'ai présentée ici permet de donner un contenu à la « raison communicationnelle » de Habermas, puisqu'elle avance que, comme les convictions assertoriques, les convictions axiologiques se fondent sur des systèmes de raisons visant à être aussi objectives et par suite communicables que possible.

1 Ce texte s'appuie sur un article à paraître in Protosoziologie, vol. 8: « Rationalitât II », 1995.

2 RAYNAUD (Ph.), Max Weber et les dilemmes de la raison moderne, P.U.F., 1987.

3 BOUDON (R.) « Le pouvoir social: variations sur un thème de Tocqueville » (communication présentée devant l'académie des Sciences

morales et politiques, le 16 nov. 1992), Revue des Sciences morales et politiques, 1992, p. 531-558 et Commentaire, n° 62, été 1993, p. 311-322.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

4 SIMMEL (G.), Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Berlin, Duncker & Humblot, 1989.

5 C'est en ce sens que, comme l'indique bien BELLAH (R. N.), « La religion civile aux États-Unis », le Débat, mai 1984 n ° 30, p. 95-111, Kennedy évoque publiquement Dieu lorsqu'il déclare que « les droits de l'homme ne sont pas le fruit de la générosité de l'État, mais un don de Dieu ». Il veut dire que les droits de l'homme sont antérieurs aux conventions qui les expriment. Dans un autre langage, non moins religieux, ils sont « imprescriptibles et sacrés ».

6 Ce syllogisme permet de comprendre pourquoi Durkheim fit des certitudes morales des contraintes : il fallait faire redescendre sur terre- dans la Société - une transcendance qu'on n'arrivait plus à lire dans les cieux. Comment comprendre autrement cette confusion inadmissible d'un point de vue factuel entre sentiment de certitude et sentiment de contrainte?

7 En général, les sociologues qui traitent de ces sujets insistent sur la première composante du symptôme (voir BERGER [P. L.], «Does Sociology Still Make Sense ? », Revue suisse de sociologie, 20, 1, 1994, p. 3-12; HERVIEU-LÉGER [D.], La Religion pour mémoire, Paris, Cerf, 1993). La seconde me semble aussi importante. Elle montre que le nihilisme (c'est-à-dire la conception qui traite les valeurs comme des illusions), loin d'être un état d'équilibre consubstantiel à la « postmodernité » et qui serait par là indépassable, est normalement vécu comme muni d'un signe négatif, comme un état qu'il importe au contraire de dépasser. Il en va ici du nihilisme comme de la tyrannie. Le fait qu'il soit normalement affecté du signe négatif témoigne d'un sens des valeurs qui le repousse. La vulgate nihiliste qu'on croit pouvoir déduire du désenchantement est une réalité sociale bien présente. Cela ne veut pas dire qu'elle soit indépassable, ni que son dépassement ne puisse se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

faire que dans le sens d'une théorie décisionniste faisant émaner les valeurs de choix irrationnels, dans le sens, en un mot, du « polythéisme » des valeurs.

8 Et aujourd'hui d'un ALBERT (H.), «Der Sinn des Lebens ohne Gott», in Hoerster (N.) (éd.), Religionskritik, Stuttgart, Reclam, 1984, p. 119-128.

9 Un sondage récent révèle qu'en France les croyances religieuses sont moins fréquentes chez les personnes de moins de trente-cinq ans que chez celles de plus de cinquante, contredisant ainsi la thèse du renouveau de la religion. En même temps, le sondage fait apparaître la persistance des exigences éthiques et leur indépendance par rapport aux

croyances religieuses : 89 % des personnes interrogées acceptent l'idée qu'« il n'est pas nécessaire d'avoir une religion pour bien se conduire », La Vie, n° 2541, 12 mai 1994, p. 20-25.

10 Dans la seconde Démocratie, TOCQUEVILLE (A. de) (op. cit., p. 395-699), indique que la métempsycose et l'immortalité de l'âme sont deux exemples d'expression symbolique de cette exigence de valeurs qu'un LUCKMANN (T.), Die Unsichtbare Religion, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, qualifie de «transcendance». SIEDENTOP (L.), Tocqueville, London, Oxford University Press, 1994, attribue l'incapacité de Tocqueville à se reconnaître dans le dogme catholique à l'influence des protestants libéraux, Madame de Staël, Constant, Guizot. Il est peut-être plus pertinent de parler de convergence que d'influence et plus congruent avec les textes de Tocqueville de lui prêter une conception de la transcendance proche de celle de Luckmann. L'hypothèse implicite de Tocqueville, selon laquelle toute religion exprime le sens des valeurs qui distingue l'homme de l'animal, a été souvent reprise. Voir par exemple GINSBERG (M.), Reason and Unreason in Society; Essays in Sociology and Social

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Philosophy, New York, Longmans Green, London, London School of Economies and political Sciences, University of london, 1947.

11 HABERMAS (J.), Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 53 ; en fr.: Morale et Communication: conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Cerf, 1986.

12 MERTON (R.), «Studies on the History and Philosophy of Science », vol. 4, 2, 1938, Osiris, publié sous le titre Science, Technology and Society in Seventeenth Century England, New York, Howard Fertig, 1970.

13 HABERMAS (J.), Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 3e éd. 1985; en fr.: Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, 1987, 2 vol.

14 Habermas semble parfois pressentir cette réponse. Ainsi, il évoque occasionnellement l'idée que la validité puisse émaner de la «pratique argumentative » («Argumentationpraxis»): HABERMAS (J), Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, p. 565.

15 BILLIG (M.), Arguing and Thinking: a Rhetorical Approach to Social Psychology, London, New York, Cambridge University Press, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, soutient une thèse qui oppose une objection redoutable aux distinctions de Habermas : devant convaincre, la pensée est argumentative. On ne voit donc pas en quoi la raison communicationnelle pourrait être différente de la raison tout court. Dans le langage que j'utilise ici, le sujet ne peut se convaincre qu'à partir de raisons transsubjectives.

16 TOCQUEVILLE (A. de), L'Ancien Régime et la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Révolution, (1856), op. cit., livre III, chap. 1 à 3.

17 BORHEK (J. T.), CURTIS (R. F.), A Sociology of Belief, New York, Wiley, 1975.

18 LAKATOS (I.), « Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs » in : Lakatos (I.), Musgrave (A) (ed.), Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 91-196.

19 MILL (J. Stuart), On Liberty (1859) in ROBSON (J. M.), BRADY (A.), (éd.) Collected Works of John Stuart Mill, vol. XVIII : Essays on Politics and Society, Toronto/London, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 213-310 ; trad. fr.: De la liberté, Paris, Presses Pocket, 1990, p. 55. Il est toujours possible de réfuter une argumentation par une autre. Ainsi, un argument permet de neutraliser la proposition selon laquelle l'interprétation scientifique de tel phénomène serait supérieure à celle des Papago: celui selon lequel la suprématie des croyances scientifiques sur les croyances mythiques (lorsqu'elles

sont en concurrence) tiendrait à la domination de l'Occident. Mais si les argumentations en concurrence étaient toujours équivalentes, la plupart des activités humaines seraient dépourvues de toute signification. Comme le dit encore Stuart Mill : « Pour tous les sujets sur lesquels une différence d'opinion est possible, la vérité dépend de l'établissement d'un équilibre à instituer entre deux groupes d'arguments contradictoires », ibid., p. 78.

20 Le relativisme moderne exprime souvent un souci moral : toutes les cultures étant égales en dignité, les croyances de telle culture doivent valoir celle des autres. Ainsi, pour le biologiste ATLAN (H.), À tort et à raison : intercritique de la science et du mythe, Paris, Le Seuil, 1986, mythe et science sont des modes de connaissance incommensurables.

21 D'où le caractère fréquemment incantatoire du discours

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moderne sur l'Être. S'agissant de Max Weber lui-même, il n'est pas sûr qu'on puisse parler d'un sens du mystère chez lui : les cultures et notamment la culture moderne sont d'une complexité vertigineuse. Pourtant, elles ne sont pas le produit d'un dessein, mais la conséquence non voulue de l'agrégation et de l'enchaînement de myriades d'actions et de décisions. On ne peut bien sûr décrire ces effets dans leur intégralité, mais l'on peut du moins concevoir les cultures comme le produit de tels effets. Weber considérait sans doute les systèmes naturels comme des effets d'agrégation complexes, à l'instar des systèmes culturels. Qu'un système aussi complexe que la culture « moderne » se soit formé en quelques siècles n'est, dans le principe, ni plus ni moins difficile à concevoir que l'apparition de la vie. L'argument classique, selon lequel il est aussi difficile d'admettre que la vie résulte d'effets d'agrégation que de concevoir qu'en tirant au hasard des lettres d'un chapeau on puisse retrouver le texte des Misérables, s'applique aux phénomènes culturels comme aux phénomènes naturels. Si on le trouve convaincant dans un cas, on doit le considérer convaincant dans l'autre. Réciproquement, si on ne le trouve pas convaincant s'agissant des systèmes culturels, on n'a aucune raison de le trouver convaincant dans le cas des systèmes naturels. C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre l'absence du « sens du mystère » dont témoignent aussi bien Weber que Tocqueville (dont la « Providence » désigne ce que j'appelle « effets d'agrégation »).

22 Cette « théorie » a de la politesse est présentée sans indulgence, par l'hebdomadaire Der Spiegel, 24 janvier 1994, p. 168. Elle a été visiblement inspirée à la parlementaire allemande par des idées sociologiques à la mode.

23 Le cas de la politesse fournit une bonne illustration de la théorie d'AXELROD (R.), The Evolution of Cooperation, New York, Basic Books, 1984.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

24 PERELMAN (C.), OLBRECHTS-TYTECA (L.), Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 5e éd.,1988.

25 C'est pourquoi on ne peut accepter l'hypothèse nietzschéenne de SCHELER (M.), Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, (1912), Frankfurt, Klostermann, 1978, extrait de Gesammelte Werke, Bd. 3 Vom Umsturz der Werte, Bern, Francke, 5e ed., 1972, p. 33-147; trad. fr. partielle : L'Homme du ressentiment, Paris, Gallimard, 3e éd., 1958, selon laquelle le ressentiment expliquerait certaines des valeurs modernes, comme l'« altruisme » (au sens impersonnel où cette notion est, comme l'indique bien Scheler, implantée avec succès par Comte) ou l'ascétisme prescrit par la philosophie morale classique anglaise: ces valeurs seraient, selon Scheler, le produit de la haine et de l'envie contre la vie plus riche («der Hass und Neid gegen das reichere Leben »).

26 Je simplifie ici une discussion en réalité très complexe. Voir MAYER (A.), On the Threshold of Exact Sciences, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982. On trouverait bien d'autres exemples de même nature dans l'histoire des sciences : « Paracelse était homme de son temps et, à son époque, tout le monde croyait aussi bien à la transmutation des métaux qu'à l'influence des astres ; allons plus loin encore : il était, à notre avis, parfaitement raisonnable d'y croire », dit Koyré (A.), Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIesiècle allemand, (1933), Paris, Gallimard, 1971.

27 La contingence qui préside parfois à la création des mots fait que l'on parle de « psychologie cognitive », et non de « sociologie cognitive », mais de « sociologie de la connaissance ». Cette dernière expression

paraît aujourd'hui désuète, d'abord parce que le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

programme qu'elle désignait a été engagé dans des impasses, ensuite parce que le Zeitgeist d'aujourd'hui, de tonalité sceptique sinon nihiliste, admet qu'il existe des activités et des processus cognitifs, mais répugne à admettre qu'ils puissent... aboutir à la connaissance. Ici, « sociologie cognitive » désigne l'étude sociologique des phénomènes cognitifs.

28 RAWLS (J.), A Theory of Justice, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971; en fr.: Théorie de la justice, Paris, Seuil, 198[7].

29 « Nicht nur unter Philosophen und Juristen, auch unter Oekonomen hat sich ein Diskurs eingespielt, der an Theoreme des 17 und 18. Jahrhundert so ungeniert anknüpft, als brauche man von der sozialwissenschaftlich Entzauberung des Rechts keine Notiz zu nehmen », Faktizität und Geltung, op. cit., p. 79. À propos du contractualisme, il commente : « dièse unwahrscheinliche Idee », ibid., p. 63.

30 RANULF (S.), Moral Indignation and Middle Class Psychology; a Sociological Study, Copenhagen, Levin & Munksgaard, 1938.

31 BOUDON (R.), « Libéralisme et pluralisme selon John Rawls», Analyses de la Société d'études et de documentation économiques,

industrielles et sociales, sept. 1993, n° 95, p. 1-7; repris in Commentaire, 64, hiver 1993-94, p. 872-878.

32 KAHNEMAN (D.), KNETSCH (J. L), THALER (R.), « Fairness as a Constraint on Profit Seeking : Entitlements in the Market », The American Economic Review, vol. 76, n°4, sept. 1986, p. 728-742.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

8.

L'objectivité des valeurs [1]

L'un des traits peut-être les plus déconcertants de la pensée contemporaine est la facilité avec laquelle les produits de la pensée humaine sont traités comme des illusions. F. Dumont se plaignait déjà à juste titre que ce soit le cas des idéologies[2]: ce sont des constructions, protestait-il, en aucun cas des illusions.

Aujourd'hui, ce ne sont pas seulement les idéologies que l'on enterre au cimetière des illusions, mais la science, l'art et la morale. Comme le dit Searle[3], les notions de vérité et d'objectivité, ainsi que la notion de raison, ont été discréditées par Kuhn[4]: la science elle-même ne saurait prétendre atteindre à autre chose qu'à des vérités tenues localement et provisoirement pour telles par une sorte de naïveté, enseigne-t-il dans la Structure des révolutions scientifiques. De façon générale, les valeurs sont traitées comme des illusions. On redoute même, que, du train où vont les sciences humaines, dénoncer ces illusions ne soit bientôt l'une de leurs activités principales.

Je laisserai de côté la question que j'ai traitée ailleurs [5]des raisons de ce nihilisme. Je n'aborderai pas non plus la question de la faiblesse des arguments sur lesquels il prétend pouvoir se fonder[6], pour me consacrer à une tâche positive et développer un point essentiel, à savoir que, non seulement les valeurs ne sont pas des illusions, mais qu'elles peuvent être objectives, en un sens qui doit bien sûr être précisé.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

VÉRITÉS AXIOLOCIQUES ET « BONNES RAISONS »

Il n'existe pas une vérité arithmétique, mais plutôt des vérités arithmétiques : par exemple « 2 et 2 font 4 », « la suite des nombres premiers est infinie » ou « il n'existe pas d'entiers p et q tels que $p/q = \sqrt{2}$ ». La vérité de chacune de ces propositions se démontre par l'évocation de raisons propres à chacune d'elles. Elle ne se déduit en aucune façon directement — à l'exception de la première - des axiomes de l'arithmétique. Ces axiomes représentent d'ailleurs une formalisation tardive et surplombante de vérités arithmétiques dont le nombre s'est accru progressivement dans le temps.

De même, il existe, non pas une vérité médicale ou biologique, mais des vérités médicales et biologiques plus ou moins bien liées entre elles par des réseaux de théories. Chacune de ces vérités est tenue pour telle parce qu'elle s'appuie sur des systèmes de raisons perçues comme solides. Ni la médecine ni la biologie ne sont, bien sûr, en mesure de répondre à toutes les questions qu'elles rencontrent. Mais elles peuvent donner à certaines questions - à une multitude de questions - une réponse objective, fondée sur des raisons si solides qu'il est difficile d'imaginer des raisons aussi solides aboutissant à une autre conclusion.

On conteste parfois que la notion même de vérité axiologique ait un sens. Certains veulent voir dans les certitudes axiologiques le produit d'émotions non vécues comme telles, ou encore le simple effet de l'intériorisation non consciente de normes. Dans les deux cas, la certitude est interprétée comme une manifestation de la « fausse conscience ». En fait, il n'est pas très difficile d'évoquer des exemples où la certitude axiologique, ainsi la certitude morale, est l'effet de raisons fortes et en ce sens apparaît comme de même nature que la certitude cognitive. On peut donc parler de vérités axiologiques comme on parle de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vérités cognitives et définir les unes et les autres comme des conclusions tirées de raisons solides.

De même qu'il n'existe pas une vérité médicale ou biologique, mais des vérités médicales ou biologiques, de même, il existe, non pas une vérité axiologique, mais des vérités axiologiques, c'est-à-dire des jugements de valeur de type «X est bon », «Y est juste », «Z est injuste », objectivement valides au sens où elles se déduisent de systèmes de raisons solides. Bien que la comparaison avec la médecine ou avec la biologie soit ici plus pertinente que la comparaison avec l'arithmétique, arrêtons-nous un instant à ce dernier cas.

Pourquoi « il n'existe pas d'entiers p et q tels que p/q = √2 » est-elle une proposition objectivement valide ? Parce que cette proposition est correctement déduite de principes (par exemple « un nombre ne peut être à la fois pair et impair »). « Correctement », c'est-à-dire selon les règles de la déduction logique. C'est donc une vérité construite. Les principes sur lesquels elle repose ne pourraient être démontrés qu'à partir de principes qu'il faudrait démontrer à leur tour. Comme il est impossible de mener à bien cette tâche infinie, il faudrait s'arrêter à certains principes qu'on accepterait de ne pas démontrer ou retomber de façon circulaire sur des principes déjà rencontrés [7]. Cette difficulté inhérente à la connaissance n'a jamais empêché d'atteindre à l'indiscutable. On pourrait imaginer une arithmétique fondée sur d'autres principes que ceux que nous connaissons. Mais il se trouve que ces derniers rendent bien compte du réel. Deux pommes et deux pommes font bien quatre pommes, et de façon générale 2 quelque chose et 2 quelque chose en font bien 4. Le consensus qui s'établit sur la proposition «il n'existe pas d'entiers p et q tels que p/q = √2 » est en d'autres termes le produit de raisons solides.

Les propositions axiologiques, c'est-à-dire les jugements

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de valeur, se distinguent des propositions de l'arithmétique sur un point: elles ne se déduisent pas d'un système fini d'axiomes (en dépit des prétentions de bien des théories axiologiques). Mais elles leur ressemblent sur un autre : leur validité est à la mesure de la solidité des raisons qui les fondent.

Un exemple banal suffit à le montrer. Pourquoi la démocratie est-elle considérée comme une bonne chose? Parce qu'elle est de l'intérêt de certains, disait Marx. Parce que les grands principes sur lesquels elle repose dérivent tous de la notion de bon gouvernement et qu'en ce sens elle est une bonne chose, dirions-nous plutôt. Elle est en d'autres termes fondée sur des raisons solides. Et c'est parce qu'elle est fondée sur des raisons solides que nous ressentons sur le mode de l'évidence sa supériorité sur les régimes despotiques par exemple. On peut ici se contenter de rappeler les grandes lignes des théories classiques. Un bon gouvernement est celui qui réalise au mieux les intérêts des gouvernés, qui en tout cas se soucie davantage des intérêts des gouvernés que de ceux des gouvernants. La démocratie prévoit la réélection périodique des gouvernants. Pourquoi ces élections sont-elles une bonne chose ? Parce qu'elles réduisent le risque que les gouvernants ne soient plus attentifs à leurs intérêts qu'à ceux des gouvernés. Bien sûr, il arrive qu'aucun des candidats ne soit bien attirant. Le système ne garantit pas l'absence de corruption. Mais il en protège mieux que tout autre. Sans doute existe-t-il des despotes vertueux. Mais les garanties du citoyen sont plus aléatoires dans ce type de régime. La démocratie n'empêche pas que soient amenés au pouvoir des dirigeants qui se donneront pour fin de la détruire. Mais on n'imagine pas de protection absolue contre ce risque. La démocratie comporte d'autres principes, comme celui de la liberté d'expression et de l'indépendance de la justice. Chacun sait que les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

garanties qu'ils fournissent sont imparfaites. Rien n'assure en effet que les médiateurs ne choisiront pas d'attirer l'attention du public sur les idées et les « faits » qui leur conviennent plutôt que de l'informer de manière impartiale. Il peut donc s'installer une corruption à tous les niveaux. Le politique peut utiliser sa position pour s'enrichir ; le médiateur peut utiliser la sienne pour se faire une clientèle de politiques ou d'intellectuels, pour bloquer les idées qui lui paraissent dangereuses, ou pousser celles qui vont dans le sens de ses convictions. Mais ces phénomènes de corruption, normaux dans les régimes totalitaires, sont plus facilement percés à jour et combattus dans les régimes démocratiques. Les démocraties sont menacées par le risque de voir s'installer la tyrannie de divers groupes d'intérêt; elles sont exposées à la tyrannie de la majorité; mais elles peuvent plus facilement que d'autres régimes compter sur la résistance de l'individu : on ne peut y mentir à tous tout le temps; l'imposture et la corruption peuvent s'y installer plus malaisément.

Si l'on analyse cet argumentaire, on constate qu'il repose tout entier sur quelques principes peu contestables, à savoir que la fonction des gouvernants est de servir non les intérêts des gouvernants eux-mêmes, mais ceux des gouvernés ; que la satisfaction des gouvernés est le but ultime de tout gouvernement. Il s'agit là d'axiomes que l'on peut qualifier d'analytiques. Il ne font qu'expliciter la notion même de gouvernement. Ils définissent des finalités qui tiennent à la nature des choses. Une fois ces finalités posées, il s'agit de choisir les moyens les plus appropriés pour les réaliser : une presse libre, des magistrats indépendants, des élections périodiques, etc. Leur validité se déduit d'une part de l'énoncé des fins, d'autre part de propositions comme : « il serait dangereux de faire confiance de façon aveugle aux gouvernants » ; « les gouvernants traitent le fait d'être réélu comme un bien, celui de ne pas être réélu comme une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sanction », etc. De cet ensemble de propositions on déduit par exemple : « dans un système où les gouvernants sont soumis à réélection, la corruption a moins de chance de s'établir de manière définitive », « dans un système où la presse est libre, la corruption du politique est moins probable »; « dans un système où les intellectuels ne dépendent pas du politique, leur capacité de critique est mieux préservée » ; « dans un système où les magistrats sont indépendants du politique, leur liberté de jugement est mieux protégée », etc.

Mon objectif n'est pas de faire preuve d'originalité en matière d'analyse de la démocratie, et encore moins de plaider en faveur de ce type de régime (cela n'est en aucune façon mon sujet), mais seulement de rendre compte des « sentiments collectifs » qu'il suscite. J'ai utilisé ici à ma façon à la fois la seconde Démocratie de Tocqueville et l'essai De la liberté de John Stuart Mill, dans le but de souligner un point général par un exemple aussi simple que possible [8]. L'ensemble des jugements de valeur que j'ai analysés, « la démocratie est une bonne chose », « la liberté de la presse est une bonne chose », etc., se déduisent d'un certain nombre de principes dont on ne perçoit pas bien au nom de quoi on pourrait les récuser [9]. De même que la théorie des nombres aboutit à des énoncés de type « X est vrai » en enchaînant de façon convenable des propositions acceptables, de même l'analyse politique aboutit à des propositions de type « X est bon» à partir de principes acceptables. La procédure est la même dans les deux cas. Ici et là, les propositions sont bonnes, non en elles-mêmes, mais parce qu'elles s'appuient sur des raisons solides. Ce n'est pas par l'intuition que je me convaincs que la suite des nombres premiers est infinie, mais par un enchaînement de raisons. C'est, de même, par une suite de raisons que je me convainc que « la démocratie est une bonne chose». Dans les deux cas, la force des raisons détermine l'intensité de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conviction.

Afin de faire ressortir plus clairement mon point principal, à savoir que les jugements de valeur comportent une dimension cognitive essentielle, j'ai pris l'exemple de l'arithmétique. Derechef, l'exemple de la physique ou, mieux encore, celui de la biologie auraient peut-être été plus adéquats. Les innombrables propositions «X est vrai » qui tissent le savoir dans ces disciplines ne peuvent facilement être considérées comme issues de principes ultimes. Mais toutes s'appuient sur des systèmes de raisons. Le savoir médical ne peut être présenté comme dérivant d'un système d'axiomes. Il prend plutôt la forme d'un ensemble de théories plus ou moins bien liées par un tissu conjonctif [10]. Il en va de même des vérités axiologiques.

Cet exemple de la démocratie suffit en tout cas à montrer qu'un jugement de valeur peut avoir le même degré d'objectivité qu'un jugement factuel. Si le sentiment que « la démocratie est une bonne chose » n'était pas objectivement fondé, on n'observerait pas un assentiment général à cet égard[11]. On ne comprendrait pas que, contre le principe de la souveraineté des Etats, on estime justifié de chercher à l'imposer aux nations non démocratiques, ni que cette entreprise apparaisse comme largement approuvée. Réciproquement, il est difficile d'expliquer ces sentiments si on refuse de les voir comme fondés sur des raisons.

On objectera peut-être que la démocratie n'a pas toujours été considérée comme une bonne chose, que ce jugement est récent et qu'en d'autres temps d'autres régimes étaient très généralement tenus pour bons. Je n'en disconviens pas. Mais cela prouve non que la démocratie ne soit pas objectivement plus proche de la notion de bon gouvernement que, disons, le despotisme, mais seulement que, tant que ce type de régime n'existait pas, on pouvait avoir l'impression qu'il relevait de l'utopie et qu'en conséquence il n'était pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une bonne chose. Pour être jugé, il fallait d'ailleurs qu'il ait été préalablement conçu et qu'il fût théorisé. Or il n'y avait pas de raison que cela se fasse en un jour. L'importance du principe de la séparation des pouvoirs est plus clairement perceptible après Montesquieu qu'avant. Celle des nouveaux «corps intermédiaires », la magistrature ou la presse apparaît mieux après Tocqueville. Il y a des innovations dans le domaine du prescriptif comme il y en a dans celui du descriptif. La théorie selon laquelle la démocratie est un régime meilleur que d'autres n'est pas plus «intuitive» que la théorie de la conservation de l'énergie. Avant sa mise en application et sa diffusion, elle se heurta à des objections que l'on n'oserait plus évoquer aujourd'hui et que l'on a même peine à comprendre. Avant leur mise en circulation, les chemins de fer et les billets de banque se heurtèrent de même à des objections qui ne pouvaient être levées que par le démenti de la réalité. Sans doute l'observateur de 1994 ressent-il plus facilement l'énoncé « la démocratie est une bonne chose » comme une évidence[12]que son ancêtre de 1794[13]. Cette variabilité des sentiments collectifs ne prouve pas que cette vérité soit dépourvue de fondement objectif, mais seulement que le premier observateur est situé dans un autre environnement cognitif que le second. De la même façon, on ne peut plus croire aujourd'hui que la terre est plate. Pourtant, en d'autres temps, les énoncés « la terre est ronde » et « la terre est plate » pouvaient être traités comme aussi plausibles l'un que l'autre. Cela ne démontre pas que la vérité sur la forme de la terre soit historique, et que l'on ne puisse parler d'une forme objective de la terre. Ce qui est historique en l'espèce, c'est la découverte de la vérité, non la vérité elle-même : l'histoire ne légitime pas plus l'historisme que la sociologie ne justifie le sociologisme. Le fait que les mathématiques aient une histoire ne témoigne pas contre la validité des vérités mathématiques. Le fait que la morale ait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une histoire n'est pas davantage la preuve que les valeurs morales soient dépourvues d'objectivité.

Il n'est pas non plus question de prétendre qu'il existe une vérité axiologique sur tous les sujets. Il faut au contraire insister sur le fait que, dans le cas du normatif comme du cognitif, il est des situations d'indécision où des systèmes concurrents de raisons aboutissent à des conclusions divergentes entre lesquelles il est impossible de trancher.

Encore une fois, il ne s'agit pour moi que d'insister sur le point que, là où toute une tradition oppose brutalement l'être et le devoir-être, on ne peut accepter ce dualisme.

Pourquoi ce parallélisme entre le cognitif et l'axiologique n'est-il pas perçu, en dépit du fait qu'il soit aisé d'en produire de multiples confirmations ?

Parce qu'il contredit d'importantes traditions de pensée, qui exercent une influence discrète mais déterminante sur notre philosophie ordinaire. Ces traditions sont pour une part incompatibles entre elles dans leurs principes, mais elles sont en même temps convergentes par certaines de leurs conséquences : elles alimentent toutes l'idée d'une coupure entre l'axiologique et le cognitif, entre le pratique et le théorique. Il s'agit d'abord de l'empirisme : il a insisté sur l'impossibilité de tirer l'être du devoir-être. Il s'agit ensuite du positivisme moderne : il est, lui aussi, tout entier construit sur l'idée que l'être et le devoir-être représentent deux mondes distincts. Dans un texte qui présente ces arguments avec une parfaite netteté, Ayer avance que, ne pouvant être scientifiquement vérifiés, les arguments moraux doivent être analysés comme l'« expression de sentiments » («pure expressions of feelings ») ou de «commandements» («commands[14]»). Le sociologisme veut à l'inverse que les valeurs soient des données de fait (à chaque société ses valeurs), mais aussi et complémentairement que le mode du devoir-être sur lequel elles sont normalement perçues par le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sujet social résulte d'une illusion. Un jugement moral ne serait jamais juste en lui-même; il serait toujours émis à partir d'un point de vue, celui de la culture à laquelle appartient le sujet; or aucun point de vue ne saurait dominer les autres. L'existentialisme sartrien veut, quant à lui, que l'individu choisisse ses valeurs dans une sorte d'inspiration inexplicable qualifiée par Sartre d'« absurde ». Les freudiens voient dans les valeurs des sublimations de pulsions en provenance des sous-sols de la personnalité. Le postmodernisme veut que les valeurs soient des illusions : c'est même là sa principale thèse. Selon R. Rorty [15], l'un des plus éminents représentants du club des postmodernistes, les sentiments d'horreur que nous inspire Auschwitz seraient le produit d'un conditionnement historique. Le philosophe américain a au moins le mérite de la cohérence : on ne voit pas en effet comment les théories qui ont sa sympathie pourraient aboutir à une autre conclusion.

Toutes ces visions irrationalistes ont peut-être été renforcées par l'insuffisance des réponses qu'on leur oppose: celles qui se contentent par exemple soit d'affirmer l'existence d'un sens moral inhérent à la nature humaine[16], soit de traiter les valeurs comme des données inscrites dans le ciel des Idées, soit d'expliquer les valeurs par le « rational choice model », en l'étendant ainsi bien au-delà de ses limites de compétence, soit encore, comme les structuro-fonctionnalistes, de mettre les valeurs au service exclusif du « système social » [17]. Il n'est pas non plus très éclairant d'affirmer que les valeurs - le beau, le bien, le vrai - sont éternelles dans leur forme et historiques dans leur contenu. Sans doute bien des jugements de valeur sont-ils variables dans le temps et l'espace. Mais d'autres sont invariants : l'imposture n'est jamais considérée comme ayant une valeur positive, car elle a un effet destructeur sur tout système d'interaction. N'est-ce pas de toute éternité qu'un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

gouvernement qui sert les intérêts des gouvernés est meilleur que celui qui sert les intérêts des gouvernants ? Le « bien » est ici non formel, mais, pour parler comme Scheler, matériel[18]. Cet exemple suffit à lui seul à disqualifier les conséquences que les multiples traditions de pensée que je viens d'évoquer, par ailleurs fécondes sur bien des points, pensent devoir tirer de leurs principes s'agissant de l'axiologique.

On peut aussi remarquer que ces traditions sont incompatibles avec un fait irrécusable : celui de l'interpénétration de l'être et du devoir-être. « Un gouvernement non soumis à réélection est une mauvaise chose parce que les gouvernants risquent de méconnaître l'intérêt des gouvernés » : il suffit de réduire un énoncé comme celui-là à ses composantes élémentaires pour remarquer aussitôt qu'elles comprennent à la fois des jugements factuels et des jugements appréciatifs. De façon générale, une action, une décision, une institution ne sont jamais bonnes si elles sont irréalisables. Le « bien » doit pouvoir s'inscrire dans le réel. Il en résulte que tout jugement de type « X est bon » se fonde partiellement sur des jugements de fait. Une action, une décision, une institution ne peuvent jamais être considérées bonnes ou mauvaises, si l'on fait totalement abstraction de leurs conséquences. Aussi les raisons qui justifieront « X est bon » comporteront-elles toujours l'évocation de données factuelles. Ces deux remarques suffisent à indiquer que, contrairement à l'idée reçue qu'ont imposée les traditions que j'évoquais il y a un instant, être et devoir-être s'interpénètrent par nature.

LA DIMENSION CONSÉQUENTIALISTE

Il est important d'insister sur ce dernier point : bien souvent, la démarche qui conduit à des jugements de valeur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- « ceci est bon, juste, recevable, légitime, acceptable, etc. » - ne se distingue pas de celle qui aboutit à des jugements de type « ceci est vrai », tout simplement parce que, bien souvent, l'axiologique se réduit au factuel.

C'est le cas lorsque X est jugé bon ou mauvais parce qu'il entraîne des conséquences que tous s'accorderaient à juger bonnes ou mauvaises. « X est bon » est un jugement de valeur. Mais « tous s'accordent à juger X bon » est un jugement de fait. Dans ce cas, « X est bon » est fondé sur le fait que tous s'accorderaient à trouver les conséquences de X bonnes. Le jugement de valeur est ici fondé de façon conséquentialiste.

Certains mouvements de pensée, comme l'école sociologique du « rational choice model », ont essayé de faire du conséquentialisme le nerf de la morale : ils ont tenté de montrer que les normes sociales s'expliquent toujours de façon conséquentialiste[19]. Cette thèse est insoutenable. Le conséquentialisme ne représente qu'un cas important, mais particulier. Plutôt que de cas particulier, il faudrait d'ailleurs plutôt parler de dimension particulière. Car les raisons fondant un jugement de valeur comportent toujours, peu ou prou, une dimension conséquentialiste, ne fût-ce que parce qu'une mesure irréalisable par exemple ne peut guère être jugée bonne [20]. Cette dimension conséquentialiste est plus ou moins déterminante selon les cas. Dans le cas où elle l'est, on dira « X est mauvais, car X entraînerait un état de choses que tous s'accorderaient à trouver indésirable ». Mais il est des cas où un jugement de valeur ne se justifie pas de cette façon.

Avant de voir que le conséquentialisme ne recouvre pas le moral et l'axiologique, j'illustrerai son importance par quelques exemples.

Le conséquentialisme affirme qu'est mauvais ce que tous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

trouveraient indésirable. Il est en effet des cas où il n'est pas nécessaire d'aller plus loin. Une politique qui serait menaçante pour la vie des citoyens serait jugée mauvaise, sans qu'il y ait quoi que ce soit à rajouter à cette considération.

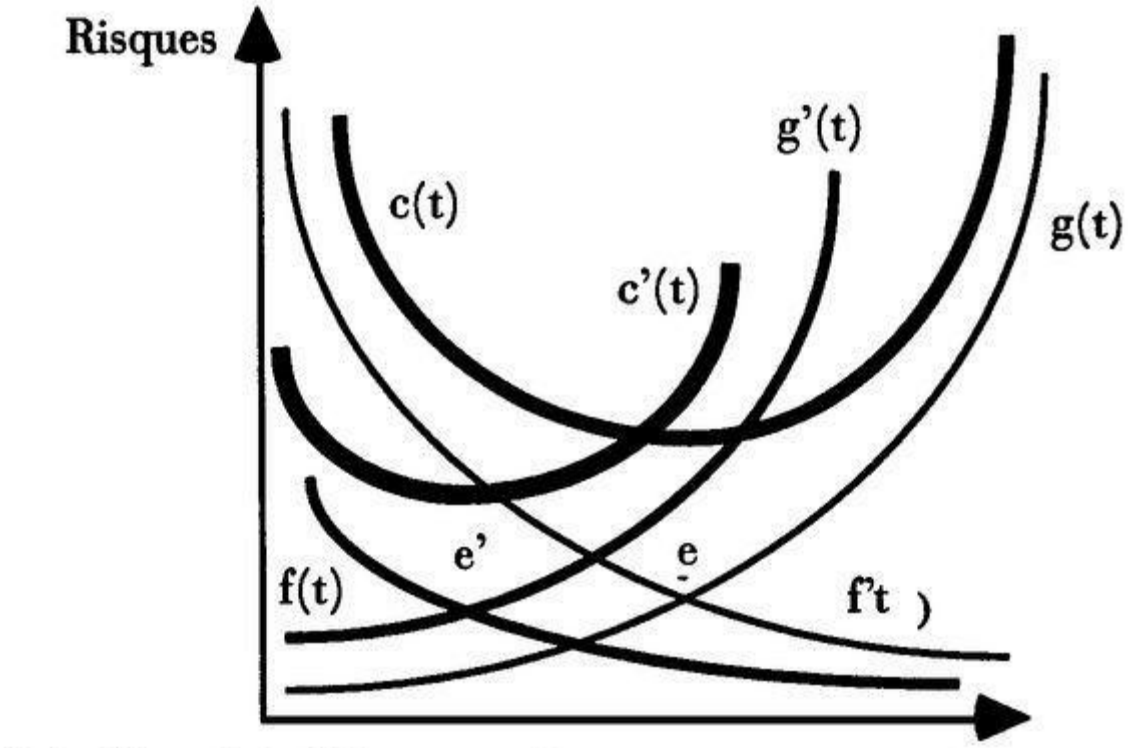
Bien des décisions courantes de la vie privée ou professionnelle peuvent s'analyser de façon conséquentialiste. Considérons la décision du professeur qui fait passer un examen, ou du juge qui examine un dossier. Leur démarche est imprégnée de jugements de valeur tacites. Ainsi, quiconque a passé ou fait passer un examen sait bien que l'évaluateur doit y consacrer un certain temps, dépendant de la nature du sujet, et du profil du candidat. Il sait bien que, au-delà, un observateur impartial tout comme le candidat lui-même jugeraient à bon droit excessif le temps consacré à l'épreuve. Il sait aussi que, en deçà, il serait jugé insuffisant. Il en va de même du magistrat. Il a la conviction intime - je formalise ici des analyses ébauchées par Tarde[21] - que la nature de tel dossier détermine le temps qu'il est bon pour lui d'y passer. Au-delà et en deçà de ce temps, il aurait l'impression de se comporter d'une manière que lui-même comme les autres trouveraient injustifiée. J'évoque ces expériences banales parce qu'elles rappellent que la vie quotidienne est finement tissée de jugements de valeur et qu'elle constitue un terrain de choix pour le sociologue. Surtout, ces exemples attirent l'attention sur le fait que, même si les jugements de valeur sont mis en application sur le mode intuitif, voire métaconscient (le juge ne prend pas réellement conscience du jugement de valeur « le temps que j'ai passé sur le dossier est suffisant »), ils sont fondés sur des systèmes de raisons objectivables et défendables. On peut même les formaliser.

En effet, de par la nature des choses, le type de décision que j'évoque ici vise toujours à rendre minimum la somme de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

deux inconvénients qui varient en sens inverse. Plus le temps passé à la décision par le juge ou par le professeur est long, plus les informations qui leur arrivent s'accumulent, et plus la décision a de chances d'être juste. Toutefois, ces informations tendent à être redondantes et à obéir à un principe de rendement décroissant. On peut représenter cette relation entre l'information et le temps par une fonction f (t) monotone décroissante convexe (Graphique 1). Bien entendu, si cette forme peut être traitée comme fixe d'un cas à l'autre, les paramètres qui la précisent varient avec la nature du dossier. Une décision plus complexe, une information plus difficile d'accès se traduiront par une courbe f' (t) plus haute que f (t). De même, il est facile d'imaginer des exemples affectant le degré de convexité de la courbe. D'un autre côté, le juge ou le professeur ne peuvent passer un temps infini sur un dossier. Leur rôle implique qu'ils traitent un flux plus ou moins dense de cas. Plus ils passent de temps sur un cas, plus ils risquent de créer un goulot

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Légende : f(t), f'(t) : risque d'erreur
g(t), g'(t) : risque d'encombrement
c(t), c'(t) : risque total
e, e' : temps optimal

Graphique 1: Compromis entre des risques

d'étranglement. Ce deuxième type d'inconvénient se traduit par une courbe monotone croissante convexe. Ici encore, si la forme de la courbe tend à être constante, ses paramètres varient avec les cas particuliers. Ainsi, un parquet peu actif peut passer plus de temps sur un type de dossier qu'un parquet encombré[22]. La courbe g (t) rendrait compte du premier cas, la courbe g' (t) du second.

Finalement, le jugement de valeur « le temps que j'ai passé sur le dossier est le bon, personne ne pourrait me reprocher de ne pas y passer plus de temps... » est fondé sur un système de raisons qui, tout tacite et métaconscient qu'il soit, n'en est pas moins objectivement fondé au point de pouvoir être analysé en utilisant une représentation géométrique. Le juge et le professeur établissent un compromis qui peut être présenté comme correspondant au

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

minimum de la somme des deux courbes f et g. Sans doute ce minimum ne peut-il être effectivement calculé. Mais son existence et sa localisation approximative ne font dans la plupart des cas pas de doute. C'est sur ces données objectives qu'est à son tour fondée l'évaluation collective: « il a passé un temps convenable sur le dossier ».

On m'objectera peut-être que ce type d'analyse ne s'applique qu'aux aspects publics de la vie sociale. Ce n'est pas le cas. On les retrouve dans les évaluations les plus banales de la vie privée. Les transactions du type de celles que je viens d'évoquer constituent par exemple la matière même de la vie familiale [23].

Ces exemples démontrent dans leur simplicité un certain nombre de points importants, à savoir :

- Que les sentiments immédiats qui se traduisent par des jugements de valeur « X est bien », « X est acceptable », « X est recevable », etc. s'appuient ici sur des raisons objectivables, voire formalisables.
- Que la vie sociale est tissée de certitudes axiologiques qui passent d'autant plus facilement inaperçues aux yeux du sujet et à ceux des témoins qu'elles sont vécues comme des « évidences ».
- Qu'elles sont vécues comme des « évidences » parce qu'elles s'appuient sur des systèmes de raisons qui, bien que tacites, créent un consensus implicite.
- Que les jugements de valeur peuvent être objectivement fondés.
- Qu'on ne peut s'en tenir, comme l'avance avec raison Scheler, à une conception formaliste des valeurs. Les valeurs ne sont pas des formes vides ; au contraire, à l'instar des couleurs, elles ne se manifestent qu'à travers des objets concrets.
- Qu'il y a des vérités axiologiques exactement au sens où

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

il y a des vérités médicales par exemple [24].

LA DIMENSION ANALYTIQUE

Mais la rationalité axiologique n'est pas toujours de type conséquentialiste. C'est d'ailleurs pourquoi, comme on peut le noter par parenthèse, Max Weber distingue la rationalité axiologique (Wertrationalität) de la rationalité instrumentale (Zweckrationalität). Si les raisons fondant les jugements de valeur étaient toujours de type conséquentialiste, la première se réduirait en effet à la seconde.

J'ai proposé plus haut de qualifier d'analytique cette dimension non conséquentialiste de l'axiologie.

Les raisons qu'on peut déceler derrière tout jugement de valeur peuvent être, en proportion variable, soit de type conséquentialiste, soit de type analytique. Un jugement de valeur de type « les feux rouges sont une bonne chose » est de type conséquentialiste pur. Il est fondé sur le fait que l'absence de feux rouges entraînerait une situation que tous s'accorderaient à trouver pire, et que tous estiment effectivement pire lorsqu'elle se produit à la suite de grèves ou de pannes d'électricité.

Ce cas doit être distingué de ceux où intervient la rationalité analytique ou plutôt la dimension analytique de la rationalité. On en a déjà vu un exemple. Un système qui ne permet pas aux gouvernés de contrôler les gouvernants est mauvais parce qu'il conduit à des états de choses que les premiers ont toutes chances de trouver mauvais. Il est donc mauvais d'un point de vue conséquentialiste : il entraîne des conséquences jugées mauvaises par les individus concernés. Mais il est mauvais d'un autre point de vue encore. Les gouvernants doivent agir dans l'intérêt des gouvernés en vertu de l'idée même de bon gouvernement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Des institutions qui rendraient probable le fait que les gouvernants agissent plutôt pour leur propre compte seraient donc mauvaises parce que contradictoires avec l'idée même de bon gouvernement. Ici, les deux dimensions - conséquentialiste et analytique - de la rationalité axiologique se conjuguent. Il en va de même lorsqu'on affirme que la pluralité des partis est bonne : elle est de l'intérêt des gouvernés. Mais il est aussi de l'essence du gouvernement qu'il tienne compte des divergences de vue et d'intérêt des gouvernés, comme cela a été souligné par toute la théorie politique, de Montesquieu et Hume à A. Downs.

De façon générale, il suffirait de reprendre les analyses classiques évoquées plus haut pour constater que les institutions essentielles de la démocratie (celles que, significativement, personne ne songerait à remettre en question) sont bonnes du point de vue conséquentialiste et du point de vue analytique. Dans ces exemples, les deux dimensions sont mêlées au point qu'il est difficile de les séparer. Dans d'autres cas, il importe au contraire de les distinguer. En tout cas, bien des difficultés se résolvent si l'on perçoit cette double dimension.

Considérons un exemple d'école, celui du sentiment de rejet que provoque normalement le vol. Dans un texte du Capital inspiré de Mandeville, Marx rappelle que le vol nuit à une minorité d'individus, mais fournit du travail aux serruriers, à l'industrie de la sécurité, aux avocats et aux assureurs. On pourrait ajouter qu'il donne naissance à un marché dual aux conséquences heureuses. Le marché alimenté par le coulage et le vol permet en effet aux plus démunis - qui ne savent pas toujours qu'ils acquièrent de la marchandise volée au titre de « la bonne occase » - de se procurer à bas prix les produits convoités de la « société de consommation », produits électroniques notamment, que les « dominants » acquièrent au prix du marché. Ici, the rich pays more et la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

redistribution se fait dans le « bon » sens : des « dominants » aux « dominés [25]» . Mais le vol n'est pas bon seulement pour les avocats, les assureurs et les « dominés ». Il augmente aussi la demande, et il stimule l'offre. Sans le vol, le taux de chômage serait donc plus important qu'il ne l'est. D'un point de vue rigoureusement conséquentialiste, le vol comporte donc des effets mitigés. Ce qui revient à dire que l'on ne saurait tirer d'une argumentation conséquentialiste la certitude morale que le vol est mauvais. En d'autres termes, une analyse conséquentialiste pure aboutit ici à des conclusions qui contredisent les sentiments moraux. Cet exemple suffit à démontrer que le « rational choice model », qui propose une conception conséquentialiste des normes, ne peut prétendre à l'universalité. Et l'on peut ajouter que la vie ordinaire fournirait mille exemples conduisant aux mêmes conclusions. Les voyeurs qui, munis de leur caméscopes, sont allés filmer les inondations du sud de la France en février 94 ne « firent de mal à personne ». Pourtant, leur comportement fut perçu comme choquant. On n'hésita pas à les dénoncer sur les ondes. Eux-mêmes auraient d'ailleurs eu quelque scrupule à défendre publiquement leur droit à filmer le malheur des autres.

Pour démontrer que le vol est mauvais - c'est-à-dire pour rendre compte du sentiment normal qui s'exprime par le jugement de valeur « le vol est mauvais » -, il faut donc évoquer des raisons non conséquentialistes. En fait, le vol est mauvais parce que l'ordre social est fondé sur le fait que toute rétribution doit en principe correspondre à une certaine contribution. Sinon, c'est le principe même du lien social qui se trouve remis en cause. Or le vol est une rétribution positive que le voleur s'attribue aux dépens de la victime, en ayant recours à une contrainte illégitime. Il viole la notion même d'échange social, à la façon dont le parti unique viole la notion de démocratie [26]. C'est pourquoi un vol même sans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

grande conséquence sur le bien-être de la victime est normalement ressenti par elle comme insupportable. De même, le spectateur d'un vol éprouvera un sentiment d'indignation pour le fait même du vol, indépendamment du préjudice subi par la victime. En fin de compte, c'est bien parce le vol atteint au cœur même du système social que ses avantages ne sauraient compenser ses inconvénients[27]: les raisons conséquentialistes qu'on pourrait avoir de préférer le vol ou le parti unique sont lexico-graphiquement subordonnées aux raisons analytiques qui convainquent de les rejeter.

Si l'on accepte de le retraduire dans ce langage, Durkheim est peut-être sur ce point moins éloigné de Kant - et de Weber - qu'il n'y paraît. En tout cas, l'exemple du vol suffit à montrer qu'une analyse conséquentialiste ne rend pas compte des sentiments de la victime et du spectateur. L'argument de Pareto contre Kant est donc inacceptable. Comme le vol ne serait pas condamné par les voleurs, objecte-t-il à Kant, il n'y aurait pas accord pour le rejeter : on ne saurait démontrer, en d'autres termes, que tous s'accorderaient à en récuser la légitimité. En langage moderne, on dirait que la répression du vol n'engendre pas un équilibre de Pareto. Mais l'argument de Pareto n'est valide que si l'on suppose que le fondement de tout jugement axiologique est de type conséquentialiste, et si d'autre part l'on accorde une valeur absolue... au critère de Pareto.

Je note en passant que la tradition contractualiste, dont Rawls a aujourd'hui contribué à souligner l'importance, vise à tenter d'établir ce que des individus abstraits et par conséquent désintéressés choisiraient comme bon. Ce faisant, elle reconnaît implicitement que le jugement axiologique ne peut être fondé exclusivement sur l'intérêt, puisque des individus abstraits n'ont pas d'intérêts déterminés. Elle vise à dégager le principal du secondaire

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans le cas où, comme celui du vol, « externalités » positives et négatives se mêlent à des incompatibilités analytiques. Des sujets placés sous le voile de l'ignorance sont des sujets qui ignorent qui ils sont, quels sont leurs appétits, leurs tendances, leur position sociale. Les futurs voleurs ne savent pas qu'ils le seront. Dans ces conditions, le vol serait condamné à l'unanimité, puisque, en opérant un transfert injustifié de ressources, il a un effet destructeur sur la communauté elle-même.

La méthode contractualiste peut être vue comme une méthode générale de l'axiologie. Bien des jugements axiologiques - mais non tous - peuvent être considérés comme des théorèmes tirés de l'axiomatique contractualiste, exactement comme les théorèmes de l'arithmétique sont tirés de ses principes premiers. Selon les cas, la méthode contractualiste légitimera une analyse conséquentialiste pure ou au contraire la récusera. La méthode contractualiste légitime les feux rouges urbains sur une base conséquentialiste; mais elle montre que la perspective conséquentialiste ne peut être acceptée s'agissant du vol. On ne voit pas comment le conséquentialisme pourrait expliquer l'indignation qu'éprouve le témoin non impliqué qui constate que le fort profite de la faiblesse du faible. Même si personne n'est là pour l'observer, même s'il n'est aucunement affecté par le vol, même si son indignation échappe à la victime, le témoin sera tout de même indigné. Aucune théorie de type conséquentialiste, aussi élaborée soit elle, ne peut rendre compte de ce sentiment. On se trouve ici devant une difficulté analogue à celle qu'on rencontre lorsqu'on essaie de rendre compte du vote individuel sur un mode purement conséquentialiste, dans le cadre du « rational choice model »[28]. En revanche, la méthode contractualiste met en évidence la contradiction entre le vol et le lien social et, par là, rend compte des sentiments

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

négatifs qu'il suscite normalement. Le vol introduit une rétribution forcée sans contrepartie : il est donc incompatible avec la notion même de l'échange social.

On peut extraire de notions comme celles de « bon gouvernement » ou de « lien social » des vérités morales de niveau plus ou moins général. Ainsi, un théorème général de morale nous dit que, quand un comportement a des effets destructeurs sur le système dans lequel il apparaît, il est normalement jugé mauvais. Ce théorème explique l'indignation désintéressée face au vol, le rejet de l'imposture ou de la tricherie. Le tricheur détruit l'intérêt même du jeu. Le plagiaire provoque un sentiment de dégoût, non parce qu'il se pare des plumes du paon, mais plutôt parce qu'il détruit le jeu de l'invention et de la création. L'imposteur qui réussit, avec la complicité de médiateurs ou de collègues complaisants, à faire passer pour scientifiques des travaux qui contredisent les principes élémentaires de la méthode scientifique détruit l'essence même du jeu scientifique. Le cas Lyssenko est intéressant moins par ce qu'il témoignerait des noirceurs du système stalinien que parce qu'il représente un « beau cas » d'imposture : celui qui consiste à se faire approuver par des « experts » dépourvus de compétences réelles sur le sujet traité, mais facilement considérés par le public comme compétents. Malgré l'appui de Staline, Lyssenko n'aurait pu se maintenir s'il n'avait été ovationné par des spécialistes des sciences de la vie sans compétence réelle en génétique, mais que le public considérait comme des experts avertis [29]. Mais ce n'est pas par les dégâts qu'ils causent que le tricheur ou l'imposteur provoquent un sentiment de rejet. Car les conséquences de leurs méfaits sont souvent provisoires et limitées, et ils finissent généralement par être démasqués. La répulsion qu'ils inspirent provient plutôt de ce qu'ils détruisent et en tout cas tournent en dérision des activités collectives perçues comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

positives. Ce faisant, ils en détruisent le sens même. Les nuances des réactions à l'imposture ou à la tricherie ne peuvent d'ailleurs être comprises si l'on ne perçoit pas la dimension analytique de l'axiologie. La tricherie ne provoque guère de sentiments négatifs de la part de l'observateur extérieur s'agissant de jeux d'argent. Certains jeux l'incluent même (le bluff). Ici, l'essence du jeu consiste pour le joueur à essayer de s'enrichir. Le joueur peut donc provoquer le rire ou l'admiration de l'observateur s'il triche avec habileté. En revanche, la tricherie suscite la réprobation s'agissant des jeux d'intelligence, car elle détruit l'essence même du jeu. Elle est profondément choquante dans un concours, puisque le tricheur prend la place d'un autre. Elle l'est moins dans un examen, mais reste inadmissible dans ce cas parce que, même si elle est alors dépourvue d'effets externes, elle détruit l'essence d'une procédure perçue par l'observateur comme légitime. Ce même théorème expliquerait bien d'autres manifestations de la morale ordinaire. Ce sont aussi des raisons analytiques qui fondent par exemple les réactions contre le resquilleur. Il a des chances d'être rappelé à l'ordre, même s'il n'impose à ceux qui font la queue qu'un désagrément mineur. Le « rational choice model » ne saurait donc expliquer cette réaction. Le rejet auquel s'expose le resquilleur provient de ce que l'avantage qu'il s'attribue est injustifié et a un effet destructeur sur l'organisation sociale que représente la file d'attente.

De même, on n'admet pas que deux personnes remplissant exactement la même fonction, ayant exactement la même ancienneté, etc. soient payées différemment. Parce que la rétribution est non seulement la rémunération d'une contribution, mais sa constatation et sa reconnaissance. Celui qui aurait moins que son voisin en déduirait que sa contribution n'a simplement pas été constatée, et qu'il y a là une injustice. Il admettra en revanche que son voisin, qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

occupe la même fonction, soit mieux payé s'il a plus d'ancienneté, car il est normal que l'ajustement contribution-rétribution se fasse dans le temps. Il admettra aussi la possibilité d'incommensurabilités éventuelles entre contributions, de zones d'opacité dans leur appréciation et de contingences rendant l'ajustement contribution-rétribution difficile. Mais, dans les situations où aucune de ces complications n'interviendrait, il exigera normalement l'égalité entre contribution et rétribution. Car ce principe est constitutif, à un niveau très abstrait, de tout échange social. Réciproquement, l'échange social est vidé de sens si ce principe est violé.

Les exemples précédents sont empruntés surtout à la vie quotidienne. Il serait bien entendu possible d'en prendre d'autres. La pression exercée sur l'Afrique du Sud par les démocraties occidentales pour que ce pays mette fin à l'apartheid est peut-être discutable d'un point de vue conséquentialiste : la transition risque d'être douloureuse. Mais elle ne l'est pas d'un point de vue analytique : les bénéfices de la démocratie ne peuvent sans contradiction être réservés à une catégorie de citoyens; par leur essence même, les droits fondamentaux s'appliquent à tous. Ici, la dimension analytique de la rationalité axiologique [30]s'impose de façon telle qu'il apparaît facilement incongru d'évoquer le point de vue conséquentialiste.

Cet exemple attire l'attention sur un point important : on a l'habitude de présenter l'« éthique de conviction » et l'« éthique de responsabilité » comme les deux termes d'un choix en lui-même irrationnel (non fondé) et toujours ouvert. En fait, si les deux termes traduisent parfois des options également légitimes, il ne s'agit là que d'un cas particulier. Dans d'autres cas, l'une des deux dimensions domine l'autre, témoignant de l'existence d'une rationalité englobante. Les progrès de la médecine, en réduisant la mortalité infantile,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ont contribué au sous-développement : la baisse de la natalité n'accompagnant ce progrès qu'avec retard, il en résulte une croissance démographique qui alimente le cercle vicieux de la pauvreté. Qui nierait cependant que cette réduction de la mortalité infantile, négatif d'un point de vue conséquentialiste, ne doive être tenue pour un progrès ? Cet exemple illustre le cas où l'une des dimensions de la rationalité axiologique, en l'occurrence la dimension analytique, domine l'autre.

Bref, on décèle plus ou moins facilement, derrière les appréciations morales de la vie ordinaire ou de la vie politique, des systèmes articulés de raisons qui ne sont pas différents dans leur nature des démonstrations de la philosophie politique par exemple. Lorsque les jugements moraux sont perçus sur le mode de l'évidence, c'est qu'ils sont fondées sur des raisons solides. C'est pourquoi, si les goûts ne se discutent pas, les jugements moraux, eux, se discutent.

Il faut enfin ajouter une précision importante. Le fait qu'un jugement « X est bon » soit parfaitement fondé n'implique pas qu'il soit correctement appliqué. On peut détester l'imposture, mais ne pas avoir les moyens de la reconnaître, et être victime des « experts » qui l'« authentifient ». Nombre de lyssenkistes ont sans doute été sincères, tout comme ceux qui croient aujourd'hui au message des penseurs qui prétendent, au nom de la Science, avoir démontré que tout est illusion. On peut admettre en général qu'une théorie fausse est inacceptable et cependant accepter une théorie fausse particulière parce qu'on ne voit pas qu'elle est fausse. On sera d'autant plus tenté de l'accepter qu'on la percevra comme utile ou comme congruente avec ce qu'on croit par ailleurs.

De façon générale, toutes sortes de mécanismes bien identifiés conduisent facilement à l'installation sociale de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fausses valeurs [31].

CONTEXTUALISATION ET UNIVERSALITÉ

Les développements qui précèdent conduisent à un corollaire important : à savoir que le caractère contextuel des jugements de valeur ne conduit en aucune façon au relativisme ou au scepticisme. Qui s'étonnerait par exemple que les courbes f et g du graphique 1 (page 346) aient des paramètres différents en fonction de la nature du dossier ? Ainsi f et g sont des universaux, mais les paramètres qui rendent ces fonctions déterminées ne peuvent être déterminés que par le contexte. Universaux et singularités apparaissent ainsi comme des touts indissociables : on ne peut comprendre un jugement de valeur, si l'on ne perçoit pas cette liaison organique entre l'universel et le singulier[32]. La variabilité des jugements de valeur n'entraîne en aucune façon que les universaux soient des illusions.

Il importe de souligner ce point, car un argument fréquemment présenté à l'appui du scepticisme moral, de Montaigne [33]jusqu'à Bloor[34], est celui de la variation contextuelle des valeurs. Je ne discuterai pas ici le point de savoir si l'argument de Montaigne doit être lu comme une habileté politique [35]: si la vérité est indémontrable, pourquoi chercher à remplacer la tradition catholique, qui a fait ses preuves, par le protestantisme ? J'ajoute que cette incontestable variation contextuelle des valeurs représente l'argument clé, non seulement des sceptiques, mais aussi de ceux qui veulent voir dans les valeurs des formes éternelles, mais vides (le vrai, le beau, le bien).

Pour montrer que la position formaliste comme la position sceptique sont incompatibles avec le réel, je considérerai quelques exemples empruntés au chapitre des sentiments

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de justice.

Le rire est souvent un excellent révélateur des jugements de valeur mis en mouvement par la morale ordinaire. Un épisode d'une célèbre émission de télévision propose un canular classique. Deux clients : le premier (la victime) commande un steak-frites ; le second (le complice) fait de même. Le complice se voit servir un steak deux fois plus gros que celui de la victime. La « caméra invisible » saisit alors parfaitement la surprise puis l'indignation de la victime : elle cherche un temps à se dominer, puis, n'y tenant plus, réclame des explications d'un ton vif. Il n'est pas difficile de lire dans cette réaction l'exigence d'égalité contribution-rétribution que j'évoquais plus haut. Ce serait en effet un contresens que d'y voir, sur le mode conséquentialiste, une réaction de jalousie ou d'envie. On le voit à ce que la réaction de la victime serait la même - un plan expérimental adéquat pourrait le montrer — dans le cas où son appétit ne lui permettrait pas d'absorber le steak démesuré de son voisin. Son indignation provient de ce que l'inégalité de traitement dont elle est l'objet lui paraît porteuse de chaos : la notion de prix s'écroule si celui-ci est fait « à la tête du client » au lieu de refléter la valeur des choses. Son demi-steak lui donne au total l'impression que le monde oscille sur son axe, que les prix n'ont plus de sens, que les bases de l'échange social sont violées.

Derrière ce canular, on repère facilement un universel familier : le principe de l'égalité contribution-rétribution. Ce principe est universel car il découle analytiquement de la notion même d'échange social. Il est à la base de bien des conflits sociaux. Ainsi, au cours de l'automne 1993, un grave conflit a été déclenché à la compagnie Air France parce que certaines catégories d'employés eurent l'impression que, pour redresser les comptes de la compagnie, on exigeait d'elles des sacrifices dont on paraissait vouloir dispenser

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'autres catégories.

Mais l'acteur social sait bien que des conditions particulières doivent être réalisées pour que ce principe puisse être appliqué. Elles le sont généralement dans l'entreprise, par exemple, mais non dans d'autres contextes. Pour qu'il le soit, il faut d'abord que les contributions soient commensurables. C'est le cas lorsque le travail est homogène, ou lorsque la contribution fonctionnelle de chacun à une production collective peut être appréciée, fût-ce de façon floue. Ainsi, on admet facilement que celui qui parait plus irremplaçable soit mieux traité. Dans d'autres cas, l'incommensurabilité apparaît comme irréductible. Ainsi, il est difficile de comparer la contribution du médecin et celle de l'avocat. C'est pourquoi les études qui tentent de saisir la légitimité des inégalités de revenus entre grandes professions font apparaître des exigences fortement structurées et largement partagées, mais floues. Elles révèlent à la fois que les répondants accordent une attention marquée au principe de l'égalité contribution-rétribution, et qu'ils cherchent à l'appliquer de façon souple et réaliste à la situation cognitivement très complexe que représente la comparaison entre professions. Elles témoignent en d'autres termes de l'effort accompli par les répondants pour obtenir une synthèse acceptable entre les principes de justice et la complexité cognitive de la question [36].

Les réponses tiennent également compte de la multidimensionalité des rémunérations. On admet que le chercheur soit moins payé que le médecin parce qu'il a des avantages « en nature ». Le « oui, mais ils ont de longues vacances » justifie aux yeux de beaucoup les faibles salaires des professeurs. Ces réactions sont souvent analysées comme exprimant un sentiment d'envie. Mais cette interprétation reflète surtout l'influence de l'utilitarisme sur la sociologie spontanée. On peut, de façon plus plausible,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

déceler dans ces remarques une tentative pour apprécier la légitimité des différences de traitement entre grandes catégories d'activité.

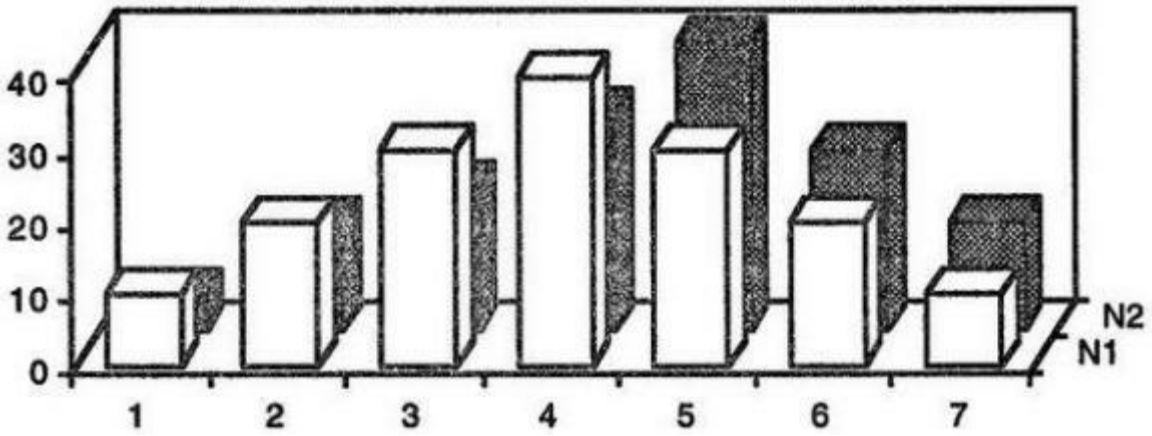
Maintes observations démontrent que les sentiments de justice expriment aussi un sens des contingences : lorsque certaines inégalités paraissent dues à d'incorrigibles aléas, elles ne sont pas jugées illégitimes, même lorsque les aléas en question conduisent à une violation grave du principe de l'égalité contribution-rétribution. Ainsi, l'inégalité des « chances devant la vie » ne provoque guère de protestation. Les inégalités entre générations sont considérables [37]. Mais le fait que les rentiers d'aujourd'hui aient une meilleure condition que les actifs et que les rentiers de demain n'est en aucune façon vécu comme une injustice : c'est que ces inégalités paraissent à juste titre comme engendrées par les fluctuations irrémédiables de la conjoncture. Cette remarque permet également de vérifier une nouvelle fois la faiblesse des théories qui confondent sentiments de justice et envie. Elles ne permettent en aucune façon de comprendre l'insensibilité du public face aux inégalités entre générations.

De façon générale, le contraste entre les sentiments soulevés par les inégalités d'origine respectivement structurelle et conjoncturelle ne peut être compris que si l'on suppose le sujet social mû par les principes de la rationalité axiologique analytique et sensible aux contraintes qui pèsent sur l'application de ces principes.

On peut multiplier les preuves en ce sens. Ainsi, on sait fort bien que la corrélation entre investissement scolaire et statut social et/ou revenu est en général très faible : elle se traduit par un diagramme comme celui du graphique 2. Il illustre la distribution des statuts sociaux (ou des revenus) de deux sous-populations caractérisées respectivement par deux niveaux d'éducation N_1 et N_2, avec $N_2 > N_1$. La superposition des deux distributions révèle qu'une forte

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

proportion d'individus ont le même niveau social ou un niveau plus bas que d'autres, bien qu'ayant un niveau d'éducation plus élevé. Cette situation est celle qu'on observe dans la réalité. Mais cette disparité massive n'a jamais fait l'objet de protestations, ni même été décrite de façon dépréciative. On ne stigmatise pas davantage l'inégalité des diplômes devant la vie que l'inégalité des Lebenschancen.



Graphique 2: Relation entre niveau d'instruction et Lebenschancen

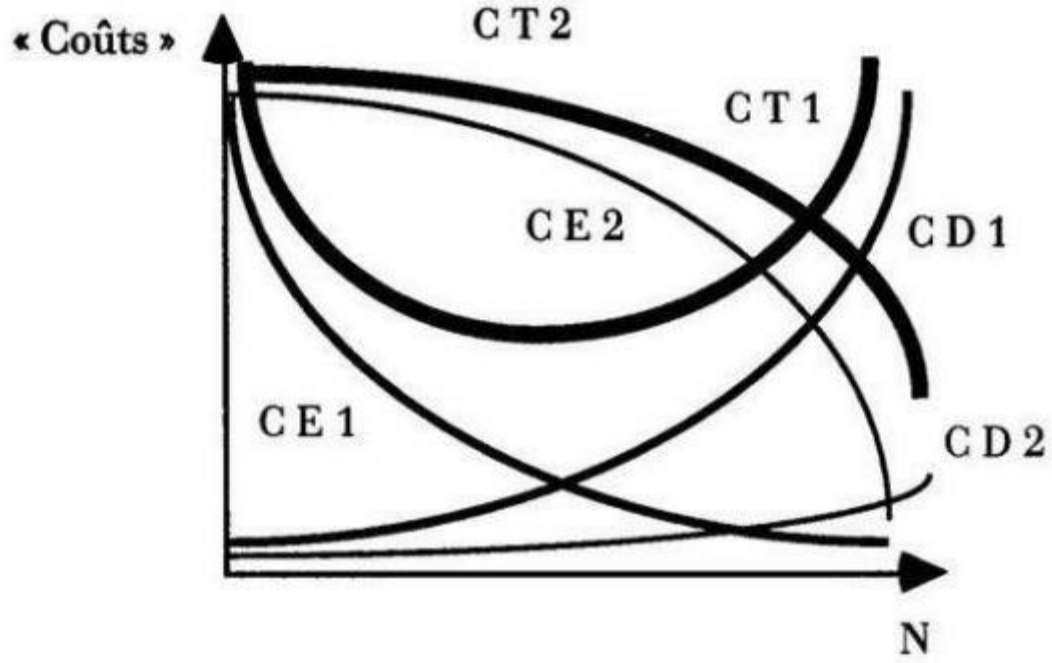
Bref, on exige naturellement, dans certains contextes, une égalité rigoureuse des principes de l'échange social. Dans d'autres, on admet au contraire qu'ils soient grossièrement violés : le laxisme est ici de règle. Faut-il conclure de cette variation contextuelle des jugements de valeur au relativisme des valeurs ? Les analyses qui précèdent démontrent qu'une telle conclusion n'est en aucune façon obligatoire et que, partant, l'argument principal des sceptiques et des formalistes se dérobe sous leurs pieds. La variabilité des jugements de valeur témoigne seulement de l'interpénétration que j'évoquais plus haut entre l'être et le devoir-être : on ne saurait exiger l'application d'un principe inapplicable; à l'impossible nul n'est tenu; or il existe des situations où même les principes les plus fondamentaux de l'échange social ne peuvent être littéralement appliqués. Il existe donc des situations où il serait mauvais d'en exiger l'application.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce syllogisme pratique, tout simple qu'il paraisse, permet de rendre compte - une fois qu'il est proprement modulé - de l'extraordinaire complexité et en même temps de la forte structuration des exigences morales dont témoigne l'observation sociologique. L'interprétation relativiste de cette variabilité témoigne pour sa part de la force des traditions qui rejettent le devoir-être du côté de l'irrationnel.

J'ai considéré jusqu'ici des cas relevant d'une phénoménologie de la morale ordinaire. Les mêmes conclusions s'appliqueraient aussi à des sujets tout différents, par exemple aux jugements de légitimité qui portent sur les institutions. Pourquoi considérons-nous que la règle de la majorité est - généralement - une bonne manière d'extraire une décision collective ayant force de loi d'avis individuels divergents ? Pourquoi avons-nous le sentiment que cette manière de faire est bonne ? Il faut remarquer d'abord que toute solution à ce type de problème comporte deux inconvénients qui varient en sens inverse. Si l'on exigeait l'unanimité, la décision prendrait un temps excessif, qui serait mieux employé à autre chose. Mais l'unanimité a l'avantage que, par définition, personne ne peut se voir imposer une mesure dont il ne voudrait pas (Graphique 3). La règle de la majorité représente une situation intermédiaire entre les deux précédentes. (Je n'insiste pas sur le fait que les courbes représentant la variation des deux types d'inconvénients en fonction de N ont lieu d'être représentées comme convexes : l'argument d'ensemble est en effet le même ici et dans le cas, très différent du point de vue du contenu, de l'allocation d'un temps optimum à l'examen d'un dossier ou d'un candidat.) En fait, la règle de la majorité est la solution qui rend minimum la somme des deux types d'inconvénients et qui, pour cette raison, est « naturellement » perçue comme bonne [38].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Légende : CE1, CE2 : coûts externes, situations 1 et 2
CD1, CD 2 : coûts de décision, situations 1 et 2
CT1, CT2 : coûts totaux, situation 1 et 2

Graphique 3: Compromis dans deux situations contrastées

Le jugement « la règle de la majorité est une bonne chose » se fonde donc sur des raisons objectives, qu'on peut exprimer géométriquement. De surcroît, la structure du problème est la même que celle des cas de morale ordinaire que j'évoquais plus haut (Graphique 1). Dans ce cas, les courbes se caractérisaient par des paramètres variables avec la nature des problèmes. Ici, la valeur des paramètres varie avec certaines caractéristiques globales des sociétés. Dans une société villageoise proche d'un régime économique de subsistance, où le sous-emploi est endémique, le temps qui peut être consacré à la décision collective n'est pas compté. En revanche, la fragilité de l'économie fait qu'un changement institutionnel minime menacerait de mort les plus faibles. Or on ne peut considérer comme légitime un système qui ferait courir de tels risques aux plus exposés. C'est pourquoi la courbe des coûts externes aura dans ce cas une forme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concave. Quant à la somme minimale des deux coûts, elle correspond ici à la règle de l'unanimité (Graphique 3).

Le même modèle explique qu'on trouve normal que certaines décisions soient le fait d'un responsable unique: lorsque les coûts de la décision croissent très vite avec le temps qu'il faut pour la prendre. C'est le cas de la décision militaire sur le champ de bataille : ici, une procédure de décision lente peut entraîner des risques considérables pour les combattants. Dans ce cas, les coûts de la décision prennent une importance telle qu'on accepte facilement que les coûts externes soient négligés. Pour employer le jargon de la théorie de la décision, le démocrate le plus convaincu acceptera facilement que, dans un cas comme celui-là, la décision soit de type « dictatoriale ». Non seulement il l'acceptera, mais il le demandera. Ainsi, l'opinion a jugé à bon droit navrant que les atermoiements de l'Europe et les États-Unis aient laissé aux Serbes tout le loisir de détruire Gorazdé. Elle a bien senti qu'il y avait contradiction ici entre l'importance des enjeux et l'organisation du système de décision : celle-ci impliquait une prise de décision lente dans un contexte où les coûts de la décision apparaissaient comme croissant de façon exorbitante avec le temps.

À l'intérieur d'une même société, on accepte donc facilement que, sur certains sujets, une organisation « dictatoriale » de la prise de décision collective soit bonne, tandis que sur d'autres on exige normalement une organisation « démocratique ». Mais ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que la variabilité intrasociétale et la variabilité intersociétale de ces jugements de valeur s'expliquent selon les mêmes principes.

La variabilité des jugements de valeur n'autorise en tout cas pas à les traiter comme des coutumes, n'ayant d'autre fondement que celui de l'usage ou de la convention. Deux systèmes d'équations ont des solutions différentes dès lors

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que leurs paramètres sont différents. Il n'en résulte pas que les équations soient différentes. Il en va de même s'agissant de la variation contextuelle des jugements de valeur. La solution dérive dans tous les cas de raisons contraignantes parce qu'objectives. Elle est différente d'un cas à l'autre, car le contexte impose des conditions différentes.

Tous ces exemples montrent aussi qu'une théorie formelle des valeurs est insuffisante. On a des raisons objectives de porter toutes sortes de jugements de type « X est bon », « X est mauvais », « X est acceptable », « X est inacceptable », « X est légitime », « X est illégitime », etc., sur des X bien déterminés. La thèse de Max Scheler selon laquelle l'éthique doit être vue comme « matérielle » plutôt que comme « formelle » est donc fondée, même s'il l'exprime de façon passablement ambiguë et peut-être sans en voir les fondements réels[39]. À vrai dire, Scheler ne fait guère plus qu'affirmer la réalité irrécusable des sentiments moraux. Mais il a l'immense mérite de souligner qu'il faut les prendre pour ce qu'ils sont : des sentiments de certitude et non de contrainte, des réalités dont on ne voit pas au nom de quels principes on serait autorisé à les traiter comme des illusions. Cet appel au respect du réel - celui que la phénoménologie met en évidence - est essentiel. Mais la phénoménologie elle-même ne fournit pas la clé des sentiments moraux qu'elle fait apparaître.

Ce qui vient d'être dit des variations contextuelles des jugements de valeur peut être transposé à leurs variations dans le temps. Deux temps différents peuvent être considérés comme deux contextes différents. Il est donc possible que ce qui était perçu comme juste en t_1 ne le soit plus en t_2. Mais il faut surtout insister sur les irréversibilités qu'on observe alors. Même si l'on comprend que, pour des raisons historiques, telle société ne soit pas démocratique, on la jugera normalement moins bonne qu'une société

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

démocratique. Une société qui devient démocratique sera donc considérée comme passant d'un état moins bon à un état meilleur. Ces sentiments collectifs, facilement observables, sont le produit des considérations « analytiques » que j'évoquais plus haut. Ils expliquent à leur tour les changements de la sensibilité morale qui apparaissent comme irréversibles. L'adoption du suffrage universel ou l'abolition de la peine de mort ont créé des états de choses intrinsèquement irréversibles, même si des accidents - toujours possibles - peuvent produire des retours en arrière. Comment rendre compte de ces irréversibilités, sinon en admettant qu'une société peut être objectivement meilleure en t_2 qu'en t_1, exactement comme une société S_2 peut être objectivement meilleure qu'une société S_1 ?

LES LIMITES DU POLYTHÉISME DES VALEURS

Les remarques précédentes comportent enfin d'importantes conclusions quant au « polythéisme des valeurs », un thème qu'une théorie de l'objectivité des valeurs ne peut se dispenser d'aborder.

Ce thème s'inspire de l'idée contestable selon laquelle, en l'absence de « croyances dogmatiques » au sens de Tocqueville, les valeurs sont le fait de choix irrationnels. Vous aimez la liberté, j'aime l'égalité. Vous aimez la justice, j'aime l'efficacité. Vous aimez l'ordre, j'aime le progrès. Ces choix seraient également possibles, légitimes, inexplicables et absolus, à partir du moment où les valeurs ne dérivent plus de « croyances dogmatiques ». J'ai déjà eu l'occasion d'évoquer indirectement cette thèse plus haut, à propos de l'opposition entre l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité. Le diagnostic que j'esquissais alors est qu'il est facile d'identifier des cas où le choix est dominé par une rationalité surplombante.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais le thème du polythéisme des valeurs imprègne à ce point l'air du temps qu'il est fréquemment accepté sans distance. Je me contenterai ici d'évoquer un exemple symptomatique. Un brillant théoricien de la justice sociale, P. van Parijs, développe l'idée que démocratie et justice sont contradictoires et que, quant à lui, par un choix absolu dont il ne cherche pas à convaincre, montrant par là qu'il le traite comme un acte de foi, il choisit la justice contre la démocratie [40]. Ce cas témoigne de la force de la thèse du polythéisme des valeurs. En effet, notre auteur n'a aucune inclination pour l'irrationalisme. Lorsqu'on examine son argumentation, on est cependant bien déconcerté. La justice y est définie par la notion de maximin : est juste une société qui se donne pour objectif premier d'assurer la meilleure condition possible aux moins favorisés, au niveau non seulement national mais mondial (on reconnaît bien sûr ici la conception de la justice de Rawls). D'autre part, l'auteur tire des travaux de Buchanan et Tullock[41] l'idée qu'un parti poursuivant cette politique de redistribution abandonnerait ses électeurs à ses concurrents. Si l'on prend ces travaux au pied de la lettre, on en déduit effectivement qu'aucune redistribution ne saurait avoir lieu dans une démocratie. Mais comme toutes les démocraties que nous connaissons procèdent à des redistributions, il n'y a pas lieu de prendre pour argent comptant l'idée d'une incompatibilité entre redistribution et démocratie : le réel contredit ici la théorie. Pourquoi ? Tout simplement parce que modèle de Buchanan et Tullock ne peut être considéré comme une représentation réaliste des systèmes démocratiques. D'autre part, l'idée que la justice doit être définie de manière rawlsienne est pour le moins contestable. Elle paraît en fait peu congruente avec les sentiments de justice tels qu'ils sont. Bref, il n'y a aucune raison d'accepter la définition ni de la justice, ni de la démocratie que Van Parijs nous propose. Comme la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contradiction entre les deux valeurs résulte de la définition particulière qu'il leur donne, il n'y a pas non plus de raison de traiter cette contradiction comme une vérité démontrée. En conséquence, il n'y a aucune raison de sacrifier la démocratie à la justice. L'observation montre que les démocraties peuvent fort bien tendre vers une politique compatible avec les exigences de justice des citoyens. En un mot, on peut opposer au polythéisme des valeurs auquel souscrit Van Parijs une conception fondée sur des raisons solides, et qui conclut à une supériorité de la démocratie sur la « justice ». Les sociétés de type stalinien sont d'ailleurs les seules qui aient tenté de se construire sur la préférence inverse. Le sentiment de rejet qu'elles inspirent dès qu'on les découvre telles qu'elles sont - ou plutôt ont été - n'a-t-il aucune réalité ?

Je ne dis pas qu'il n'y ait pas des situations d'indécision, ni de conflits entre valeurs, mais seulement que le désenchantement du monde ne condamne en aucune façon les choix moraux à l'irrationalité, et que les conflits de valeurs peuvent souvent se résoudre en pesant les systèmes de raisons qui peuvent être évoqués à l'appui des unes ou des autres. Si tel n'est pas le cas, la démocratie fournit un cadre institutionnel permettant de les traiter au mieux sur le mode du conflit politique réglé.

Bien d'autres témoignages peuvent être présentés à l'appui du fait que le polythéisme des valeurs a souvent le statut d'une idée reçue [42]. Ainsi, s'agissant des sentiments de justice, les recherches partent souvent d'une vue « polythéiste » : de même que les uns seraient communistes, les autres socialistes ou libéraux en vertu de « choix » irrationnels ou sous l'effet de déterminismes sociaux opérant à l'insu du sujet, de même certains adhéreraient à une conception utilitariste de la justice sociale, d'autres à une conception rawlsienne, d'autres au principe « à chacun selon

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ses besoins », d'autres encore à une conception égalitariste. Cette manière « polythéiste » de voir les valeurs est aussi répandue que peu fondée. En effet, toutes les études de sociologie et de psychologie sociale suggèrent que les sentiments de justice résultent de systèmes de raisons. Ils mobilisent des principes, tout en tenant compte des données caractéristiques de la situation.

Bref, la « méthodologie » que j'ai tenté de mettre en évidence tout au long de cet article paraît bel et bien appliquée de manière courante par l'acteur social lui-même. Les jugements de valeur qu'il porte de façon quasi continue se fondent sur des systèmes de raisons. Nul besoin, dans la plupart des cas, d'évoquer des « choix fondamentaux » irrationnels ou les effets de l'« inculcation » sociale. Toutes les théories, celle du « polythéisme des valeurs » comme toutes celles (positivisme, empirisme, freudisme, existentialisme, sociologisme, etc.) qui, en dépit de leurs contradictions mutuelles, concluent à l'irrationalité des valeurs, apparaissent ainsi en contradiction directe avec le fait de la conviction morale et la réalité des sentiments moraux.

C'est l'un des traits les plus étonnants de la culture d'aujourd'hui que certaines idées qui contredisent grossièrement le réel se soient imposées comme un « horizon indépassable ».

UNE THÉORIE « NÉO-RATIONALISTE » DES VALEURS

L'empirisme, le positivisme, et aussi les mouvements de pensée irrationalistes, pèsent depuis longtemps déjà sur la théorie de l'axiologique. De façon générale, ils ont produit une théorie des valeurs qui contredit la réalité des sentiments moraux. C'est pourquoi il est bon de repartir de la méthodologie de la « sociologie de l'action » : quand un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

acteur social endosse une croyance positive ou normative, tenter de comprendre les raisons qui le conduisent à cette adhésion. Il faut ajouter que, pour convaincre l'acteur lui-même, lesdites raisons doivent aussi dans son esprit pouvoir convaincre les autres. Je ne peux me convaincre que « X est bon », si je n'ai pas l'impression que les raisons qui me conduisent à en juger ainsi, loin de résulter d'on ne sait quelle idiosyncrasie personnelle, ont une validité objective. C'est pourquoi on peut, derrière les convictions axiologiques, retrouver des systèmes de raisons fortes.

Encore une fois, si cette théorie « néo-rationaliste » des valeurs peut paraître choquante, c'est d'abord parce qu'on a l'habitude de penser que jugements de valeur et jugements de fait peuvent être représentés par deux « sphères » disjointes [43]. On ne saurait tirer l'impératif de l'indicatif, le devoir-être de l'être. De « cela est », on ne saurait déduire « cela est bien ». Le « désenchantement » a encore élargi ce gouffre. Ensuite, ceux qui s'efforcent de traiter le normatif à partir d'hypothèses rationnelles - je pense ici aux tenants du « rational choice model » - s'exposent à des objections évidentes. Comme je l'ai montré par de nombreux exemples, toutes sortes de jugements de valeur échappent à la perspective conséquentialiste que, entre autres restrictions, ce modèle implique. De ce syndrome, résulte ce que j'appellerai le sociologisme plat, qui ne cherche en aucune façon à comprendre pourquoi le sujet social endosse telle valeur, mais se contente d'affirmer qu'il l'a intériorisée. Pourquoi croyez-vous que la somme des angles d'un triangle vaut deux droits ? Pourquoi croyez-vous que la démocratie est bonne? Parce que vous avez « intériorisé » ces vérités. Comment confondre une métaphore spatiale douteuse avec une explication ?

L'intérêt accordé à Rawls provient peut-être de ce qu'il est l'un des rares auteurs à supposer que les jugements de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

valeur peuvent s'expliquer par des raisons objectives. Mais, bien que se bornant à l'analyse des sentiments de justice, sa théorie est trop simple pour rendre compte du réel. Elle paraît même contradictoire avec les sentiments de justice tels qu'on peut les observer. Il faut toutefois lui reconnaître le mérite d'avoir cherché à construire une théorie visant à se soumettre au verdict du réel.

La théorie de Rawls est un échec, parce qu'elle se place à un niveau de complexité insuffisant[44]. On ne voit pas comment une théorie procédurale pourrait rendre compte des jugements axiologiques. Un théorème est vrai parce qu'il existe des raisons exprimables et objectivement convaincantes de le tenir pour tel, non parce qu'il a été établi de telle ou telle manière : la logique de la justification n'est pas celle de la découverte. De même, un homme est bon parce qu'il existe des raisons exprimables et objectivement convaincantes de le tenir pour tel. En d'autres termes, on peut retenir de Rawls son inspiration « néo-rationaliste » ; on ne peut accepter sa théorie.

Enfin, je laisse de côté une question que j'ai abordée de manière très indirecte, celle du progrès moral. Tocqueville rappelait la jubilation manifestée par Madame de Sévigné au spectacle d'une exécution capitale et il en tirait à juste titre la preuve que notre sensibilité morale avait changé [45]. Ce changement n'est pas dépourvu de causes. Il provient d'innovations porteuses d'irréversibilités et de restructurations analogues à celle que produisent certaines découvertes scientifiques (comme l'héliocentrisme, la théorie de l'évolution) ou certaines œuvres artistiques majeures (l'œuvre symphonique de Mahler, l'« impressionnisme par exemple). À partir du moment où l'on a montré par l'expérience que le suffrage universel ne produisait pas nécessairement le chaos, il devint définitivement plus difficile d'arguer en faveur des régimes qui s'en dispensent et de ne pas éprouver pour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

eux une sorte de dégoût; l'abolition de la question n'ayant pas paralysé la recherche de la preuve judiciaire, il devint difficile, sinon d'y revenir, du moins de la ressentir comme acceptable. Les accidents de l'histoire firent sans doute apparaître des régimes qui la réinventèrent et la perfectionnèrent. Mais cette pratique fut unanimement perçue comme le signe qu'ils représentaient le mal. La guerre est aujourd'hui perçue comme anormale (ce qui ne suffit naturellement pas à faire qu'elle soit écartée, ni même que l'on lève le petit doigt pour l'éviter) [46]. De même, on ne peut revenir à la théorie du mouvement d'Aristote ou à l'idée que, comme le croyaient les Grecs, nombres et grandeurs constituent des « sphères » distinctes. Ces idées eurent leur sens à leur époque; elles étaient fondées sur des raisons solides. Ce n'est plus le cas maintenant. Mais qui tirerait du fait que la science a une histoire, c'est-à-dire du fait qu'on ne peut arriver tout de suite au vrai sur tous les sujets, l'idée que l'objectivité est un leurre ?

Pourquoi voir dans le fait que l'axiologie a une histoire la preuve que les valeurs sont des illusions collectives ? L'historicité de l'axiologique montre seulement qu'il existe des innovations dans le domaine du prescriptif comme dans celui du descriptif. Ces innovations dépendent d'une condition essentielle : il faut que l'état présent des choses soit perçu comme insatisfaisant; il faut en d'autres termes que le réel puisse être jugé à l'aune de l'idéal. C'est pourquoi toutes les théories qui tendent à réduire les valeurs à leur fonction adaptative manquent une dimension essentielle du phénomène axiologique : elles supposent implicitement que le réel est bon. Si l'on refuse cette proposition, il faut admettre que la rationalité axiologique ne peut se réduire à la rationalité instrumentale.

1 Ce texte s'appuie sur un article en l'honneur de F. DUMONT, « L'objectivité des valeurs » à paraître in

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LANGLOIS (S.), MARTIN (Y.) (sous la direction de), L'Univers de la culture. Hommage à Fernand Dumont, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995.

2 DUMONT (F.), Les Idéologies, Paris, P.U.F., 1974, p. 66.

3 SEARLE (J. R.), «Rationality and Realism; What is at Stake? » Daedalus, Fall 1993, p. 55-83.

4 KUHN (T. S.), The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, University of Chicago Press, 1962, 2nd ed., 1970 ; en fr.: La Structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1983.

5 BOUDON (R.), « Les deux sociologies de la connaissance scientifique », in BOUDON (R.), CLAVELIN (M.) (sous la direction de), Le Relativisme est-il résistible?, Paris, P.U.F., 1994, p. 17-43.

6 BOUDON (R.), « Should We Believe in Relativism ?» in BOHNEN (A.), MUSGRAVE (A.) (éd.), Wege der Vernunft. Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Hans Albert, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, p. 113-129.

7 C'est ce que ALBERT (H.), Traktat über kritische Vernunft, (1968), Tübingen, J. C. B. Mohr, 19^{7}5, appelle le «trilemme de Münchhausen ».

8 J'ai laissé entièrement de côté ici les arguments conséquentialistes en faveur de la démocratie (par exemple elle facilite le développement économique en rendant possible l'institutionnalisation des droits de propriété, etc.), qui sont le plus souvent considérés aujourd'hui. Voir OLSON (M.), «Dictatorship, Democracy and Development», American Political Science Review, vol. 87, n°3, sept. 1993, p. 567-576.

9 C'est parce que la démocratie est une bonne chose que Tocqueville insiste tant sur les dangers de dérapage vers la tyrannie auxquels elle est exposée.

10 LARMORE (Ch.), Patterns of Moral Complexity, London,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cambridge University Press, 1987, et WALZER (M.), Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality, Oxford, Robertson, 1983, insistent justement sur le fait que les jugements de valeur sont argumentables, mais ils semblent négliger le fait que ces arguments se fondent sur un ensemble de principes qui, s'ils ne peuvent sans doute être axiomatisés, apparaissent régulièrement dès qu'on remonte une chaîne argumentative. L'absence d'égalité entre contribution et rétribution est l'un de ces principes. Ils me semblent également sous-estimer le fait qu'on peut, s'agissant du normatif comme du positif, parler de la force objective d'une argumentation. La métaphore même des « sphères » (disjointes) de la justice suggère que l'argumentation axiologique revêt un caractère irréductiblement ad hoc. La frontière avec le modèle qui veut voir dans l'argumentation une «rationalisation » ou un instrument à finalité performative tend alors à s'effacer.

11 Bien sûr, certains préfèrent d'autres types de régime et présentent des raisons à l'appui de ces préférences. Mais elles ne convainquent que des auditoires très particuliers, parce qu'elles sont dominées par le système de raisons sur lequel s'appuie l'évaluation du système démocratique. Il est significatif que les régimes despotiques communistes aient voulu se déguiser en démocraties. Le fait que le nazisme soit couramment perçu comme plus répugnant encore que le stalinisme s'explique non par une différence - difficilement discernable - dans le degré de barbarie, mais parce que le premier récusait ouvertement les principes mêmes de la démocratie.

12 Les sentiments d'évidence éprouvés par les acteurs sociaux sont une réalité dont le sociologue se doit de prendre acte. Cela ne prouve pas qu'il y ait des évidences morales. La position que je défends ici est aussi éloignée que possible de tout intuitionnisme. Il n'y a pas plus d'évidences morales

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que d'évidences médicales ou arithmétiques. J'avance seulement qu'on adhère à «X est juste » (tout comme à «X est vrai») lorsque ce jugement est fondé sur un système de raisons plus solide que ceux qu'on peut imaginer à l'appui de «X est injuste ». Quant aux sentiments d'évidence éprouvés par les individus, je propose d'y voir une expression elliptique de ces systèmes de raisons.

13 Bien entendu, le fait que « la démocratie soit une bonne chose » n'implique pas qu'on ne produise pas des catastrophes lorsqu'on veut l'introduire à n'importe quelles conditions et à n'importe quel prix dans un contexte mal préparé à la recevoir. Mais, comme le montre le cas de l'Afrique du Sud, rationalité analytique et conséquentialiste s'ordonnent ici de façon lexicographique.

14 AYER (A. J.), Language, Truth and Logic, London, V. Gollancz, 2e éd. rev., (1946), 1960. Voir aussi URMSON (J. O.), The Emotive Theory of Ethics, London, Hutchinson, 1968; ALEXY (R.), Theorie der Juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, neuaufl., 1991. On peut relever que les philosophes modernes qui défendent l'idée d'une objectivité des valeurs n'ont pas eu la même audience, parce qu'ils se situent en dehors des courants dominants. Voir par exemple

Lewis (C.I.), An Analysis of Knowledge and Valuation, La Salle, The Open Court Publishing Company, (1946), 1950; BRENTANO (F.), The Foundation and Construction of Ethics, London, Routledge, 1973, trad. de Crundlung und Aufbau der Ethik, (1952) ; BRENTANO (F.), The Origin of our Knowledge of Right and Wrong, London, Routledge & Kegan Paul/New-York, Humanities Press, 1969, trad. de Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis ; PERRY (R. B.), Realms of Value, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954. HARE (R. M.) The Language of Morals, Oxford, Clarendon

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Press, 1952, insiste par sa notion de « prescriptivisme universel » sur le caractère contraignant des arguments moraux. Voir aussi HARE (R. M.), Freedom and Reason, Oxford, Clarendon Press, 1963.

15 RORTY (R.), Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1989.

16 Wilson (J. Q.), The Moral Sense, New York, Macmillan/The Free Press, 1993.

17 Ces tentatives modernes pour rabattre le devoir-être sur l'être font écho à celles de l'évolutionnisme du siècle dernier dans ses diverses formes, hégélienne, spencerienne ou marxienne.

18 SCHELER (M.), Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, in : Gesammelte Werke, vol. 2, Bern/München, Francke, 1954 (1916) ; en fr. : Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs, Paris, Gallimard, 6e éd., 1955.

19 OPP (K. D.), Die Entstehung sozialer Normen, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983 ou OBERSCHALL (A.), « Règles, normes, morale : émergence et sanction », L'Année sociologique, n° 44: «Argumentation et sciences sociales, 1994, p. 357-384. On constate ici que le problème du fondement de la morale est revendiqué par les sociologues tout autant que par les philosophes et que les désaccords internes à ces disciplines sont aussi intenses d'un côté que de l'autre.

20 Un point central dans la théorie de l'évaluation de DEWEY (J.), Theory of Valuation, Chicago, The University of Chicago Press, (International Encyclopedia of Unified Science, vol. 2, n°4), 1952. Il est admirablement développé dans la nouvelle de Heinrich von Kleist, Michael Kohlhaas.

21 Et que j'ai eu l'occasion de mettre en œuvre in BOUDON (R.), « Les mécanismes sociaux des abandons de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

poursuite », [en collaboration avec DAVIDOVITCH (A.)], L'Année Sociologique, 3e série, 1964, p. 111-244.

22 Ibid.

23 KELLERHALS (J.), COENEN-HUTHER (J.), MODAK (M.), Figures de l'équité: la construction des normes de justice dans les groupes, Paris, P.U.F., 1988.

24 Loin qu'on doive, comme RAWLS (J.), Political Liberalism, New York, Columbia University Press, 1993, nier d'emblée la notion de vérités morales.

25 Au « théorème » de CAPLOVITZ (D.), The Poor Pays More, London, Macmillan/New York, Free Press, 1967, s'oppose ainsi un théorème contradictoire avec lui, qui n'est pas moins vrai.

26 La théorie sociologique dite « de l'échange » telle qu'elle est développée classiquement, par exemple par Homans, saisit, de manière partielle, l'une des dimensions de la théorie cognitiviste que je défends ici. Je me sépare toutefois radicalement des théoriciens de l'échange sur un point essentiel : alors qu'ils présentent les exigences de justice comme des lois inscrites dans la nature humaine - d'où l'importance accordée par exemple par Homans à Skinner, cf. HOMANS (G. C.), Social Behavior: its Elementary Forms, New York, Harcourt, 1961 -, je propose de les interpréter comme dérivant analytiquement de la nature des activités dans lesquelles s'engagent les individus. Les individus obéissent alors à des « système de raisons » et non à des « lois » .

27 Bien entendu, le vol peut dans d'autres circonstances être justifié : si l'on peut montrer par exemple qu'il est le seul moyen de mettre un terme à une iniquité dont la personne ou l'institution à l'encontre desquelles le vol est commis sont responsables. Cela ne prouve pas que l'iniquité soit en elle-même un mal pire que le vol, ni qu'il existe dans aucun

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

monde des Idées des échelles de valeur, mais seulement que, dans certaines situations, l'on peut démontrer que le vol est justifié. Bref, il existe des situations où l'on peut développer une argumentation forte du type « Ce vol est légitime, car... ». De nouveau, la seule théorie générale possible des jugements moraux me paraît être celle qui veut que la certitude morale « X est bon » se fonde sur un réseau d'arguments forts.

28 L'article brillant de FEREJOHN (J. A.), FIORINA (M. P.), « The Paradox of Not Voting : a Décision Theoretic Analysis », The American Political Review, LXVIII, n° 2, June 1974, p. 525-536, illustre bien toute la difficulté qu'il y a à expliquer le fait que les gens votent à l'intérieur du cadre du « rational choice model ».

29 MEDVEDEV (J.), Grandeur et Chute de Lyssenko, Paris, Gallimard, 1971, montre bien que le phénomène Lyssenko a seulement été facilité par le caractère autoritaire du régime soviétique. BUICAN (D.), Histoire de la génétique et de l'évolutionnisme en France, Paris, P.U.F., 1984, confirme que des phénomènes de même type se sont produits en France.

30 Pourquoi traduire Wertrationalität par des expressions encombrantes comme « rationalité afférente aux valeurs », « rationalité sous l'angle des valeurs », etc. ? On ne traduit pas Erdkunde par «science afférente à la terre » ou Sprachkunde par « science sous l'angle du langage », mais bien par « géographie » et par « philologie ». Pourquoi ne pas parler dans le même esprit d'« axiologie » ou de « rationalité axiologique » ?

31 BOUDON (R.), « On "Postmodern" Scepticism », à paraître in Cansino (C.), Gellner (E.) (ed.), Liberalism in Modern Times (Essays in Honor of J. G. Merquior).

32 Comme l'indique DUPUY (J.-P.), Le Sacrifice et l'Envie: le libéralisme aux prises avec la justice sociale, Paris,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Calmann-Lévy, 1992, p. 134. Rawls, aussi bien que Durkheim, Hayek ou les critiques « communautaristes » de Rawls, pensent toujours la relation universel/singulier en termes d'exclusion mutuelle. L'évolution de Rawls de l'universalisme au « singularisme » (sa théorie de la justice présentée d'abord comme universaliste est ultérieurement présentée par lui comme liée à un contexte singulier, celui des démocraties modernes) témoigne de la difficulté de sortir du cadre du « ou bien/ou bien ».

33 MONTAIGNE (M. Eyquem de), « L'Apologie de Raymond de Sebonde », Essais, II, 12, in Œuvres complètes, Paris, Gallimard, (Pléiade), 1980.

34 BLOOR (D.), Knowledge and Social Imagery, London, Routledge & Kegan Paul, 1976 ; en fr. : Sociologie de la Logique, Paris, Pandore, 1982.

35 POPKIN (R. H.), The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley, University of California Press, 1979, édition revue et augmentée de l'édition publiée en 1964 sous le titre The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, Assen, Van Gorcum.

36 KELLEY (J), EVANS (M. D. R.), « The Légitimation of Inequality : Occupational Earnings in Nine Nations », American Journal of Sociology, vol 99, n°1, juillet 1993, p. 75-125.

37 GIROD (R.), Inégalité, inégalités, Paris, P.U.F., 1977, a abondamment souligné ce point.

38 Si l'on admet que les deux courbes sont convexes, comme on est en droit de le faire. Je synthétise ici les travaux de BUCHANAN (J.), TULLOCK (G.), The Calculus of Consent, Ann Arbor, University of Michigan Press, (1962), 1965, et ceux de POPKIN (S.), The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam. Berkeley, University of California Press, 1979.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

39 Il ne me paraît pas nécessaire de dire « matérial » comme le traducteur en français de Scheler, alors que material et formal sont les équivalents allemands courants des termes français « matériel » et « formel ».

40 VAN PARIJS (Ph.), « La justice et la démocratie sont-elles incompatibles ? », Revue européenne des sciences sociales, t. XXXI, n°97, 1993, p. 133-149.

41 Cf. note 37.

42 Qui fournit par ailleurs une illustration intéressante de la notion du « moi multiple » («multiple self» : par exemple le piéton qui prend sa voiture et qui devient sur le champ hostile aux piétons) : je crois à l'irrationalité des valeurs quand je théorise, et à leur rationalité dans la vie pratique. Un exemple piquant et fréquent : celui des hommes de science dont l'activité serait entièrement dépourvue de sens si l'objectivité et la vérité étaient inaccessibles et qui souscrivent à une philosophie relativiste de la science, selon laquelle l'objectivité et la vérité seraient des notions dépassées, sans voir la contradiction entre cette théorie et leur pratique, et sans voir non plus que cette théorie est contradictoire en elle-même («see-defeating»), puisqu'elle ne peut avoir de sens et être énoncée que par un individu qui croit aux notions de vérité et de progrès. Ces contradictions emboîtées ne sont pas plus difficiles à observer chez un homme de science que chez un sujet ordinaire. Elles découlent de ce que la pensée (comme la perception) est sujette au phénomène que l'on peut appeler de l'orientation situationnelle : si je cherche mon trousseau de clés sur mon bureau, je percevrai les objets qui y sont d'une autre manière que si j'y cherche un livre; si je sors de ma voiture, je ne verrai plus les piétons comme des obstacles, mais comme des individus qui partagent avec moi les risques engendrés par la circulation automobile; de même, si je fais de la physique, je peux avoir des représentations incompatibles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avec celles qui sont les miennes lorsque je fais de la philosophie de la physique. La théorie de la dissonance cognitive a beaucoup insisté sur l'obsession qu'aurait le sujet à rendre ses croyances compatibles entre elles. La théorie du multiple self insiste à l'inverse sur les effets de fragmentation dus à ce qu'on pense dans des contextes discontinus.

43 Il y a bien sûr des exceptions, comme SEARLE (J. R.), « How to Derive "Ought" from "Is" », in: Foot (Ph.) (ed.), Theories of Ethics, London, Oxford University Press, 1967, p. 101-114.

44 BOUDON (R.), « Libéralisme et pluralisme selon John Rawls », Analyses de la Société d'études et de documentation économiques, industrielles et sociales, sept. 1993, n°95, p. 1-7, repris in Commentaire, 64, hiver 1993-94, p. 872-878.

45 TOCQUEVILLE (A. de), De la démocratie en Amérique, (1835-1840), in Tocqueville. De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution, op. cit., 1986, p. 540-542.

46 Si ridicules, hypocrites et contradictoires que soient des expressions comme « guerre propre » ou «frappe chirurgicale », elles témoignent du sentiment de l'anormalité de la guerre sanglante.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

9.

Sentiments de justice et inégalités sociales [1]

Les sociologues ont accumulé un important corpus de recherches sur les inégalités sociales, mais ils ne nous expliquent guère pourquoi tel niveau ou tel type d'inégalités sont jugés acceptables ou non, légitimes ou non. La question des raisons d'être ou de l'origine de ces sentiments, et par suite de la bonne façon de les expliquer, est d'ailleurs probablement l'une des plus difficiles auxquelles soient confrontées les sciences humaines. Bien souvent, on a l'impression que, déconcertées par la complexité du problème, elles renoncent à le poser.

Des sondages français datant de 1990 nous apprennent que les inégalités se creusent en France et que les Français les acceptent de plus en plus mal. Pourquoi? Cela est-il vrai ? Quels processus déterminent-ils le seuil à partir duquel les inégalités cessent d'être acceptables ? Le caractère purement descriptif de la plupart des commentaires relatifs à ces questions témoigne des difficultés qui s'opposent à l'explication des sentiments de justice et d'injustice.

Je ne prétends pas résoudre ce problème dans cet exposé, mais seulement proposer quelques réflexions théoriques à ce sujet.

LES CONCEPTIONS TRADITIONNELLES

Si le sujet est difficile et si les réponses qu'on lui a apportées ne sont pas toujours convaincantes, il est ancien et il a provoqué une mine de réflexions et de théories.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On peut à cet égard distinguer trois conceptions ou familles de théories principales : la conception universaliste, la conception culturaliste ou relativiste et la conception que j'essayerai de défendre, la conception interactionniste.

La conception universaliste

Les théories relevant de la conception universaliste partent du principe qu'on peut associer aux sentiments de justice et d'injustice certaines procédures bien déterminées de répartition des biens : elles provoqueraient chez tous les individus, quels que soient leur personnalité et le contexte social dans lequel ils se situent, un sentiment, soit d'acceptation, soit de rejet. Ces théories sont légion, mais l'égalitarisme est peut-être l'exemple auquel on pense en premier lieu ici.

Ces conceptions universalistes supposent que les sentiments de justice émanent de la nature humaine (c'est bien sûr le cas de la théorie égalitariste). C'est pourquoi elles passent pour bien fragiles. À tort ou à raison, cette notion est aujourd'hui communément considérée comme obsolète; elle ne s'affiche plus guère comme telle et elle est pratiquement répudiée par toutes les sciences humaines. Pourtant, il n'est pas difficile de constater qu'elle est dans le même temps présente - quoique à l'état occulte - dans nombre de théories modernes ou contemporaines, qui, elles, sont considérées comme bien vivantes, voire dans le vent.

Je laisse de côté cette contradiction dont l'analyse serait en elle-même intéressante, pour évoquer rapidement deux théories universalistes.

La première est celle qui fait du critère de Pareto le principe permettant d'expliquer les sentiments de justice et de légitimité suscités par la répartition des biens. Ce critère,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui continue d'être l'objet de commentaires, de discussions et d'analyses, notamment de la part des théoriciens de l'économie, propose un moyen simple et séduisant, non seulement pour rendre compte des sentiments de justice, mais pour évaluer les politiques sociales : si, à la suite de telle mesure, le bien-être d'au moins une personne est supérieur à ce qu'il était avant sans que celui de quiconque s'en trouve dégradé, la mesure politique en question est bonne. Cela ne veut pas dire qu'une mesure qui serait bonne dans une société le serait nécessairement dans une autre, car la même mesure peut satisfaire le critère de Pareto dans le premier cas, mais non dans le second.

Il suffit d'énoncer cette théorie pour en percevoir immédiatement les insuffisances. Il est évident qu'elle est porteuse de toute une métaphysique: elle suppose notamment que l'individu n'est sensible qu'à son propre bien-être et ne prend en compte l'amélioration de celui d'autrui que dans la mesure où elle se fait à ses dépens. Néanmoins, je l'ai dit, le critère de Pareto est loin d'être un concept mort. La raison en est que, sur certains sujets et dans certains contextes, il est valide.

Il faut évidemment ranger parmi les conceptions universalistes l'ensemble important des théories contractualistes de la justice sociale.

J'illustrerai cet ensemble par l'exemple de la théorie de Rawls[2]. Il s'agit certainement de l'une des théories de la justice les plus populaires aujourd'hui. Au-delà, le livre de Rawls est, de loin, de tous les ouvrages de sciences humaines, celui qui a été le plus remarqué dans les trente dernières années. Je mentionne ce point, car ce succès est sans doute dû à ce qu'il traite d'un sujet perçu comme essentiel, celui de l'origine des sentiments de légitimité et particulièrement de justice.

Comme Pareto, Rawls pense que le jugement « telle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

institution est bonne » suppose la mise en jeu de critères universels. Ces critères, il les déduit à l'aide de la méthode contractualiste : il se donne un individu totalement ignorant de la place qu'il est destiné à occuper dans une société et se demande à quelles conditions ce sujet placé « sous le voile de l'ignorance » considérerait ladite société comme juste. Rawls introduit en d'autres termes la fiction d'un homme complètement désintéressé et se demande à quelles conditions il accepterait de participer à la société en question ou de passer contrat avec elle. Bien entendu, le « voile de l'ignorance » doit être interprété comme un outil pédagogique permettant de déterminer plus facilement ce que penserait de telle institution un arbitre impartial et, par là, d'expliquer pourquoi le citoyen ordinaire d'une société bien réelle a tendance à juger cette institution légitime ou non [3].

Rawls croit alors pouvoir établir que notre candidat passerait contrat avec la société si celle-ci lui garantissait un minimum vital indépendant de ses contributions; d'autre part, il admettrait l'existence d'inégalités sociales, mais exigerait que ces inégalités soient minimum ; plus précisément, il requerrait qu'elles se situent à un niveau au-dessous duquel la situation des moins favorisés empirerait. D'autre part, notre homme exigerait une parfaite égalité des chances d'accès de tous aux différentes strates sociales. Enfin, il voudrait qu'un certain nombre de droits garantissant son autonomie soient déclarés imprescriptibles.

Mon intention, en évoquant cette théorie, n'est pas de la discuter en détail, mais seulement de souligner que cette manière de poser le problème implique que le sentiment du juste et de l'injuste soit universellement associé à des modalités et à des procédures définies de répartition des biens [4].

La méthode suivie par Rawls est fructueuse : l'idée de se demander ce qu'accepterait un acteur placé sous le voile de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'ignorance permet effectivement d'identifier et d'expliquer les sentiments de justice ou d'injustice associés à certains états de choses. Ainsi, elle permet de montrer de façon convaincante que la notion de justice impose l'institution d'un minimum garanti entièrement indépendant de la contribution du citoyen. Or on constate bien qu'il y a unanimité sur ce point dans pratiquement toute société. Comme le note Runciman[5], même à l'époque où triomphe en Angleterre ce qu'il est convenu d'appeler le libéralisme sauvage, à l'époque de la Poor Law, la notion de minimum garanti a toujours été considérée comme une exigence sociale, et elle a toujours été inscrite dans les faits.

La conception relativiste

Je glisse rapidement sur le second grand type de théorie. Il s'oppose diamétralement au premier : il suppose que les sentiments de justice et d'injustice relèvent entièrement du contexte. C'est la version vulgaire de l'aphorisme de Pascal : «vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà ». (Si l'on se rapporte aux Pensées, on constate bien que Pascal se réfère ici aux « vérités » morales).

Cette conception relativiste est ancienne et elle a été défendue de façon constante à l'intérieur de la tradition philosophique. Mais la sociologie a aussi apporté sa contribution au relativisme. De façon générale, elle passe même souvent pour avoir chassé l'« illusion » que représenterait la notion de nature humaine, et démontré que les sentiments ou les jugements de valeur du sujet social ne sauraient être compris indépendamment du contexte social singulier qui est le sien. Dans ses formes les plus radicales, le relativisme sociologique suppose que ces sentiments sont déterminés et non seulement conditionnés par le contexte. Le vrai, le beau, mais aussi le bien seraient le produit de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

déterminismes sociaux.

Ces théories sont généralement d'inspiration soit marxiste, soit durkheimienne. On a tiré de Durkheim l'idée que les valeurs sont déterminées par les exigences réelles ou supposées du contexte social. De manière générale, Durkheim est aujourd'hui très sollicité par ceux qui veulent tirer de la diversité culturelle des sociétés une philosophie relativiste des valeurs. Les sociodicées d'inspiration marxiste nous expliquent pour leur part que les prétendues valeurs communes sont en réalité celles qui servent les intérêts de la classe dominante, et qu'elles sont imposées à la classe dominée par des mécanismes occultes.

Je m'empresse d'ajouter que, comme c'est souvent le cas, ces théories radicalisent ou caricaturent les pensées dont elles s'inspirent. Ainsi, Durkheim lui-même n'a jamais été relativiste.

En tout cas, une idée congruente avec l'esprit du temps relativiste qui règne aujourd'hui est que les sentiments de justice relèvent, au même titre que les sentiments esthétiques par exemple, de ce qu'on a pu appeler l'« arbitraire culturel ».

LES OBJECTIONS CONTRE CES THÉORIES

Il importe d'abord de reconnaître que ces deux types de théories comportent leur part de vérité: on relève bien, comme le veulent les relativistes, une variabilité sociale et culturelle des sentiments de justice et d'injustice. D'autre part, il est difficile de nier l'universalité de certaines exigences : exigence d'un minimum vital ou d'une certaine proportionnalité entre rétributions et contributions. L'existence de cette dimension universelle des sentiments de justice et d'injustice explique que la méthode contractualiste soit si

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ancienne et qu'elle resurgisse constamment dans la réflexion sur l'éthique, de Platon à Rawls en passant par Rousseau. Il est vrai, comme le suggère un Rawls, que ce qui est ressenti comme juste ou injuste est ce qui serait perçu comme tel par un sujet social, même s'il occupait dans la société une place autre que celle qu'il occupe effectivement, et même si ses goûts et ses intérêts étaient tout différents de ce qu'ils sont. Cela suffit à indiquer que les sentiments de justice et d'injustice sont normalement indépendants de la situation sociale du sujet.

Je ne veux pas insister sur la critique de ces deux conceptions, mais seulement souligner les objections principales qu'il est possible de leur adresser.

Contre les théories relativistes, on peut remarquer que, si elles étaient prises au pied de la lettre, on devrait en conclure qu'il est impossible de comprendre les valeurs et en particulier les sentiments de justice et d'injustice éprouvés par des individus appartenant à d'autres sociétés. Le relativisme culturel conduit à une vision naturaliste d'autrui (d'ailleurs très répandue). Ainsi, le premier Lévy-Bruhl traite les « primitifs » comme des êtres dont nous ne pouvons comprendre les raisons et qui, selon lui, obéissent à des règles qui ne sont pas les nôtres [6]. Whorf [7]a tenté de montrer que les catégories de la pensée sont si dépendantes de leur expression linguistique que les langues enferment les hommes dans des sphères entre lesquelles la communication est incertaine et en tout cas chargée de malentendus : parce que leur langue est différente, les Hopi aurait une représentation du temps et plus généralement du monde qui n'a rien à voir avec la nôtre. Plus près de nous, un Bloor a même tenté de montrer que nous ne pouvons comprendre les mathématiques d'un Diophante parce que les mathématiciens grecs [8]appartenaient à un monde culturel différent du nôtre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si je cite ces derniers exemples qui n'ont rien à voir avec le problème des sentiments de justice, c'est qu'ils témoignent de manière éloquente de la force du relativisme culturel aujourd'hui. Or ce relativisme est radicalement incompatible avec la notion webérienne de compréhension [9]. La possibilité même de comprendre les raisons d'acteurs sociaux appartenant à des environnements variables implique en effet que ces raisons aient quelque chose d'universel, bien qu'elles se manifestent dans des contextes particuliers et selon des modalités particulières.

Mais l'objection principale qu'on peut adresser aux théories relativistes est qu'elles représentent un aveu d'impuissance, dans la mesure où elle considère les sentiments d'injustice et de justice comme de simples données de fait.

Quant aux théories de style universaliste, on peut leur objecter à l'inverse qu'elles font bon marché de la diversité des systèmes d'interaction concrets.

La conception interactionniste

Je définirai la conception interactionniste comme celle qui s'efforce de dépasser cette opposition entre universalisme et relativisme: selon la conception interactionniste, on peut comprendre les raisons que les acteurs sociaux ont de manifester des sentiments de justice et d'injustice, voire prédire ou déduire ces sentiments de la structure même du système d'interaction dans lequel les acteurs sont placés. Connaissant la structure d'un système d'interaction, on peut souvent, en d'autres termes, déterminer à l'avance si les individus confrontés à tel état de choses éprouveront à son endroit un sentiment de justice ou d'injustice.

Mais il faut ajouter deux précisions. D'une part que cette analyse suppose qu'on se donne des systèmes d'interaction

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concrets. Car si, à l'instar des contractualistes, on se contente de raisonner sur une société indéfinie, on ne peut guère aller au-delà des généralités auxquelles ils aboutissent. D'autre part il faut admettre qu'il est en général impossible de déduire la totalité des sentiments de justice ou d'injustice qui sont engendrés par un système d'interaction. Je reviendrai sur ce point in fine.

Illustration: le cas Popkin

Je voudrais prendre un exemple simple pour montrer que l'approche interactionniste permet effectivement une déduction de la variabilité des sentiments de légitimité et de justice en fonction de la structure du système d'interaction.

Dans une analyse brillante, Popkin se demande pourquoi, dans les sociétés villageoises traditionnelles, la règle de détermination de la volonté collective est celle de l'unanimité [10]. On peut poser la question autrement : pourquoi, dans les sociétés villageoises traditionnelles (d'Afrique ou du Vietnam par exemple), l'individu est-il beaucoup mieux traité que dans nos démocraties modernes, puisque, dans le premier cas, chacun dispose d'un droit de veto, tandis que le citoyen des démocraties contemporaines n'a guère de prise sur les décisions qui le concernent, sinon par les sanctions qu'il peut administrer à ses dirigeants à l'occasion des élections ? En d'autres termes encore : pourquoi le pouvoir est-il, comme l'ont bien vu les romantiques de 68, distribué de manière beaucoup plus inégalitaire dans nos démocraties que dans ces systèmes politiques traditionnels ?

L'analyse de Popkin est la suivante : la prise de décision collective implique deux types de « coûts ». Or on ne peut atténuer l'un sans accroître l'autre et réciproquement. Si la décision collective exige l'accord de tous (règle de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'unanimité), elle sera interminable. C'est la situation décrite par le film Douze hommes en colère. Si on laisse à une majorité simple le soin de décider, elle peut imposer à une moitié moins un des individus des décisions que ceux-ci désapprouvent. Ce deuxième inconvénient est évidemment renforcé dans un système représentatif. La question est alors de savoir pourquoi les sociétés villageoises trouvent bonnes de choisir la première solution et les sociétés modernes la seconde.

La réponse tombe sous le sens. Dans le premier cas, on a affaire à des sociétés autarciques, dont l'économie fonctionne à bas régime, et où, pour cette raison, le temps libre n'est pas compté. Dans des sociétés de ce genre, tout changement peut menacer de mort les citoyens les plus faibles. Popkin prend l'exemple du glanage. L'interdire, c'est condamner à mort les plus pauvres, qui en vivent.

Un système comme celui-là serait considéré comme illégitime si sa constitution ne permettait pas à chacun de barrer des décisions qui risquent de se révéler mortelles pour les plus défavorisés. L'inconvénient est que la règle de l'unanimité constitue un système politique très lourd en temps. Mais nous sommes dans une société où le temps a une valeur moins grande que chez nous.

Cette analyse est, je crois, très convaincante. Elle s'oppose aux analyses culturalistes courantes selon lesquelles les « primitifs » obéiraient à la règle de l'unanimité parce qu'ils vivent dans une société où les valeurs « individualistes » sont inexistantes et où en conséquence l'individu n'aurait qu'une faible conscience de ses préférences et de ces intérêts personnels. Outre qu'une telle théorie repose sur des coq-à-l'âne logiques et jongle avec des métaphores approximatives un peu méprisantes (qui trahissent peut-être les origines colonialistes de l'anthropologie), elles ne permettent pas de comprendre pourquoi il est si difficile, comme le montrent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pourtant tous les témoignages ethnographiques eux-mêmes, d'aboutir à un accord. Cette vision naturaliste contredit en d'autres termes les données de l'observation : elle n'explique pas la palabre [11]. De surcroît, elle propose de la règle de l'unanimité une interprétation arbitraire : voulant y lire le témoignage d'un unanimisme purement imaginaire, elle ne remarque même pas que la règle de l'unanimité et le droit de veto sont les deux faces d'une même médaille.

Le contraste entre les jugements de valeur observables dans les deux types de systèmes met en jeu des universaux : dans les deux cas, les « constituants » - qu'il s'agisse d'authentiques constituants ou de « constituants métaphoriques représentant le résultat d'un processus historique - ont résolu la contradiction de la décision collective de la manière la meilleure possible. Les raisons des uns et des autres sont adaptées à chacun des systèmes. Mais ils ont dans les deux cas obéi à des principes identiques. Le système d'équations est le même, mais les paramètres sont différents. La solution est différente, mais l'algèbre est unique.

Cet exemple permet de comprendre pourquoi les citoyens des démocraties modernes trouvent leur impuissance politique normale et légitime, tandis que les villageois des sociétés traditionnelles exigent de pouvoir arrêter toute décision ne leur convenant pas. Ces sentiments opposés sont le produit d'une logique commune opérant sous des conditions différentes: étant donné la nature du système, ils ont dans les deux cas des raisons d'accepter les règles en vigueur.

Je crois qu'il faut adopter le même type de démarche si l'on veut comprendre pourquoi les individus appartenant à tel système social trouvent légitime ou au contraire illégitime telle ou telle forme d'inégalités.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le fonctionnalisme

Dans la sociologie moderne, cette manière de voir a été épousée par la théorie fonctionnaliste de la stratification, l'effort sans doute le plus systématique pour traiter du problème de la tolérance aux inégalités[12]. On peut la considérer comme une version restreinte de la théorie interactionniste.

Elle reprend de la tradition contractualiste l'idée que les sentiments de légitimité peuvent être déduits, et en tout cas qu'ils sont inspirés à l'individu par des raisons qui, parce qu'elles ont une force intrinsèque, tendent à s'imposer à tous. Mais elle y ajoute une correction importante, à savoir qu'ils dépendent de la structure des systèmes d'interaction dans lesquels ils se manifestent. Ainsi, nous disent les fonctionnalistes, si un système social place au premier rang les valeurs culturelles, les acteurs sociaux appartenant à ce système traiteront avec un respect particulier ceux qui incarnent ces valeurs. Selon une célèbre analyse comparative de Parsons, les savants et les artistes sont mieux considérés en Allemagne qu'aux États-Unis parce que le rang de ces valeurs est plus élevé dans le premier de ces deux pays [13].

De façon générale, le fonctionnalisme combine l'idée, développée par toute la tradition philosophique, selon laquelle les sentiments de justice et d'injustice comportent une dimension universelle, avec l'hypothèse d'une variabilité sociale - due à des effets de contexte - des mêmes sentiments. Voilà pourquoi elle est, je crois, importante : en dépit de ses faiblesses, elle surmonte les difficultés soulevées par les deux traditions opposées que j'évoquais il y a un instant.

Il est de bon ton aujourd'hui de considérer le fonctionnalisme comme dépassé. Pour la raison que je viens

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'indiquer, je crois au contraire que la théorie fonctionnaliste de la stratification représente un apport réel aux sciences sociales, et, au-delà, qu'elle illustre le seul paradigme à l'intérieur duquel on puisse forger des théories satisfaisantes des sentiments de justice.

Cette théorie fonctionnaliste de la stratification nous dit très simplement qu'un système d'interaction ne peut perdurer et en tout cas être considéré comme légitime par les acteurs qui y participent qu'à partir du moment où il est doté de ressources pour rémunérer ceux qui lui permettent de fonctionner; d'autre part, il faut que ces rémunérations soient indexées sur la contribution relative des participants au fonctionnement du système. L'inégalité est donc une condition nécessaire de la persistance d'un système, si l'on veut du moins qu'il soit considéré comme légitime par ceux qui y participent. Bien entendu, il faut aussi que les objectifs qui le définissent fassent l'objet d'une approbation.

L'écroulement des régimes de l'Est fournit une illustration éloquente de cette vérité : le système de société « administrée », qui les fondait, sécrétait inévitablement des rentes et des privilèges, c'est-à-dire des violations injustifiables du principe de la liaison entre rétribution et contribution. Or, lorsque la rétribution des acteurs est rendue pratiquement indépendante de leur contribution, le système non seulement ne fonctionne pas, mais il ne peut être maintenu que par la contrainte. Cela, les fonctionnalistes, qui furent si décriés à l'époque, nous l'avaient dit.

Ces analyses fonctionnalistes classiques correspondent d'ailleurs à des observations simples. Les hommes de science qui ont apporté une découverte modifiant notre pouvoir sur la maladie sont normalement entourés d'une aura admirative. Le politicien qui a su sortir son pays d'une passe difficile sera revêtu d'autorité et de prestige. En réalité, la théorie fonctionnaliste ne fait sur ce point que reprendre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans son style propre des idées développées par la tradition philosophique et par les sciences humaines, d'Aristote à Adam Smith.

Si cette théorie a été contestée, c'est en partie pour de mauvaises raisons, je veux dire des raisons plus idéologiques que scientifiques. Mais elle a aussi été rejetée pour de bonnes raisons : parce qu'elle donnait l'impression de justifier toute inégalité existante. Il est vrai que, si les fonctionnalistes ont identifié un mécanisme fondamental de la genèse des inégalités, ils ont peut-être trop vite conclu qu'il s'agissait d'un mécanisme dominant, voire unique.

Dahrendorf corrige le fonctionnalisme

Le remarquable essai de Dahrendorf sur l'origine des inégalités permet de corriger ces faiblesses [14]. Il nous fait comprendre pourquoi les inégalités sont souvent, comme le veulent les fonctionnalistes, tenues pour légitimes. En même temps, il fait bien ressortir l'objection principale qu'on peut leur adresser.

Comme Rousseau dans son Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Dahrendorf part d'une parabole : de vieilles dames vivant de leurs rentes sont complètement désœuvrées. Comment lutter contre l'ennui ? Sans en décider explicitement, elles s'entendent pour s'adonner au commérage : la seule activité intéressante qu'elle soient en mesure de pratiquer. Le système d'interaction qu'elles constituent se cristallise et est dès lors orienté vers une fin bien déterminée.

Comment ce système va-t-il évoluer, se demande Dahrendorf ? N'ayant pas d'autres ressources mobilisables, les commères vont s'attribuer les unes aux autres, par entente tacite, des niveaux divers de prestige, les plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prestigieuses étant celles qui rapportent les ragots les plus croustillants. Le système d'interaction va donc sécréter une échelle de prestige plus ou moins indexée sur l'importance relative de leur contribution au fonctionnement du système.

Cette parabole est intéressante à plus d'un titre. Elle confirme d'abord la pertinence de la théorie fonctionnaliste et suggère qu'on peut facilement en rencontrer des applications quotidiennes. Elle illustre en particulier le théorème central de cette théorie, qui s'énonce : lorsqu'un ensemble de personnes sont d'accord pour rentrer dans un système d'interaction parce que celui-ci leur apporte des satisfactions, si ce système est défini par une activité orientée vers un certain objectif, ceux qui contribuent le plus efficacement à la réalisation de l'objectif sont « naturellement » récompensés dans la (ou les) ressource(s) disponible(s) (ici, l'attention des autres, le prestige). Ces inégalités sont perçues comme légitimes, parce qu'elles émanent de l'accord de chacun avec les principes du système. Ainsi, la parabole a d'abord l'avantage de nous rappeler que l'inégalité peut être perçue comme parfaitement légitime, voire indispensable, dans la mesure où elle représente une condition nécessaire au maintien d'un système d'interaction dans lequel les acteurs désirent unanimement s'engager. Dans un cas comme celui-là, les acteurs ne sauraient sans contradiction flagrante ne pas admettre à l'unanimité la légitimité desdites inégalités.

Bien entendu, il peut être difficile de mesurer la contribution différentielle de chacun au fonctionnement du système et ce point deviendra facilement source de conflits. Des distorsions perceptives peuvent d'autre part facilement apparaître (telle commère estimant par exemple contre l'avis des autres que les histoires qu'elle rapporte sont plus intéressantes).

On tire aussi de cette parabole une deuxième leçon, que Dahrendorf lui-même ne tire pas vraiment, qui apporte un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

correctif essentiel à la théorie fonctionnaliste, et qui contient in ovo une extension interactionniste de cette théorie.

La parabole suggère en effet qu'il peut exister une divergence d'appréciation complète entre ceux qui sont situés à l'intérieur et ceux qui sont situés à l'extérieur du système. À l'extérieur, on trouvera normalement le système d'interaction des commères pauvre, voire ridicule. Le prestige qu'elles s'attribuent les unes aux autres ne leur sera concédé qu'à l'intérieur du système. Car, à l'extérieur, on n'entérine la hiérarchie de prestige sécrétée par un système d'interaction qu'à partir du moment où celui-ci poursuit des objectifs qui ne concernent pas exclusivement ses membres : il faut aussi que, par certaines de ses dimensions du moins, le système intéresse des acteurs qui n'en sont pas membres. C'est pourquoi les joyeuses commères de Windsor peuvent amuser le spectateur, mais non lui soutirer le respect.

Pour prendre un autre exemple de Dahrendorf, moins futile : dans un régime idéocratique (Dahrendorf pense lui-même clairement ici à l'Union soviétique d'avant la perestroïka), les idéologues ont un prestige élevé à l'intérieur du sous-système politique, mais ils n'en ont aucun à l'extérieur. Souslov était entouré d'égards par la classe politique de l'Union soviétique, mais il n'avait aucun prestige auprès des politiques ou des intellectuels occidentaux, ceux du moins qui se sentaient éloignés du communisme. Quant aux citoyens soviétiques ordinaires, il éveillait chez eux la crainte plutôt que le respect. De même, il est clair que les docteurs de la loi ont en Iran ou en Arabie saoudite un poids qu'ils n'ont pas à l'extérieur du système.

La théorie de Dahrendorf contient donc, si on la sollicite un peu, une théorie des conflits. On en dégage en effet toute une série de cas possibles : celui où les valeurs autour desquelles se rassemblent les acteurs d'un système sont partagées par la totalité ou par une partie seulement de son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

environnement, celui où elles ne concernent pas l'environnement (c'est le cas des commères), celui où elles affectent l'environnement partiellement ou en totalité, de manière positive ou négative ou des deux façons à la fois. Au total, le modèle de Dahrendorf est gros d'un ensemble très riche de variantes possibles.

Il permet par exemple de mieux comprendre les résultats des observations sur les bandes déviantes. Toutes insistent sur le fait que, loin de constituer des rassemblements anarchiques, elles représentent des «systèmes sociaux». Elles sécrètent des codes d'honneur; elles développent des effets de stratification. On pense ici aux célèbres analyses de W. F Whyte sur les bandes de jeunes. Elles s'appliquent aussi bien au cas des casseurs qui sévissent aujourd'hui dans les stades qu'aux bandes new-yorkaises qu'il a étudiées : comme les commères, les tagueurs, les hooligans et autres marginaux inventent des activités qui leur sont accessibles et qui leur apportent des satisfactions[15]: dissiper l'ennui, mais aussi obtenir une reconnaissance, fût-elle négative. Lorsqu'il est difficile de retenir l'attention d'autrui de façon positive, par des actions suscitant son approbation, on peut être facilement tenté de l'obtenir par des actions négatives. Conformément au théorème fonctionnaliste, les plus habiles dans les activités en question sont les plus prestigieux à l'intérieur du système. Bref, une bonne partie de ce que nous savons sur ces phénomènes de déviance relève de la théorie fonctionnaliste, telle que Dahrendorf propose de la revoir. Bien entendu, en raison des externalités négatives que les déviants imposent au public, leurs « valeurs apparaissent illégitimes à l'extérieur : corrélativement, le prestige des chefs de bande ne peut être exporté à l'extérieur du système.

Il faut aussi mentionner le cas important où des éléments extérieurs à un système d'interaction donné se sentent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concernés par le système, non parce qu'il engendre des effets externes, mais pour des raisons morales : quand on n'est pas impliqué dans un système, on a tendance à projeter les valeurs de son propre système sur les systèmes environnants. Bien que le système des commères ne gêne personne, il peut provoquer la réprobation morale d'acteurs extérieurs dont il contrarie les valeurs. C'est le cas par exemple de la réaction du catholique du XVI^{e} siècle contre le bourgeois, si bien décrite par Groethuysen [16]: le bourgeois ne le gêne pas, mais ses activités ne peuvent être perçues par lui comme bonnes, car il n'y a de place dans la théorie de l'ordre social que le clergé tire des écritures que pour les grands et pour les pauvres.

De façon générale, l'analyse de Dahrendorf, dont on peut considérer qu'elle extrait de la théorie fonctionnaliste le bon grain, montre - point capital - que les inégalités peuvent n'avoir aucun lien avec le summum bonum, ou, pour parler le langage des fonctionnalistes, avec les valeurs communes. Car, si la théorie fonctionnaliste appartient bien au genre interactionniste, elle est effectivement obérée par l'idée que les inégalités font sens par rapport à la société dans son ensemble. Cet aspect holiste, organiciste, néo-durkheimien, de la théorie fonctionnaliste a sans doute été inspirée à ses promoteurs par la synthèse influente mais précaire que Parsons a cherché à opérer[17]entre Weber et les aspects qui ne sont peut-être pas les plus intéressants de l'oeuvre de Durkheim.

Finalement, Dahrendorf nous suggère que les cas où les inégalités caractérisant un système social donné font l'objet d'un consensus relève peut-être plus de l'exception que de la règle. Il est vrai que même une valeur qui peut passer pour intrinsèquement positive, comme l'accroissement du savoir, peut ne pas être partagée. Ainsi, toutes sortes d'analyses dues souvent aux hommes de science eux-mêmes, aux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophes des sciences et à d'autres tendent à décrire la science comme une mystification, le prestige que s'attribuent les hommes de science comme immérité et les effets de la science comme redoutables. Naguère, un Habermas a voulu voir dans les hommes de science non des producteurs de savoir, mais des serviteurs des structures sociales dominantes [18].

Dahrendorf nous permet aussi de mesurer la faiblesse des théories de type universaliste comme celles de Pareto ou de Rawls. Son analyse suggère en effet que les sentiments de légitimité suscités par les inégalités ne peuvent être déterminés uniquement à partir de la manière dont les biens sont distribués : il faut aussi et surtout considérer la façon dont elles se constituent, ainsi que les objectifs plus ou moins tacites auxquels elles contribuent. Bref, les sentiments de légitimité ou d'illégitimité, de justice ou d'injustice engendrés par les inégalités ne peuvent être compris dans l'abstrait, mais seulement à partir de systèmes d'interaction concrets. Ils ne peuvent être saisis que de manière dynamique. Il existe bien des principes universels. Ce sont eux qui nous permettent de comprendre les raisons d'acteurs situés dans des systèmes d'interaction tout différents de ceux auxquels nous appartenons nous-mêmes. Mais on ne peut analyser les sentiments de légitimité ou d'illégitimité éprouvés par les acteurs face aux inégalités en faisant abstraction des particularités du système d'interaction dans lequel ils se situent. En un mot, il est relativement stérile de s'interroger, comme le fait par exemple Rawls, sur la légitimité des inégalités dans une société abstraite et indéterminée.

Ces analyses démontrent aussi, sur le plan méthodologique, qu'en partant des notions de raisons, de compréhension, de système d'interaction, on peut très bien analyser pourquoi des jugements de valeur positifs ou négatifs, de type «ceci est bon », « ceci est mauvais », « ceci

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est juste», « ceci est injuste », peuvent être associés à des états de choses donnés : les acteurs ont le plus souvent des raisons de porter ces jugements de valeur et la tâche du sociologue est de les comprendre.

Il résulte enfin de cette discussion une conséquence philosophique importante sur laquelle je ne veux pas insister, à savoir que, comme les jugements de valeur sont toujours relatifs à des systèmes singuliers, il n'y a aucun sens à chercher une définition générale du bien et de la justice.

UNIVERSALITÉ ET SINGULARITÉ DES SENTIMENTS DE JUSTICE

J'en viens maintenant à un point essentiel, à savoir que, si la théorie fonctionnaliste des inégalités accorde trop d'importance au summum bonum, aux valeurs communes, la théorie esquissée par Dahrendorf met trop l'accent sur un mécanisme générateur des inégalités qui, en dépit de son caractère essentiel, est particulier : la proportionnalité entre contributions et rétributions. Ni la théorie de Dahrendorf ni la théorie de l'échange social[19]ne suffisent à rendre compte de façon adéquate des sentiments de justice et d'injustice dans leur complexité.

On le voit au fait qu'il n'est pas difficile de repérer dans la vie sociale des cas où des inégalités correspondant, soit à une absence complète de proportionnalité entre rétribution et contribution, soit à une disproportion entre les deux termes, ne suscitent aucun sentiment d'illégitimité. Plus simplement : les inégalités peuvent apparaître comme légitimes lorsque la contribution est nulle ou que la rétribution est disproportionnée.

Loteries et Lebenschancen

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Je prendrai pour illustrer ce point un cas simple, mais très instructif pour notre discussion: celui des loteries. On ne peut manquer d'être frappé par le fait que les loteries sont considérées comme légitimes par la plupart des gens. Je ne pense pas que l'histoire témoigne à aucun moment de mouvements populaires contre les jeux de hasard en général et les loteries en particulier. Certes, des moralistes ont jugé les loteries insupportables. Mais elles n'ont jamais provoqué de réprobation de la part du public.

Cela est à première vue étrange. En effet, une loterie aboutit à un transfert de ressources non justifié : des milliers de joueurs dépensent quelques francs qui se retrouvent dans la poche d'une infime minorité d'entre eux. En général, ces gagnants sont surtout un objet de curiosité. Mais ils n'éveillent guère de sentiments d'envie, et encore moins de sentiments d'injustice : l'expression « il a gagné, c'est injuste» serait dans ce cas normalement perçue comme impropre ou puérile : l'on ne l'admettrait que de la part d'enfants, dont il est entendu qu'ils n'ont pas encore compris les règles du jeu social.

Pourquoi ce système d'interaction sociale qu'est le jeu de loterie ne provoque-t-il pas de réactions négatives ? Parce que les règles en sont connues, claires, que leur application est garantie par l'autorité publique, que tout le monde peut les comprendre, que chacun a une liberté complète de décider s'il souhaite ou non rentrer dans le jeu; enfin, parce que le jeu est intéressant dans la mesure où il propose au joueur une certaine chance de gagner de l'argent et une excitation agréable. La chance est faible certes, mais son acquisition est peu onéreuse. D'autre part, le joueur peut fixer librement la hauteur de sa mise. Bref, le système proposé peut intéresser de nombreuses personnes. Quant à celles qui ne s'y intéressent pas, elles peuvent en toute liberté s'abstenir.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ces raisons font qu'un mécanisme de redistribution massif et sans cause est naturellement perçu comme légitime ou en tout cas comme moralement indifférent.

On notera incidemment que ce fait contredit les prétentions du critère de Pareto : après le tirage, quelques personnes voient leur sort amélioré, tandis que le sort des autres joueurs se détériore. Si l'on prêtait une validité absolue à ce critère, il faudrait donc interdire les jeux de loterie[20]. Plus sérieusement, les théories fondées sur ce critère contredisent les sentiments moraux d'indifférence à l'égard des loteries ; elles ne peuvent en conséquence prétendre à les expliquer.

Le même mécanisme serait considéré comme inadmissible et ferait l'objet de protestations si l'on était forcé de jouer[21]. Lorsque l'entrée dans le jeu est libre, on a par définition la garantie que ceux qui jouent suivent leurs inclinations. En conséquence, lorsqu'ils perdent et qu'ils transfèrent sans contrepartie une partie de leurs avoirs à des joueurs qu'ils ne connaissent et ne connaîtront dans la plupart des cas jamais, cela est la conséquence non voulue d'un choix qui, lui, est délibéré. À cela, on peut ajouter que les jeux de loterie sont normalement perçus comme plus acceptables lorsque leurs « bénéfices vont à la collectivité. Ils sont alors facilement appréhendés comme une contribution volontaire versée par les joueurs et en ce sens assimilables par exemple à l'impôt indirect sur l'essence payé par l'automobiliste qui prend son véhicule pour aller se promener le dimanche à la campagne.

Cet exemple est instructif pour deux raisons : d'une part, il confirme qu'on peut déterminer les sentiments moraux - les sentiments de justice et d'injustice, de légitimité et d'illégitimité - produits par un système d'interaction comme celui-là à partir d'une analyse a priori : cela témoigne du fait qu'il est possible de comprendre ces sentiments à partir de la mise en évidence de raisons de type universel.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

D'autre part, il montre qu'une redistribution sans contrepartie n'éveille pas nécessairement un sentiment d'illégitimité ou d'injustice. Tout dépend des règles qui président à cette redistribution, et de la manière dont elles sont appliquées. On le voit au fait que le jeu basculerait dans l'illégitimité dans le cas où il serait coercitif, ou s'il apparaissait que ses règles peuvent impunément ne pas être respectées.

Il faut souligner aussi un point subsidiaire, qui n'a pas grand-chose à voir avec la légitimité des jeux de loterie, mais qui importe beaucoup du point de vue de leur acceptabilité sociale. Un joueur qui perd peut en être contrit, voire désespéré : l'image de son moi ne s'en trouve pas pour autant affectée. En revanche, lorsque ses pertes sont le résultat d'un jeu où ses connaissances ou son habileté sont confrontées à celles de ses concurrents, il risque de sortir du jeu avec une image dégradée de lui-même. C'est pourquoi l'entrée dans ce type de jeu est en général gratuite. En outre, pour limiter le risque que le perdant ne soit amené à réviser en baisse l'estime qu'il se porte et ne passe auprès de son entourage pour « moins fort qu'il ne croyait », les organisateurs de tels jeux prennent en général soin d'y mêler des éléments de hasard : le risque pour le perdant d'une dégradation de l'« image de son moi se trouve alors réduit. Pour fermer cette parenthèse : même si elles sont exposées à la réprobation de l'esthète ou du moraliste, les émissions de type « la roue de la fortune » méritent l'attention du sociologue. Leur popularité n'est pas dépourvue de raisons, que l'analyse sociologique peut utilement chercher à mettre en évidence.

Mais, dira-t-on, pourquoi s'appesantir sur des aspects aussi inessentiels de la vie sociale que les jeux de loterie[22]?

C'est que le cas de la loterie est plus important qu'il n'y paraît, comme l'a bien vu Max Weber dans ses analyses

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concernant les Lebenschancen. Comme la parabole de Dahrendorf, l'exemple de la loterie est paradigmatique : on en trouve de nombreuses « applications » dans la vie sociale.

En effet, les acteurs sociaux sont constamment conviés à jouer à des jeux de loterie, même s'ils ne portent pas ce nom. Je veux dire qu'ils sont amenés à effectuer toutes sortes d'investissements dont le rendement est incertain. Je ne parle pas ici seulement des investissements boursiers, mais aussi bien des investissements scolaires par exemple. Nous savons que, si l'on observe effectivement une corrélation entre le niveau scolaire et les rémunérations matérielles et symboliques qu'on peut en retirer, cette corrélation est modérée. Elle est observable dans tous les contextes; en dépit de la dévalorisation des diplômes, elle est résistante ; mais elle est faible. Cela veut dire que chaque individu a une forte chance d'avoir un statut inférieur à celui de son voisin même s'il a un niveau d'éducation supérieur (et réciproquement).

On a donc ici un cas, d'autant plus important qu'il est plus banal, où les rétributions ne correspondent pas aux contributions. Une théorie universaliste aurait tendance à traiter ce type de situation comme injuste. Or l'observation nous démontre que, dans des cas de ce genre, les individus manifestent éventuellement de la frustration, mais non un sentiment d'injustice à proprement parler.

Plus précisément, le perdant peut avoir deux sortes de sentiments : s'il a l'impression que les règles du jeu sont mal appliquées, il aura le sentiment, pour employer le langage de Runciman[23], d'une injustice individuelle, mais non d'une injustice sociale : il considérera qu'il a été défavorisé dans l'application des règles du jeu, mais non que les règles du jeu sont injustes. S'il admet d'autre part que la loterie des Lebenschancen comporte une incompressible part de hasard, il n'aura le sentiment, ni de l'injustice individuelle, ni

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'injustice sociale, mais celui, tout différent, d'une frustration plus ou moins intense.

Pourquoi n'aura-t-il pas le sentiment de l'injustice sociale ? Parce que, toutes choses. égales d'ailleurs, des règles distributives sont perçues comme acceptables dans le cas où il apparaît dangereux ou simplement irréaliste de chercher à leur substituer des mécanismes destinés à provoquer une meilleure adéquation entre rétributions et contributions. On sait bien en effet que de telles réformes constituent souvent des remèdes pires que le mal. Les Allemands de l'Est peuvent par exemple témoigner du fait que, dans l'ex-R.D.A., les réformes tendant à ajuster autoritairement l'offre à la demande de diplômes ont en fait abouti à ne pas tenir compte du tout de la demande. Les jeunes obtenaient dans une très large proportion l'emploi sur lequel débouchaient leurs études, mais cette conclusion heureuse impliquait une condition: que peu d'entre eux se soient effectivement vu accorder la liberté d'effectuer les études de leur choix.

La théorie dite « de la frustration relative » illustre bien la distinction entre les sentiments de frustration et les sentiments d'illégitimité[24]: ceux qui ne sont pas promus dans un système où la promotion est fréquente éprouvent normalement une sentiment de frustration, voire d'injustice individuelle (pourquoi les autres plutôt que moi ?); mais ils n'éprouvent pas nécessairement pour autant un sentiment d'injustice sociale. Ils n'ont généralement pas l'impression que l'existence d'une hiérarchie et de règles de promotion soit en elle-même inacceptable.

Je crois qu'il en va de même de l'inégalité des chances scolaires, et de bien des formes d'inégalités des chances qu'on peut rencontrer dans la vie sociale. Les investissements scolaires et, de façon générale, les investissements sociaux sont sans doute plus sérieux que les jeux de loterie, mais on accepte leur côté incertain et la forte

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

disproportion entre contribution et rétribution qu'ils impliquent, parce que l'alternative serait constituée par un système inacceptable, en tout cas beaucoup moins respectueux des préférences individuelles, et qu'il faudrait donc imposer par la force : c'est la solution qu'avait tenté d'appliquer le défunt système soviétique. Ce n'est en effet pas par hasard que seuls les régimes totalitaires ont sérieusement tenté de réaliser l'égalité des chances.

Il faut noter à ce propos que les discussions relatives à ce qu'il est convenu d'appeler l'égalité des chances sont souvent confuses : en particulier, il faut distinguer l'égalité formelle dans l'accès au jeu, laquelle doit être absolue, de l'égalité réelle — j'emploie ici à dessein le langage marxiste - qui ne peut être qu'une fiction, puisqu'elle suppose l'abolition de la stratification. D'un autre côté, il faut distinguer l'égalité dans l'accès au jeu, de l'égalité des rétributions à contribution égale. Celle-ci ne peut être assurée, ni dans les jeux de loterie, puisqu'elle détruirait la notion même de jeu, ni - pour d'autres raisons - dans les jeux « sérieux » que sont par exemple les investissements scolaires.

En tout cas, il est essentiel de bien distinguer les sentiments d'injustice des sentiments de frustration. Cela est d'autant plus important que cette distinction se trouve par la force des choses complètement gommée par la philosophie de la justice sans doute la plus répandue: l'égalitarisme.

De manière générale, on déduit de ces analyses un théorème, à savoir que le principe de la proportionnalité entre contributions et rétributions peut être violé sans provoquer nécessairement l'apparition de sentiments d'injustice ou d'illégitimité. Ce cas de figure se rencontre notamment lorsque ce défaut de proportionnalité apparaît comme l'effet naturel d'un système d'interaction dont les règles peuvent être considérées comme acceptables.

On voit ainsi que l'acceptabilité des règles du jeu est une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dimension essentielle des mécanismes associant les sentiments moraux (de légitimité ou d'illégitimité, de justice ou d'injustice) d'une part, les inégalités de l'autre. Sous une autre forme, on retrouve ici l'objection principale que l'on peut adresser aux théories universalistes, à savoir qu'il est impossible de s'attendre à observer une liaison mécanique entre les paramètres caractérisant la distribution des biens et les sentiments de légitimité et de justice.

Un autre mécanisme inégalitaire et justifié

Le cas de la rétribution sans contribution qu'illustre la loterie est à distinguer de celui de la disproportion entre contribution et rétribution. Le cas du joueur de basket-ball analysé par Nozick peut être évoqué à ce propos[25]: dans ce cas, la redistribution peut atteindre des proportions considérables.

Comme dans les exemples précédents, la réaction du moraliste et de l'homme sans qualités seront éventuellement différentes. Le premier trouvera peut-être choquant que le joueur de basket soit infiniment mieux reconnu que le « bienfaiteur de l'humanité ». Mais non le second. Pourquoi ?

Parce que l'obole est librement consentie, que chacun se détermine selon ses seules préférences et non sous l'effet de la contrainte, et que d'autre part le gain astronomique du joueur de basket-ball est le produit de l'agrégation de droits d'entrée modestes. Personne n'a décidé de son salaire [26]: il est un simple effet d'agrégation, peu susceptible de provoquer un sentiment d'injustice. Il est en effet difficile de trouver injuste un état de choses, lorsqu'il est le résultat de préférences exprimées dans un contexte d'autonomie absolue et qu'il est le résultat non voulu d'une multitude de décisions indépendantes. Encore une fois, les revenus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

énormes des vedettes du sport ou du showbiz peuvent choquer moralement certaines personnes. Mais il faut distinguer entre ces sentiments (qui relèvent plutôt de la psychologie) et les sentiments d'injustice collectifs (qui relèvent de la sociologie). Les seconds se distinguent des premiers parce qu'ils s'appuient sur des raisons ayant vocation à être partagées.

Ici encore, les éléments du système d'interaction apparaissent comme étroitement interdépendants : lorsque le salaire du sportif est déterminé par l'autorité publique, comme c'est le cas lorsque les « jeux du cirque » sont nationalisés, une rétribution généreuse est facilement perçue comme illégitime. Ainsi, on est naturellement choqué des privilèges que les sociétés communistes accordaient à leurs sportifs. De même, les salaires élevés des présentateurs des chaînes de télévision, publiques ou privées, provoquent facilement un sentiment d'illégitimité, car, dans les deux cas, ils sont le résultat d'une décision centrale et non l'expression de demandes individuelles agrégées. En outre, la rétribution apparaît déterminée dans le premier cas à partir de raisons idéologiques, dans le second de raisons stratégiques (éviter la fuite vers la chaîne concurrente), et non comme résultant d'un souci d'apprécier la contribution.

L'égalitarisme légitime

Dans ce qui précède, j'ai évoqué les mécanismes fonctionnels qui donnent naissance à une certaine proportionnalité entre rétribution et contribution. Mais, allant au-delà de la théorie fonctionnaliste, j'ai aussi tenté de suggérer que des mécanismes entraînant des transferts sans contribution ou des transferts qui peuvent aisément passer pour disproportionnés ne provoquaient pas nécessairement l'apparition de sentiments d'injustice.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Je ne voudrais pas laisser entendre par là que toute inégalité tend à être perçue comme légitime. Rien dans les analyses que j'ai proposées ne suggère que l'individu doive être considéré comme acceptant passivement les inégalités engendrées par les sociétés. Dans tous les cas, j'ai au contraire tenté de montrer que, lorsqu'il a l'impression que certaines inégalités sont légitimes, il a généralement des raisons pour cela.

Il est d'ailleurs facile d'imaginer - par contraste et par symétrie avec les cas que je viens d'envisager - des situations où un sentiment intense d'illégitimité apparaît dès qu'on s'écarte, aussi peu que ce soit, d'une stricte proportionnalité entre contribution et rétribution.

On peut citer à cet égard les analyses classiques de C. Wright Mills sur les employées de bureau [27]. Dans un univers où la proportionnalité contribution-rétribution est de règle, des différences futiles pour l'observateur extérieur peuvent prendre une importance psychologique considérable aux yeux des acteurs eux-mêmes : ainsi, des employés de bureau astreints aux mêmes tâches auront un sentiment d'intense injustice si certains se voient attribuer des avantages objectivement faibles, comme un bureau situé plus près de la fenêtre. Ces revendications peuvent passer pour des enfantillages aux yeux de l'observateur. Elles ne le sont pas davantage que l'exigence sourcilleuse du joueur de loto qui n'accepterait en aucune façon un trucage, même si celui-ci ne devait en aucune façon réduire ses chances.

De même, on peut citer les études de Ben-Rafaël sur les kibboutzim [28]. Elles montrent que, dans une culture « socialisante », où est abolie - officiellement du moins - la rémunération différentielle des contributions, celle-ci réapparaît sous la forme d'une exaltation des rémunérations officieuses. Car, si l'on peut volontairement priver un système d'interaction de la capacité de manipuler des rémunérations

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

matérielles en créant par exemple, comme dans les kibboutzim de tendance égalitariste, une société d'où l'argent est éliminé, l'on ne peut interdire que se crée une exigence de rémunérations et une volonté collective visant à ce que celles-ci soient d'autant plus rigoureusement indexées sur les contributions que le medium de la rémunération est unique. C'est pourquoi, dans ces kibboutzim, la hiérarchisation officieuse des statuts est vécue de façon sourcilleuse.

ÉGALITARISTES ET MÉRITOCRATES RENVOYÉS DOS À DOS

Je ne veux pas insister sur une conséquence importante des remarques qui précèdent, mais seulement l'énoncer, à savoir que, si elles sont exactes, l'on peut sans hésitation renvoyer dos-à-dos les égalitaristes et les anti-égalitaristes. Certains systèmes d'interaction - comme celui des employés de bureau de C. Wright Mills - suscitent chez les individus une passion sans borne pour l'égalité, sur des points pourtant anodins. D'autres situations font au contraire apparaître de la part des acteurs sociaux une acceptation paisible, non seulement de l'inégalité, mais même de l'inégalité sans contrepartie. Par leur existence même, ces différents cas de figure sont susceptibles d'apporter de l'eau au moulin des idéologies de tout bord. Mais ils ne prouvent rien. Plus exactement, ils ne garantissent la validité d'aucune de ces idéologies. Ils démontrent seulement que, selon la structure du système, une égalité absolue et rigoureuse peut être exigée avec véhémence ou au contraire une très forte inégalité facilement tolérée.

Dans ce qui précède, j'ai suggéré que les sentiments de légitimité et d'illégitimité, de justice et d'injustice pouvaient souvent être déduits de la structure même des systèmes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'interaction : ils traduisent les raisons que le sujet a d'accepter un système d'interaction avec ses inconvénients ou de le rejeter.

En même temps, j'ai indiqué qu'on ne pouvait associer ces sentiments, à la manière de Rawls ou de Pareto et bien sûr des égalitaristes ou des utilitaristes, à aucune structure ou à aucune modalité déterminée de répartition des biens. Du moins ne peut-on traiter cette association comme inconditionnelle. De même, on ne peut, à la façon des fonctionnalistes ou de Dahrendorf, faire de la proportionnalité rétribution-contribution le mécanisme essentiel permettant de comprendre la genèse de ces sentiments.

Dans ce paragraphe, je voudrais franchir un pas de plus : il faut reconnaître en effet que, si les sentiments de justice et d'injustice peuvent pour une part être prédits à partir de la structure des systèmes d'interaction, pour une autre part ils ne peuvent l'être. Ni la théorie contractualiste, ni la théorie fonctionnaliste, ni le fonctionnalisme généralisé que propose Dahrendorf, ni la théorie de l'échange, ni l'interactionnisme lui-même ne permettent de rendre compte de tous les sentiments de légitimité ou d'illégitimité, de justice ou d'injustice que secrète le fonctionnement des systèmes sociaux. Il faut aussi reconnaître l'existence d'un résidu incompressible. Je veux dire que, dans certaines situations, des individus pourront avec de bonnes raisons estimer, les uns que tel état de choses est juste, les autres qu'il est injuste, sans qu'il soit possible de montrer que les raisons des uns soient définitivement supérieures à celles des autres, ni mieux fondées.

Dans une société, même si le principe de l'inégalité est accepté, certains écarts de revenus provoqueront un sentiment d'illégitimité. À partir de quel seuil ce sentiment se développera-t-il ? Admettons, avec les fonctionnalistes, que bien des gens acceptent les inégalités parce qu'ils les jugent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

indispensables au bon fonctionnement du système social. Ils n'ont généralement aucun moyen de déterminer le seuil au-dessous duquel le système deviendrait inefficace. Il apparaît ainsi une incertitude qui ne peut être éliminée : on connaît le système d'équations, mais non ses coefficients. Il est donc impossible de le résoudre. Que va-t-il alors se passer ? Les acteurs vont estimer ces coefficients avec les moyens du bord. Je veux dire que certains vont les estimer à l'aide de certains principes généraux et d'autres à partir d'autres principes. Comme aucune certitude n'est possible ici, des divergences d'opinions apparaîtront immanquablement, les uns jugeant tel état de choses insupportable, les autres non.

C'est en raison de l'existence de cette incertitude irréductible et objective que certaines des questions relevant de la justice sociale ne peuvent être tranchées que par la méthode du débat politique réglé..On ne peut espérer les résoudre par l'application de principes ayant vocation à être universellement acceptés. L'erreur principale d'un auteur comme Rawls - je ne parle pas de Pareto, des égalitaristes ou des utilitaristes - est de n'avoir pas vu que, pour une partie importante et irréductible, les questions de justice sociale ne pouvaient en aucune façon être résolues a priori.

L'ILLUSION NATURALISTE

Le premier point qui ressort de cette discussion est que, très souvent, il est possible de comprendre voire de déduire les sentiments de légitimité et de justice qui apparaissent dans tel système d'interaction : il suffit de se demander si les acteurs ont des raisons de s'intéresser au système d'interaction en question, et d'en approuver les règles et le mode de fonctionnement. Les loteries ne sont pas l'institution la plus haute d'un point de vue moral, mais il n'est pas difficile de comprendre pourquoi elles ne sont généralement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas tenues pour scandaleuses par le sens commun.

Deuxième point. La sociologie interactionniste rejoint d'importants philosophes contemporains de l'éthique, comme Moore et Hare: le bien, nous disent-ils, n'est pas définissable [29]. On comprend mieux le fondement de ce théorème à partir d'une analyse interactionniste des sentiments de justice et de légitimité. Le juste ne peut être assimilé à l'égal, car il y a des situations ou justice et égalité se confondent, mais aussi des cas où elles se repoussent. Dans certaines circonstances, la notion de justice sociale est associée à l'idée d'une rigoureuse égalité ; dans d'autres cas, elle évoque celle d'une rigoureuse inégalité.

Moore a qualifié d'illusion naturaliste l'ambition de donner une définition précise du bien, c'est-à-dire d'une définition qui associerait la notion de bien à des états de choses déterminés. Après lui, on peut soutenir que les utilitaristes, mais tout autant les égalitaristes et beaucoup d'autres, comme Pareto ou Rawls, sont victimes de l'illusion naturaliste.

Mais, il faut immédiatement ajouter qu'on ne peut se satisfaire d'une théorie intuitionniste du bien et particulièrement de la justice, qui dissout plutôt qu'elle ne résout le problème. Tout au contraire, on peut généralement, à la base du sentiment que « X est juste (injuste) » trouver des systèmes de raisons pouvant être énoncées de manière précise, ayant une validité et, par là, une vocation à être partagées, bien qu'elles soient généralement appréhendées par le sujet lui-même sur le mode intuitif.

1 Ce texte s'appuie sur « Sentiments of Justice and Social Inequalities », Social Justice Research, vol. 5, n° 2, june 1992, p. 112-135.

2 RAWLS (J.), A Theory of Justice, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971; en fr. :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Théorie de la justice, Paris, Le Seuil, 1987.

3 J'apporte ces précisions, car le contractualisme est parfois naïvement interprété comme une description réaliste de la genèse des sociétés, alors qu'il est, chez Rousseau lui-même, une méthode permettant de reconstruire les raisons sous-jacentes aux sentiments de légitimité ou d'illégitimité qu'on peut observer chez des individus réels dans des situations concrètes.

4 J'ai discuté la théorie de Rawls, notamment in Effets pervers et ordre social (1977), Paris, P.U.F., collection Quadrige, 1989, 1993.

5 RUNCIMAN (W. G.), Relative Deprivation and Social Justice, London, Routledge and Kegan Paul, 1966.

6 LÉVY-BRUHL (L.), La Mentalité primitive (1922), Paris, P.U.F, 1960.

7 WHORF (B. L.), Language, Thought and Reality, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1956 ; en fr. : Linguistique et Anthropologie. Les origines de la sémiologie, Paris, Denoël, 1969. Voir à ce sujet STOETZEL (J.), La Psychologie sociale, (1963), Paris, Flammarion, 1978.

8 BLOOR (D.), Knowledge and Social Imagery, London, Routledge and Kegan Paul, 1976 ; en fr. : Sociologie de la logique, Paris, Pandore, 1982. Cf. ma critique de Bloor in : L'Art de se persuader des idées fragiles, douteuses ou fausses, Paris, Fayard, 1990, 2e éd., Paris, Le Seuil, (Points), 1992.

9 J'ai tenté de montrer dans L'Art de se persuader, op. cit., que la méconnaissance de ce théorème philosophique était à l'origine de beaucoup d'erreurs.

10 POPKIN (S.), The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam, Berkeley, University of California Press, 1979.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

11 La théorie culturaliste est donc contradictoire avec des faits patents et répétitifs ; d'autre part, elle implique des hypothèses à la fois extrêmement fortes et douteuses («ces gens sont entièrement différents de nous », « l'évolution sociale crée des types d'hommes discontinus »). Par contraste, la théorie individualiste que je viens d'exposer passe avec

facilité les épreuves qui permettent d'accepter une théorie scientifique. Malgré cela, on préfère souvent la première à la seconde.

12 Cf. par exemple WRONG (D. H.), « The Functional Theory of Stratification: Some Neglected Considérations », American sociological review, 24, 6, dec. 1959, p. 772-782 ; Barber (B.), Social Stratification, New York, Harcourt Brace, 1957.

13 PARSONS (T.), Essays in Sociological Theory Pure and Applied, (1949), New York, The Free Press, 2nd ed., 1958.

14 DAHRENDORF (R.), « On the Origin of Inequality among Men », in Béteille (A.), (ed.), Social Inequality. Selected Readings, Harmondsworth, Penguin Books, 1969, p. 16-44.

15 WHYTE (W. F.), Street Corner Society: the Social Structure of an Italian Slum, Chicago, University of Chicago Press, 1943, 2nd ed., 1965.

16 GROETHUYSEN (B.), Origines de l'esprit bourgeois en France, (1927), Paris, Gallimard, 1977.

17 PARSONS (T.), The Structure of Social Action, New York, The Free Press of Glencoe, 1937, 3e éd., 1964.

18 HABERMAS (J.), Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt, Suhrkamp, 1968 ; en fr. : La Technique et la Science comme idéologie, Paris, Gallimard, 1968.

19 Voir HEATH (A.), «Review Article: Exchange Theory »,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

British Journal of Political Science, I, 1, janv. 1971, p. 91-119 ; HOMANS (G. C.), « Social Behavior as Exchange », American Journal of Sociology, 63, 6, 1958,p.597-606.

20 Bien entendu, les jeux de loterie ne contredisent le critère de Pareto que si l'on n'envisage que les rémunérations monétaires des joueurs et si l'on fait abstraction de leurs rémunérations psychiques (le plaisir du jeu).

21 D'où le sentiment d'indignation que provoque la publicité qui se déguise sous des loteries forcées («Nous avons le plaisir de vous annoncer que vous êtes l'heureux gagnant de... »).

22 L'existence et l'importance des loteries, leur popularité auprès de ceux qui les pratiquent et leur acceptation quasi générale sont l'exemple même de ces faits banals qui, parce qu'ils sont banals, sont généralement traités par les sciences sociales comme allant de soi. En réalité, ils apparaissent énigmatiques dès qu'on s'y arrête. Ils permettent alors de faire apparaître des mécanismes fondamentaux, sans la compréhension desquels il est impossible d'analyser des phénomènes aussi essentiels que les faits de stratification et les sentiments moraux qu'ils suscitent. Ces faits, cruciaux pour l'analyse sociologique, ont en outre l'avantage d'être d'accès gratuit.

23 RUNCIMAN (W. G.), Relative Deprivation and Social Justice, London, Routledge and Kegan Paul, 1966.

24 STOUFFER (S. A.), Social Research to TestIdeas, (1960), Glencoe, The Free Press, 1962.

25 NOZICK (R.), Anarchy, State and Utopia, Oxford, B. Blackwell, 1974.

26 Dans la réalité, les choses sont plus complexes que ne le dit Nozick qui considère ici un cas idéalisé.

27 MILLS (C. W.), White Collar. The American Middle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Classes, New York, Oxford University Press,1956 ; en fr. : Les Cols blancs. Les classes moyennes aux États-Unis, Paris, Maspéro, 1966.

28 BEN-RAFAËL (E.) et al., Le Kibboutz, Paris, P.U.F., 1983.

29 MOORE (G. E.), Principia Ethica, Cambridge, Cambridge University Press, 1903 ; HARE (R. M.) The Language of Morals, Oxford, Clarendon Press, 1952.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

10.

Pour une axiologie post-newtonienne [1]

Le dernier livre de John Rawls, Political Liberalism[2], paraît quelque vingt ans après A Theory of Justice[3], l'ouvrage qui a fait le succès du philosophe américain. Le second donne souvent l'impression d'une sorte de gigantesque appendice du premier. Car, si on y trouve exposée une conception du libéralisme politique, celle-ci est très étroitement articulée sur la théorie rawlsienne de la justice. Rawls la réexpose d'ailleurs ici abondamment dans ses grands traits, ne la retouchant que sur des points en général mineurs. En fait, ce nouveau livre est issu de conférences où Rawls a inlassablement exposé sa théorie de la justice, utilisant cette occasion pour répondre aux innombrables critiques qui ont été adressées au premier. C'est pourquoi Political Liberalism est divisé en « lectures » et non en chapitres. Cette filiation directe de A Theory of Justice à Political Liberalism impose au commentateur de repartir du premier livre pour présenter le second.

A Theory of Justice a connu un grand succès. D'abord dans les pays anglo-saxons, puis, après un long temps de latence, en France, où, dans les années 80, plusieurs colloques furent organisés sur ce livre [4]. Pourquoi ce succès ? Il s'explique par un certain nombre de raisons qu'on comprend mieux avec le recul. D'abord, pour la première fois depuis longtemps, un philosophe osait développer une théorie originale de la justice sociale. Ensuite, cette théorie se présentait comme rigoureuse. A Theory of Justice comportait, comme il se doit s'agissant d'une oeuvre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophique, une discussion attentive des théories antérieures, comme le kantisme ou l'utilitarisme. De surcroît, il utilisait un mode d'analyse empruntant au langage de l'économie. On vit par exemple apparaître dans A Theory of Justice des courbes d'indifférence, un concept familier aux économistes. Bien que philosophe, Rawls témoignait ainsi d'une maîtrise des instruments analytiques utilisées par celle qui passe pour la plus distinguée des sciences humaines. De surcroît, ces instruments étaient appliqués à un domaine neuf. Bien entendu, le succès du livre provenait aussi de l'importance de son sujet.

Même si l'on se sent, comme c'est mon cas, en désaccord avec Rawls, l'étude de ses deux livres permet de préciser les conditions sous lesquelles peut être développée une théorie acceptable des sentiments de justice et de légitimité. Car c'est bien là l'ambition de Rawls, dans l'un et l'autre de ses ouvrages. Bref, même si sa théorie de la justice est contestable, comme je tente de le montrer ici, il est très profitable de le lire et de l'analyser.

LA MÉTHODOLOGIE DE LA THÉORIE RAWLSIENNE DE LA JUSTICE

L'attrait qu'a exercé ce livre s'explique peut-être surtout par son aspect le plus solide: sa méthodologie. L'objectif de A Theory of Justice, un livre au titre quelque peu trompeur, était de rendre compte des sentiments de légitimité ou d'illégitimité suscités par les institutions et les décisions politiques. C'est là un chapitre particulièrement délicat de la méthodologie des sciences humaines. Comment expliquer de tels sentiments? Certainement pas par la méthode de l'observation directe ou du questionnement. Ces techniques familières peuvent fournir des informations précieuses dans le registre du descriptif. Elles permettent de répondre à des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

questions de type « Est-ce que telle institution, telle politique est perçue comme légitime ? » « Par combien de personnes » ? Bref, ces méthodes peuvent éclairer sur l'existence éventuelle de sentiments de légitimité ou d'illégitimité, sur leur intensité ou sur leur diffusion, mais plus difficilement sur leurs raisons d'être. Ces raisons doivent en fait être « reconstruites plutôt qu'observées. Comment ? En se donnant un observateur désintéressé, en précisant de façon aussi explicite que possible les informations et la psychologie qu'on lui prête, en plaçant ce personnage fictif dans des situations analogues à celles qu'on rencontre dans la réalité, et en déterminant par la méthode déductive ce qu'il penserait de telle institution ou de telle décision.

Cette méthode est, à vrai dire, fort ancienne. C'est celle que Rousseau avait employée dans le Discours sur l'origine de l'inégalité. « Écartons les faits » , avait-il dit, indiquant par là qu'il se proposait de construire ce que nous appelons un modèle théorique. Il avait alors démontré par une machinerie déductive que des « hommes sauvages » ont intérêt à troquer leur « liberté naturelle » pour la « liberté civile » : l'autorité politique est légitime, y compris dans ses aspects coercitifs, lorsqu'on peut démontrer qu'il est de l'intérêt de tous de l'accepter.

Supposons, nous dit-il, que deux individus décident de coopérer, mais qu'aucun des deux n'ait de moyens ni moraux ni légaux de contraindre l'autre à tenir ses promesses. Ils n'y arriveront pas, explique Rousseau, car il y a toutes chances pour que chacun veuille éviter le risque qu'il encourrait au cas où l'autre ne coopérerait pas. Ergo il faut, dans certaines situations du moins, contraindre les hommes à la coopération, même lorsque celle-ci est de leur intérêt le plus évident. Réciproquement, le sentiment de légitimité qu'inspirent toutes sortes de contraintes morales et légales s'explique parce qu'il est de l'intérêt de tous de les accepter :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

si des citoyens supposés clairvoyants étaient consultés, ils les accepteraient à l'unanimité. Rousseau utilise ici une expérience mentale d'un type bien déterminé, qu'on peut qualifier de «méthode contractualiste », et qui consiste, pour expliquer les réactions morales suscitées par tel état de choses, à se demander ce qu'en penseraient des individus placés dans une situation idéalisée. Si l'on peut démontrer qu'ils l'accepteraient ou qu'ils la rejetteraient, on explique pourquoi, dans le monde réel, il fait l'objet d'un sentiment de légitimité ou d'illégitimité.

Cette méthode est très souvent employée dans les sciences sociales modernes, bien qu'elle soit rarement identifiée comme telle.

Ainsi, un Popkin [5]a démontré que la règle de l'unanimité est fréquemment utilisée dans les sociétés villageoises parce que les membres de ces sociétés ont tout intérêt à l'accepter : s'ils étaient consultés, ils accepteraient de se laisser contraindre par toute décision prise à l'unanimité. Réciproquement, le sentiment de légitimité que ladite règle donne aux membres des sociétés villageoises s'explique par le fait que des constituants fictifs ou des observateurs impartiaux supposés éclairés l'adopteraient de préférence à tout autre.

La même méthode est utilisée par des classiques de la théorie politique des années 50, par Buchanan et Tullock[6], pour expliquer pourquoi un certain nombre d'institutions familières des sociétés démocratiques donnent un sentiment de normalité et de légitimité.

Elle est également utilisée en sociologie par les « fonctionnalistes », bien qu'ils ne se réfèrent guère à la tradition contractualiste. Ainsi, Davis et Moore[7]expliquent que les inégalités sont perçues comme acceptables dans les situations où l'on peut démontrer qu'elles tournent à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'avantage de tous : un thème que Rawls devait reprendre vingt ans après, en corrigeant les fonctionnalistes, puisque, selon lui, les inégalités doivent profiter, non à tous, mais aux plus défavorisés. Bref, Rawls redécouvre et utilise de façon brillante dans Theory of justice une méthode que les théoriciens de la politique et les sociologues avaient utilisée de façon constante[8].

Muni de cette méthodologie, Rawls la caractérise par un vocabulaire inédit. Le citoyen futur est décrit comme placé sous le « voile de l'ignorance ». Il ne sait pas quelle « position sociale » sera la sienne dans la société dont il est censé apprécier la « structure de base ». Il ne connaît pas ses talents, ni les hasards qui affecteront sa carrière. Il ne connaît pas ses propres goûts. Dans ces conditions, quels sont les principes dont il voudrait qu'ils inspirent de façon permanente la politique de la société dans laquelle il lui est proposé de s'insérer ? Quels « biens primaires exigera-t-il ? Selon quels critères voudra-t-il que la distribution en soit effectuée?

LA THÉORIE DE LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ

La réponse que Rawls tire de cette machinerie contractualiste est connue : le contractant voudrait d'abord que les libertés fondamentales lui soient garanties. Il voudrait ensuite, ne sachant pas quelle position sera la sienne, que les gains les plus faibles qu'il peut espérer d'obtenir soient aussi élevés que possible. Dans le langage de la théorie des jeux, il joue la stratégie dite du maximin (pour: maximum minimorum). Il consent à ce que cette élévation du plancher soit obtenue par une augmentation des inégalités. Peu lui importe que le riche devienne très riche, si l'on peut démontrer que cela permet au pauvre de devenir moins pauvre: tel est le message des courbes d'indifférence que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

j'évoquais plus haut.

Ces courbes symbolisent les ressources de deux personnes appartenant au bas et au haut de l'échelle (cf. Figure 1). Elles sont à cheval sur la bissectrice de l'angle formé par les axes d'un diagramme cartésien, descendent parallèlement à l'axe des y, se cassent à angle droit en traversant la bissectrice et continuent leur cours parallèlement à l'axe des x: elles traduisent géométriquement l'idée que les contractants ne se soucient que d'un point, à savoir que les ressources du plus démuni soient aussi élevées que possible. La distance entre les ressources du plus pauvre et celles du plus riche peut en revanche être quelconque : l'homme en position originaire est indifférent au revenu du plus favorisé, pourvu qu'il soit assuré que, si les revenus de son riche voisin étaient plus faibles, les siens le seraient aussi. Le point a de la figure 1 correspond à un niveau d'inégalité tel que le revenu de y (le moins favorisé) est maximum. On lit aisément sur le graphique qu'une inégalité plus faible correspondrait par hypothèse à une situation moins bonne pour y. La courbe d'indifférence correspondant à la situation la plus juste selon la théorie de Rawls est représentée en traits gras. La ligne courbe indique les variations hypothétiques de la somme des biens disponibles en fonction de l'inégalité de répartition des biens entre x (le représentant de la catégorie la plus favorisée) et y (le représentant de la catégorie la plus défavorisée). Le point a correspond à l'équilibre rawlsien : il est celui qui rend les inégalités légitimes. On note que le point b correspond à un degré moindre d'inégalité. Mais il est dominé par a, qui maximise le plancher.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

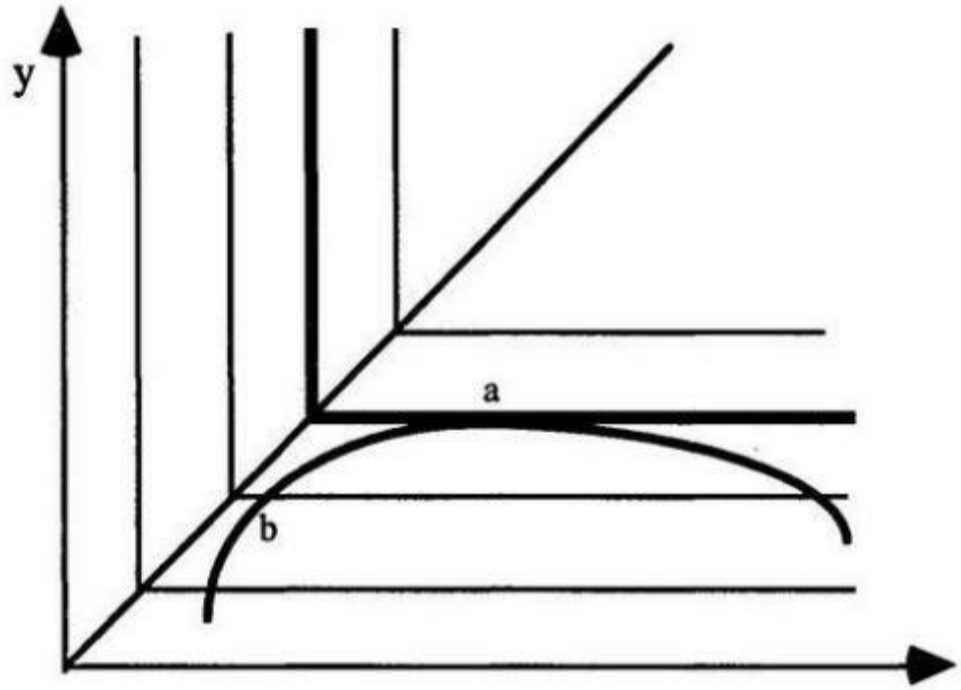


Figure 1

: Les courbes d'indifférence de Rawls

Enfin, les contractants veulent que l'égalité des chances soit aussi grande que possible. Tels sont les articles de la théorie de la justice de Rawls.

J'ai jugé utile de les reprendre, afin de souligner une quasi-évidence, à savoir que le coeur de la théorie rawlsienne de la justice est bien constitué par le «principe de différence» et par ses courbes d'indifférence. Si l'on ampute la théorie de ce point, elle apparaît comme beaucoup plus conventionnelle. En tout cas, elle n'aurait pas alors autant attiré l'attention.

LA THÉORIE RAWLSIENNE DU LIBÉRALISME POLITIQUE

Comme je l'ai dit, les développements de Political Liberalism sont pour une bonne part inspirés par le souci de Rawls de répondre aux critiques qui ont été adressées à cette théorie. Certaines sont de peu d'intérêt. Ainsi, l'on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'étonne que Rawls ait jugé utile de consacrer plusieurs pages à rappeler que le contrat passé par les futurs citoyens placés sous le voile de l'ignorance est une fiction.

Pourtant, cela n'est peut-être pas, à la réflexion, si inutile, comme le montre le dernier ouvrage de Habermas, Faktizität und Geltung[9]. Le philosophe-sociologue allemand y évoque Rawls en un point décisif de son argumentation. Avec une perspicacité que n'ont pas tous les commentateurs, il perçoit bien que Rawls s'inscrit dans la tradition contractualiste. Mais c'est pour condamner aussitôt cette reprise avec une surprenante véhémence. De la tradition contractualiste, il déclare seulement qu'elle repose sur une « idée invraisemblable » («diese unwahrscheinliche Idee »). Il peut alors condamner Rawls en bloc sous prétexte que celui-ci, « sans aucune gêne » («ungeniert ») ferait une croix sur la démythification que, selon lui, Habermas, les sciences sociales auraient fait subir aux idées contractualistes. Bref, Habermas refuse de voir le côté essentiellement méthodologique du contractualisme, et veut ignorer que les sciences sociales, loin de l'avoir démythifié, le pratique souvent comme M. Jourdain faisait de la prose [10].

D'autres objections sont plus intéressantes. Les contractants de Rawls, déclare un contradicteur, placent les libertés fondamentales avant tout «bien primaire », parce qu'ils leur accordent une valeur infinie. Mais est-il acceptable d'attribuer un prix, fût-il infini, aux libertés fondamentales ? Réponse de Rawls: sans la liberté fondamentale de dire « oui ou « non », l'idée même de contrat est impensable. Ergo la valeur des libertés fondamentales ne diffère pas seulement quantitativement, mais aussi qualitativement, de celle des « biens primaires ».

Si l'on fait abstraction de toutes ces réponses à des objections qui n'ont pas toujours le niveau de celles du père Mersenne à Descartes, le coeur de Political Liberalism tient

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en une question : la théorie de la « justice-équité » (je traduis ainsi l'expression « justice as fairness » par laquelle Rawls désigne la théorie de la légitimité des institutions qu'il défend dans A Theory of Justice) est-elle compatible avec le libéralisme politique ? Peut-on à la fois soutenir que la théorie de la justice-équité est vraie et endosser le pluralisme et la tolérance qui définissent le libéralisme ? Le libéralisme, au sens courant du terme, accepte en effet qu'on puisse être catholique, protestant, kantien ou utilitariste, pour citer quelques-unes des « grandes théories » sur lesquelles Rawls revient constamment. Mais un État libéral doit s'interdire d'en imposer aucune. Le simple fait de défendre une doctrine comme celle de la « justice-équité », de chercher à démontrer qu'elle est supérieure à d'autres, ne revient-il pas à lui assigner le statut d'une « grande théorie » et par suite à méconnaître un principe fondamental du libéralisme ?

La réponse de Rawls lui est inspirée par une volonté d'understatement : non, la théorie de la « justice-équité » n'est pas une théorie dont l'ambition puisse se comparer à celle du kantisme, de l'utilitarisme ou des doctrines religieuses[11]. À la différence de ces doctrines, elle ne comporte aucune dimension métaphysique, ni même morale. Elle traite uniquement du politique et se pose une seule question, celle des critères permettant de savoir si la « structure de base » d'une société est bonne, ou si telle institution ou telle mesure politique sont de nature à éveiller chez le citoyen un sentiment de légitimité ou d'illégitimité. Les valeurs politiques sont certes de «grandes valeurs », comme dit Rawls. Pour cette raison, la théorie de la justice est importante. Mais cela n'en fait pas une théorie « compréhensive» analogue à la philosophie des Lumières, par exemple. On peut en effet accorder à Rawls que cette dernière, de Condorcet à Comte, Marx ou Spencer, pose

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

notamment le postulat du progrès et du perfectionnement infini de l'humanité, et que la théorie de la justice-équité ne se prononce pas sur ce sujet.

Dont acte. Il est vrai qu'on ne perçoit guère de trace chez Rawls de l'évolutionnisme de la philosophie des Lumières et de ses héritiers. Tout au plus suggère-t-il, ici ou là, que l'histoire va dans le bon sens et que la théorie de la justice-équité le démontre. Ainsi, l'abolition de l'esclavage par Lincoln était souhaitable : des contractants rawlsiens ne sauraient en effet accepter la perspective de tomber en esclavage sans contradiction avec l'idée même de contrat. Aussi bien, la Réforme était une bonne chose, car c'est avec elle que commence à s'imposer l'idée de la tolérance et de la liberté d'opinion, l'une des « libertés fondamentales » réclamées par les contractants. L'évolutionnisme de Rawls est donc essentiellement rétrospectif.

La théorie de la justice-équité donne toutefois au citoyen les moyens de juger de toute décision ou action politique de l'extérieur, et éventuellement de s'opposer à l'avis des plus hautes autorités. Ainsi, elle permet d'établir facilement que les membres de la Cour suprême qui tentèrent de s'opposer à l'anti-esclavagisme de Lincoln avaient tort. De même, le combat de Martin Luther King était justifié, y compris lorsque aucune autorité constituée ne l'approuvait. Il y a donc une « raison publique» supérieure à toutes les institutions, y compris aux instances arbitrales de dernier recours, comme la Cour suprême des États-Unis. L'existence de cette raison publique peut en effet être interprétée comme une sorte de corollaire de la théorie de la justice-équité : les contractants devenus citoyens continuent de veiller au grain, et de s'assurer que les principes de la théorie sont effectivement mis en oeuvre par les politiques dans toute la mesure rendue possible par les circonstances.

Comme dans A Theory of Justice, Rawls propose dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Political Liberalism un certain nombre de concepts sans doute appelés à retenir l'attention. La « position originale », le « voile de l'ignorance », la « structure de base» ou l'« équilibre réflexif[12]» contribuèrent au succès de A Theory of Justice. Il en ira sans doute de même des quelques concepts martelés dans Political Liberalism. On entendra reparler de la « raison publique ». On évoquera la « culture publique ». On discutera de l'opposition introduite par Rawls entre le « raisonnable» et le « rationnel » : le second concept désigne dans son vocabulaire la rationalité instrumentale inspirée par l'égoïsme, tandis que le premier décrit les comportements et les attitudes désintéressés que la théorie de la justice-équité peut justifier. Ici comme ailleurs, le vocabulaire, les distinctions et généralement la pensée de Rawls témoignent d'une conception étroite de la rationalité. Celle-ci est incompatible par exemple avec la vénérable notion webérienne de la rationalité axiologique. La coupure radicale qu'il introduit entre le politique et le moral, la facilité avec laquelle il écarte dès l'introduction l'idée d'une vérité des jugements moraux témoignent peut-être de l'idéologie « individualiste » que Tocqueville jugeait caractéristique de la société américaine. Aux limites de cette idéologie, la morale devient en effet une affaire privée. La notion de « culture publique» est le pont que Rawls construit entre sa théorie abstraite et l'histoire. Elle est destinée à contextualiser et à historiser le libéralisme politique et à rendre compte par exemple du fait qu'il ait fallu attendre Lincoln pour abolir l'esclavage aux États-Unis. Il y a une raison publique, mais elle est ancrée dans l'histoire.

Parmi les notions utilisées par Political Liberalism, on retiendra sans doute aussi l'opposition déjà évoquée entre « théorie générale » et « théorie compréhensive ». La théorie de la justice-équité est « générale », au sens où, si l'on en croit Rawls, elle s'applique à toutes les questions politiques,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en principe du moins, mais elle n'est pas « compréhensive », dans la mesure où elle ne comporte aucune dimension métaphysique ou morale par exemple.

Sentant peut-être que ces distinctions ont quelque chose d'ad hoc, Rawls multiplie les arguments pour montrer que sa théorie de la justice n'est pas contradictoire avec le pluralisme et l'esprit de tolérance auxquels tout libéral doit souscrire. Je ne reviens pas sur le premier: la théorie de la justice-équité n'est pas « compréhensive ». Un second argument souligne qu'elle apparaît sur des points essentiels comme non contradictoire avec les meilleures visions « compréhensives ». Ainsi, l'impératif catégorique est une pièce d'une théorie de la raison. Mais si, à la différence du kantisme, la théorie de la justice-équité n'est pas « compréhensive », elle a d'importants points communs avec lui. Comme lui, elle est « constructiviste » : dans les deux cas, une procédure bien définie permet de déterminer si X est bon ou mauvais, légitime ou non. Le kantien se demande si tel comportement pourrait être universalisé, le rawlsien si telle mesure ou telle institution serait acceptée par des contractants placés sous le voile de l'ignorance. Mais X est quelconque chez Kant, limité au politique chez Rawls. De même, on discerne d'importants points communs entre le rawlsisme et l'utilitarisme. Ainsi la théorie de la justice-équité n'est contradictoire ni avec l'adage « the more, the better» ni avec le principe « one man, one vote qui se déduit de l'interchangeabilité des individus que postule l'utilitarisme. Bien que Rawls soit beaucoup plus évasif ici, il y a également des recoupements possibles entre le rawlsisme et les grandes religions. Le christianisme - c'est moi qui rajoute cette glose - affirme assurément, à travers la notion de personne, la dignité de l'individu, dont les contractants de la théorie de la justice-équité exigent le respect.

Bref, Rawls suggère en fin de compte que la théorie de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

justice-équité déterminerait le dénominateur commun aux « grandes doctrines » philosophiques et religieuses. Elle en extrairait les ingrédients acceptables du point de vue du libéralisme politique. En même temps, l'existence de ce dénominateur permettrait de comprendre pourquoi une société fondée sur la tolérance peut être stable. Sans doute y admet-on les systèmes de croyances les plus divers. Catholiques, protestants, utilitaristes ou kantiens y voisinent. Malgré cela, ils ne s'affrontent pas. Car prises ensemble, ces doctrines comportent des éléments convergents qui engendrent un « consensus par recoupement » («overlapping consensus »), sans doute une autre notion de Political Liberalism promise au jeu des objections et réponses.

Ainsi, les divergences et les différences entre ces grandes doctrines n'impliquent pas leur incompatibilité. Car elles comportent des éléments acceptables qu'elles englobent dans des totalités qui, elles, ne s'imposent pas. C'est pourquoi elles ne peuvent être dites vraies. L'imperfection des grandes théories fait que, dans un marché concurrentiel des idées, elles sont incapables de s'éliminer mutuellement. Elles ne peuvent donc être imposées aux citoyens que par la force politique. Or un Etat libéral ne peut accepter de brider la liberté d'opinion. La seule attitude « raisonnable » pour lui est donc celle de la tolérance et de la neutralité. Cette attitude est d'autant plus recommandable que, pour les raisons que j'ai indiquées, le pluralisme ne menace pas la stabilité politique.

LE LIBÉRALISME DE MONSIEUR TOUT LE MONDE ?

On ne peut manquer de trouver toutes ces analyses à la fois justes (il est vraisemblable que les grandes doctrines morales ont quelque chose en commun) et peut-être

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

insuffisantes. D'abord, Rawls omet de considérer le côté « bricolé » et flou des doctrines « compréhensives », qui fonde leur adaptabilité dans le temps et dans l'espace. On n'interprète plus aujourd'hui la résurrection des morts comme Agrippa d'Aubigné. La science est passée par là. Les démographes ont calculé que s'il fallait caser tous les ressuscités, les lieux prévus à cette fin par les textes sacrés seraient plus qu'engorgés... Le kantisme lui-même est une doctrine évolutive, comme en témoigne la glose permanente dont il est l'objet. Bref, les « recoupements» dont nous parle Rawls doivent être vus de manière dynamique et les doctrines « compréhensives » ne pas être traitées comme des monolithes. Sinon, il est difficile de comprendre la coexistence pacifique des grandes doctrines, qui préoccupe tant Rawls. L'horizon de Rawls se bornant aux seuls États-Unis, je glisse sur le fait que certains «recoupements », comme celui du marxisme et du christianisme, n'ont pas toujours facilité la stabilité politique, notamment en Amérique latine.

Sur un autre point, Rawls paraît moins avisé que certains des auteurs classiques auxquels il se réfère. Ainsi, il évoque à plusieurs reprises l'opposition de Benjamin Constant entre «liberté des anciens» et « liberté des modernes ». On se serait donc attendu à ce qu'il médite aussi sur les travaux de Constant relatifs à la religion[13]. Pour Constant, toute doctrine religieuse saisit, de façon partielle, une donnée irrécusable, celle de la transcendance de l'homme[14], c'est-à-dire le fait que les fins qui le guident ne lui soient pas données. Tocqueville ébauche une analyse similaire[15]. Le christianisme comme l'hindouisme, le dogme de l'immortalité de l'âme comme celui de la métempsycose témoignent, à travers des mythes différents, de la transcendance de l'homme par rapport à sa nature biologique. Derrière leur côté hétéroclite, les doctrines religieuses véhiculent des intuitions communes.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Elles sont à la fois toutes vraies et universelles par ces intuitions, et singulières par l'expression qu'elles leur donnent. C'est pourquoi l'Etat libéral ne peut se proposer d'inculquer aucune doctrine philosophique ou religieuse particulière, alors qu'il s'arroge légitimement ce droit dans le cas des théories scientifiques. Peut-être Tocqueville et Constant proposent-ils ici une réflexion au moins aussi instructive que celle de Rawls sur la convergence des « grandes théories ». Durkheim lui-même, comme Simmel et de façon générale la plupart des sociologues des religions, développent l'idée que les religions doivent être analysées comme des expressions symboliques adaptées à des contextes spatio-temporels singuliers de réalités qu'ils considèrent comme incontestables. Je crois pour ma part la réalité qu'évoque un Tocqueville (la transcendance de l'homme) plus crédible que celle qu'évoque un Durkheim (la continuité du groupe). Mais le point important est que l'un et l'autre suggèrent l'existence d'un signifié commun et réel derrière les symboles religieux.

Bref, je ne suis pas sûr que Rawls ait prêté une attention suffisante au fait que la sociologie a proposé une réponse peut-être plus nuancée et plus complexe que la sienne à la question qu'il pose du dénominateur commun aux grandes doctrines.

Faut-il exclure certaines doctrines de l'oecuménisme rawlsien ? Le libéralisme politique issu de la théorie de la justice-équité implique-t-il que l'Etat libéral combatte certaines doctrines ? La réponse de Rawls sur ce point est peu satisfaisante. Il se contente de répondre à la question par une distinction vague entre le pluralisme tout court et le pluralisme raisonnable (« reasonable pluralism »). Si l'on interroge Constant et Tocqueville, on obtient une réponse plus précise. Sans aller jusqu'à refuser, pour paraphraser Saint-Just, la tolérance aux ennemis de la tolérance, on peut

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tirer une frontière entre les théories qui affirment et défendent la transcendance et la dignité de l'homme et celles qui la menacent ou la nient. Les propos timorés de Rawls sur les limites du pluralisme doivent-ils s'interpréter comme une réaction de prudence face à la culture de la «political correctness » et des menaces qu'elle fait peser sur les intellectuels libéraux dans la société américaine d'aujourd'hui ? Je me contente de poser la question.

J'avoue éprouver en fin de compte un sentiment de déception face à Political Liberalism. Sans doute Rawls apparaît-il ici, comme dans son précédent livre, comme un philosophe soucieux de développer avec méthode des arguments francs. Il est tout le contraire de ces bateleurs médiatiques et de ces idéologues qui discréditent souvent la philosophie et les sciences sociales. Il se soucie de développer sa pensée avec clarté, ne cherche jamais à masquer la platitude sous l'obscurité de l'expression. Il fait toujours un effort pour nettoyer ses concepts avant de les présenter. Ces éminentes qualités intellectuelles méritent d'être soulignées. Mais on se demande parfois s'il fait plus dans Political Liberalism que présenter une idéologie diffuse : le libéralisme de monsieur Tout le monde.

RETOUR SUR LA THÉORIE RAWLSIENNE DE LA JUSTICE

Il s'attarde à répondre aux objections qui ont été adressées à A Theory of Justice, mais il ne répond guère aux plus sérieuses d'entre elles. Comment par exemple concilier le principe de l'égalité des chances, l'un des piliers de la théorie de la justice-équité, avec le « coût » insupportable qu'impliquerait son application rigoureuse ?

Sans doute l'égalité des chances est-elle un idéal respectable : elle traduit, elle aussi, la dignité de l'homme.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais les sciences sociales ont démontré que la cause principale de l'inégalité des chances est à chercher du côté de la famille [16]. C'est surtout parce que la famille nourrit normalement pour l'enfant des ambitions congruentes avec sa propre position sociale qu'on observe des phénomènes d'héritage social, ou, dans le vocabulaire marxiste, de « reproduction ». Il s'ensuit que, si l'on voulait vraiment extirper l'inégalité des chances, il faudrait supprimer l'institution familiale ou du moins en réduire l'influence sur l'enfant à sa plus simple expression. C'est ce qu'ont compris les États totalitaires. Les communistes staliniens ont bien vu qu'il importait de soustraire l'enfant à l'influence de la famille, si l'on voulait réaliser l'« égalité des chances ». Heureusement, la théorie de la justice-équité exige que les libertés fondamentales dominent l'impératif de l'égalité des chances. Aussi trancherait-elle sur ce point contre le totalitarisme. Mais c'est alors accepter que l'idéal de l'égalité des chances soit au mieux un simple point de fuite situé à l'infini de l'action politique, en tout cas qu'il doive être traité de manière prudente et pragmatique.

De façon générale, Rawls semble méconnaître la complexité du politique et le pragmatisme qu'il implique. On se demande en un mot si ce livre de philosophie politique ne passe pas un peu à côté de l'essence du politique. S'il est vrai que le consensus de monsieur Tout le monde sur le libéralisme suffit à déterminer la légitimité des mesures et des institutions politiques, on ne voit pas pourquoi il y aurait des conflits, des partis politiques différenciés ou même, tout simplement, une vie politique. Downs a montré, il y a quelque temps déjà, que, pour des raisons de complexité, les programmes politiques ne peuvent être jugés sur leurs conséquences, mais seulement sur les principes qui les inspirent[17]. En raison de l'incertitude qui plane normalement sur la validité desdits principes (puisque la validité d'un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

principe ne peut être sérieusement jugée qu'à celle de ses conséquences), il est bon que l'offre en matière de programmes politiques soit diversifiée. Mais, comme on ne peut, dans bien des cas, décider de la qualité relative des programmes politiques proposés, ils donneront normalement naissance à des conflits. Le conflit est donc inhérent au politique. Ainsi, l'on peut gager que certains continueront de réclamer l'égalité des chances, tandis que d'autres insisteront sur l'impossibilité de l'atteindre. C'est là un sujet sur lequel les deux positions antithétiques ont toutes chances de s'affronter durablement. Aucune machinerie déductive, ni la théorie de la justice-équité ni aucune autre, ne permettra jamais sur un sujet comme celui-là de décider du bien et du mal, je veux dire de la bonne et de la mauvaise politique. En dépit de ses protestations, la théorie de Rawls est en fait beaucoup plus ambitieuse qu'il ne le dit, et elle apparaît, malgré son souci de réalisme, comme frappée au coin de l'utopie. Même s'il évoque les conflits de la vie démocratique, il paraît ne rêver que consensus et substitution de la déduction à la vie politique.

La théorie de la justice-équité soulève une autre question difficile que je ne ferai qu'effleurer ici. La méthode que Rawls emploie pour reconstruire les sentiments de légitimité est importante et féconde, je l'ai dit. Cela explique ses lettres de noblesse. Mais en exploite-t-il toutes les potentialités ? On ne voit pas, à vrai dire, pourquoi son application devrait se limiter à déduire les principes contenus dans la théorie de la justice-équité. C'est un peu comme si l'on voulait réduire la physique à la loi de la chute des corps. Un mot sur ce point important que je ne peux développer comme il le mériterait. Les sentiments moraux, les appréciations relatives à la légitimité ou à l'illégitimité des institutions, des actes, des décisions relèvent de façon générale de systèmes de raisons. Une décision est jugée bonne et légitime à partir du moment où

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'on peut expliquer par des raisons solides qu'elle l'est effectivement. C'est l'idée profonde qui se trouve à la base de la méthode contractualiste : mettre en évidence les raisons contraignantes qui font qu'on observe une adhésion collective à la proposition « X est bon, juste, légitime, recevable, etc. ».

Pour vérifier que cette idée est bien fondée, on peut prendre quelques exemples simples, où l'on voit : 1) que l'on a sur toutes sortes de sujets relevant du normatif des certitudes qui ne sont pas moins fortes que celles que l'on peut avoir dans le cas des énoncés portant sur le réel, et par suite .que nos certitudes sur le devoir-être n'ont pas moins vocation à la solidité que nos certitudes sur l'être; 2) que ces certitudes s'appuient sur des systèmes de raisons perçues comme fortes. En d'autres termes, les sentiments de justice et, de façon générale, les sentiments moraux sont d'autant plus fortement ressentis qu'ils peuvent être déduits de principes plus solides. L'ensemble des questions relevant du sujet de Rawls, à savoir la légitimité des mesures, des institutions, des comportements, des attitudes, etc. politiques est donc beaucoup plus étendu et plus complexe qu'il ne le croit.

Pourquoi accepte-t-on beaucoup plus facilement une politique de contrôle de l'immigration que de l'émigration? Cette différence de réaction se déduit de raisons fortes: parce que la seconde, mais non la première, viole un principe fondamental, à savoir qu'on ne peut forcer un individu à appartenir à un groupe, sauf raisons valables (conscription, éducation). Pourquoi les sectes sont-elles spontanément perçues comme immorales à partir du moment où elles cherchent à retenir leurs membres contre leur gré ? Parce que interdire à un individu de sortir d'un groupe sous prétexte que cette interdiction est de l'intérêt du groupe est inacceptable, car contradictoire avec le même principe

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondamental. Les sectes ne s'y trompent d'ailleurs pas. Il y a bien consensus entre leurs détracteurs et elles-mêmes sur ce point. On le voit à ce que, quand elles sont mises sur la sellette, elles se défendent, non pas en revendiquant un droit à retenir leurs membres, mais en plaidant qu'ils ne sont pas retenus contre leur gré. Pourquoi l'inégalité des chances est-elle tolérée ? Parce qu'on voit bien que sa suppression entraînerait des coûts exorbitants. Pourquoi l'injustice des Lebenschancen ne suscite-t-elle pas un sentiment d'injustice ? Parce qu'une bonne part de ces « inégalités devant la vie » est d'origine contingente et par là incompressible. On pourrait multiplier ces exemples. Ils démontrent que la méthode utilisée par Rawls pour rendre compte des sentiments de justice, celle de la déduction à partir de principes, plus généralement celle de la mise en évidence de raisons fortes, peut s'appliquer à un domaine beaucoup plus vaste que celui qu'il envisage. Nous portons des jugements de légitimité constamment. Et pas seulement à propos des questions relatives aux libertés fondamentales, à l'inégalité des chances ou aux inégalités. Les jugements de légitimité et d'illégitimité qui tissent la vie politique des citoyens comme des responsables politiques portent sur bien d'autres thèmes. Bref, si la méthode de Rawls est la bonne s'agissant des voies et moyens permettant de comprendre les sentiments de légitimité et d'illégitimité produits par la vie politique, on ne comprend pas bien pourquoi cette méthode devrait se borner à mettre en exergue les quelques principes développés par la théorie de la justice-équité.

Pour appliquer avec fruit la méthode de Rawls, pour aboutir à une conception moins exsangue du libéralisme politique, il faudrait, complémentairement, renoncer à l'ambition de déduire les sentiments de justice d'une axiomatique unique. Il n'en va pas dans le domaine du bien autrement que dans celui du vrai. La connaissance du réel

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est le produit d'une multitude de théories plus ou moins bien coordonnées entre elles. Il en va de même en morale et en politique. Une théorie explique pourquoi la règle de la majorité est largement adoptée dans nos sociétés et celle de l'unanimité dans les sociétés villageoises ; une autre pourquoi les partis idéologiques sont légitimes, mais les Etats idéocratiques illégitimes; une autre pourquoi un certain niveau d'inégalités est toléré ; une autre pourquoi les sectes sont si inquiétantes, etc. Ces théories sont solides et elles sont reliées entre elles par des liens qui ne sont ni plus ni moins lâches que ceux qui unifient les théories des sciences naturelles. La complexité des phénomènes naturels exclut qu'on puisse les déduire d'une axiomatique simple et unique. On peut appliquer la même remarque aux sentiments moraux. Rawls a raison de penser qu'on puisse en rendre compte en leur associant des théories déductives, car les sentiments moraux sont le produit de raisons [18]. Mais il a tort de croire qu'une théorie simple débouchant sur quelques principes puisse couvrir l'ensemble des sentiments de légitimité ou d'illégitimité qui surgissent de la vie politique.

Car il y a chez Rawls, en dépit de la stratégie d'understatement dont je parlais tout à l'heure, ce que j'appellerais volontiers une vision newtonienne du bien. Je veux dire par là que, s'il a raison de croire qu'on peut fonder les jugements de légitimité sur des argumentaires solides, il a tort de penser qu'on puisse couvrir le domaine des jugements de légitimité et d'illégitimité relatifs au politique par une théorie unique. Au risque d'abuser des comparaisons avec la physique, le succès de la théorie est dû à ce que j'appellerais volontiers son côté $e = mc^2$; mais c'est aussi là que réside sa principale faiblesse. Je note en passant que ce malentendu s'explique par un important théorème de la sociologie de la connaissance : c'est souvent par ses côtés les plus accessibles, qui sont aussi les plus simplistes et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

partant les plus contestables, que s'impose une théorie.

Peut-être le côté newtonien de la théorie de Rawls est-il dû à l'influence durable de Kant en matière de réflexion sur la morale. Derrière la Critique de la raison pratique, mais tout autant derrière la théorie de la justice-équité, on perçoit le fantôme et l'ambition d'une théorie englobante. Cette ambition anime non seulement Rawls, mais la plupart des théoriciens de la justice et plus généralement de la morale.

Je crois à l'inverse que la théorie des valeurs, l'axiologique, doit, à l'instar des sciences modernes, accepter d'évoquer l'image de l'archipel plutôt que celle du continent. L'insatisfaction qu'on ressent à la lecture de Rawls provient peut-être en fin de compte pour une bonne part de cet archaïsme épistémologique.

UNE THÉORIE QUI NE REND PAS COMPTE DES SENTIMENTS DE JUSTICE

J'ajoute que j'ai toujours douté d'un des points fondamentaux de la théorie de Rawls [19]. Je crois que les raisons qui aboutissent aux courbes d'indifférence sont faibles. Rawls part de l'idée que, sous le voile de l'ignorance, on joue le maximin, c'est-à-dire qu'on fait de la maximisation du plancher des ressources le principe fondamental de la justice sociale. Or cette analyse aboutit à un résultat contraire au bon sens, je veux dire qu'on en déduit des jugements incompatibles avec ceux du sens commun.

Pour étayer ce point, considérons les deux distributions superposées du schéma ci-dessous (cf. Figure 2). Selon les principes de la théorie de la justice, application du principe du maximin oblige, la distribution en grisé est moins « juste » que la distribution encadrée par un trait gras. Si l'on supprimait le carré en grisé qui se trouve à l'extérieur de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

distribution en trait gras et à gauche de celle-ci, les deux distributions seraient considérées comme également justes, puisque le sort des plus défavorisés serait le même. Le fait que les plus défavorisés seraient alors bien plus nombreux dans la distribution en traits gras n'entrerait pas en ligne de compte. Il paraît difficile d'accepter que ces conséquences de la théorie de Rawls soient en accord avec l'intuition morale.

Bien entendu, la théorie de Rawls ne tient pas non plus compte de la genèse des inégalités. Or il est évident que, à structure semblable, des inégalités peuvent être perçues comme injustes ou au contraire comme légitimes. Le surcroît d'inégalités qui dérive du jeu de loto n'inspire guère un sentiment d'injustice. En revanche, la même redistribution serait violemment repoussée si elle était le fait d'une décision autoritaire. Une inégalité de revenu entre deux personnes peut être jugée juste ou au contraire profondément injuste, selon qu'elle reflète ou non des différences de compétences ou de performances. Ces remarques suffisent à démontrer qu'aucune distribution par exemple des revenus ne peut, en elle-même, être déclarée juste ou injuste au seul vu de ses seules propriétés. Or la théorie de la justice-équité part du postulat inverse.

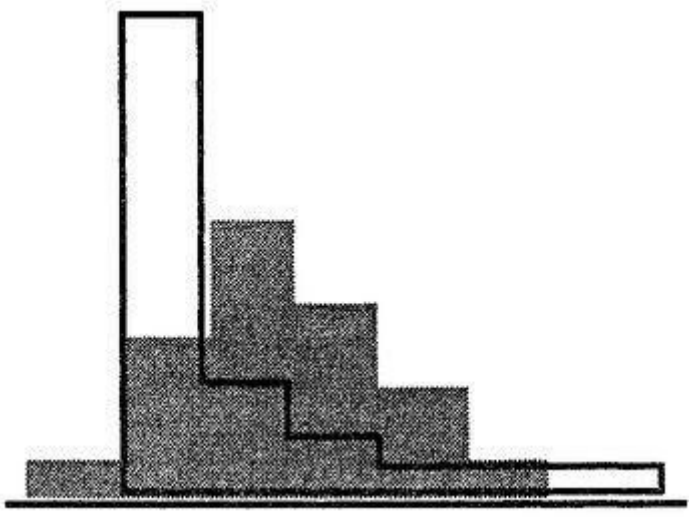


Figure 2

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

: Selon la théorie de Rawls, la distribution en grisé représente un état de choses moins équitable.

Je doute donc que la théorie de la justice puisse effectivement revendiquer un état d'« équilibre réflexif », c'est-à-dire d'accord entre la théorie et l'intuition. Est-il évident qu'on tende à juger la distribution en traits gras de la figure 2plus juste que la distribution hachurée ? Quand on pose la question à des sujets, on obtient très rarement la réponse rawlsienne, ainsi que j'ai pu le constater à maintes reprises, dans des contextes très différents les uns des autres[20].

On peut faire la même contre-expérience à partir des « courbes d'indifférence » rawlsiennes (Figure 3). Le diagnostic de Rawls, selon lequel le point a serait jugé correspondre à une distribution plus juste que c et b du point de vue de la justice sociale, est tout sauf évident. Il n'est pas certain qu'il corresponde à l'intuition morale.

Pour évoquer à nouveau un exemple classique, la partie de chasse de Rousseau est beaucoup plus convaincante. Ici, la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

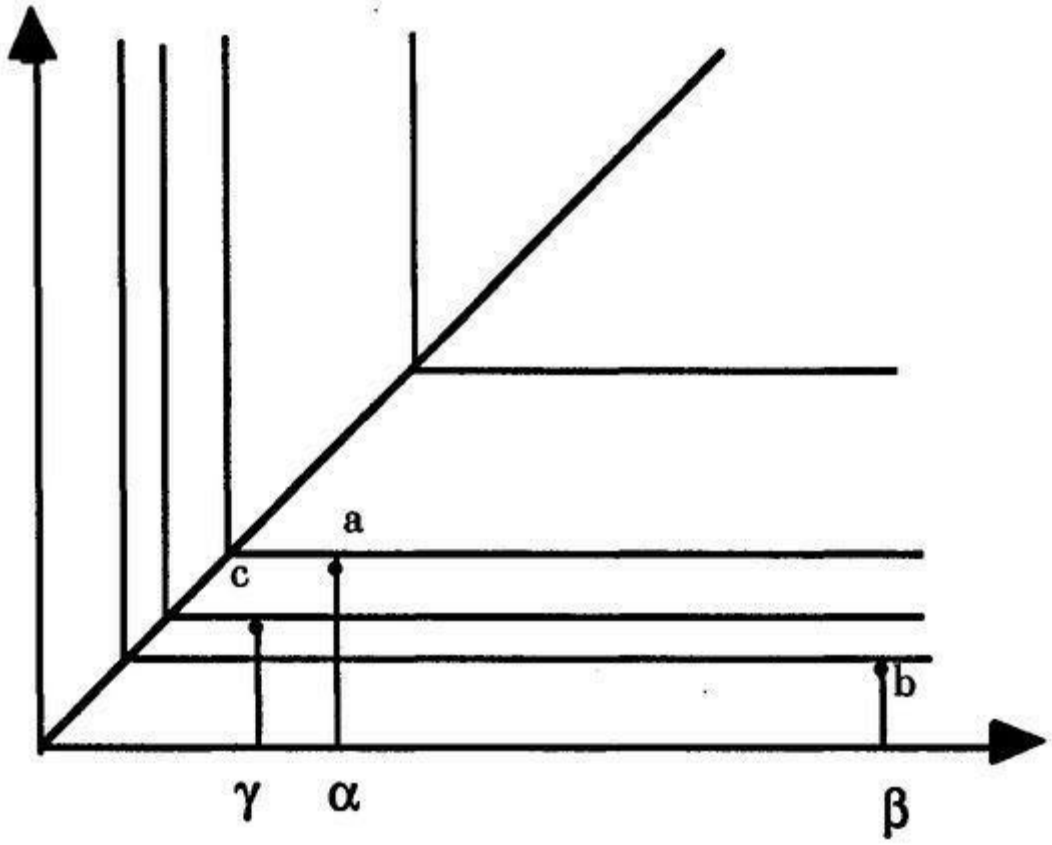


Figure 3

: Selon Rawls, la répartition a est plus juste que c et c est plus juste que b.

théorie coïncide mieux avec les sentiments. Tout le monde considère la coopération forcée imposée par les feux rouges comme bonne, bien qu'elle implique une contrainte désagréable. Les sentiments axiologiques qu'on déduit de la théorie de Rousseau sont aussi ceux qu'on observe dans la réalité. Il y a ici équilibre réflexif. On ne peut en dire autant de la théorie de Rawls.

J'évoquerai à l'appui de ces réflexions un test empirique qui a été récemment conduit de la théorie de Rawls [21]. Il confirme ce que nous dit l'intuition, à savoir que, s'agissant en tout cas de ce point essentiel de la théorie de la justice-équité qu'est celui des sentiments de légitimité et d'illégitimité produits par l'inégalité de la distribution des biens, nous sommes effectivement loin d'une situation d'équilibre réflexif.

On a demandé à des sujets d'examiner des distributions

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fictives de revenu comme les suivantes (les données chiffrées

haut	32 000	28 000	31 000	21 000
moyen haut	27 000	22 000	24 000	20 000
moyen	24 000	20 000	21 000	19 000
moyen bas	13 000	17 000	16 000	16 000
bas	12 000	13 000	14 000	15 000
moyenne				
plancher	12 000	13 000	14 000	15 000
dispersion	20 000	15 000	17 000	6 000

Tableau 1

: Distributions permettant de tester l'adhésion à divers principes de justice.

doivent être lues comme représentant des revenus exprimés dans la monnaie donnée pour une période donnée) :

La moyenne n'était indiquée aux sujets de l'expérience que dans un second temps, de manière à les sensibiliser à la dépendance de ce paramètre par rapport aux effectifs.

On demandait alors aux sujets de choisir entre quatre principes :

- Le principe tiré de la théorie utilitariste de Harsanyi[22]: maximiser la moyenne.
- Le principe tiré de la théorie de la justice de Rawls : maximiser le plancher, puisque telle est bien la conséquence du « principe de différence » de Rawls.
- Le principe, qui ne dérive d'aucune théorie de type « newtonien », mais qui reflète la pratique des politiques de redistribution menées dans la plupart des démocraties: maximiser la moyenne sous contrainte de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plancher.

- Le principe, qui dérive des théories de type fonctionnaliste : maximiser la moyenne sous contrainte de dispersion.

Les trois premiers principes n'appelant pas de commentaires particuliers, je me contente d'une remarque brève sur le dernier. Les fonctionnalistes [23]se sont, bien avant Rawls, posé le problème des conditions sous lesquelles les inégalités sont jugées acceptables ou non. Leur réponse est, sommairement, qu'un certain degré d'inégalités est acceptable si l'on peut supposer qu'un niveau d'inégalités plus bas tournerait au désavantage de tous. Ainsi, si l'on suppose que, au-dessous d'un certain seuil, une égalisation des rétributions du personnel d'une entreprise entraînerait une baisse des motivations et par suite des contributions qui serait défavorable à tous, ce seuil sera perçu comme acceptable : si les inégalités coïncident avec ce seuil, elles induiront le sentiment qu'elles sont légitimes. Comme on le voit, la théorie fonctionnaliste classique, la théorie utilitariste et la théorie de la justice-équité ont un point commun. Elles partagent toutes la métathéorie selon laquelle les sentiments moraux, ici les sentiments de justice, doivent être analysés comme fondés sur des raisons. C'est sur la nature de ces raisons qu'elles diffèrent entre elles.

Le «voile de l'ignorance» était simulé dans cette étude par le fait qu'on indiquait aux sujets, avant de leur demander d'effectuer leur choix, qu'ils seraient ensuite placés de façon aléatoire dans l'une des classes de la distribution, et qu'ils toucheraient alors une rémunération dont le montant serait par conséquent affecté par leur choix.

L'étude a été conduite aux États-Unis et en Pologne. Elle est fort instructive du point de vue de notre discussion sur la congruence de la théorie de Rawls avec les sentiments moraux des individus. Elle oppose en effet à cette théorie un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

démenti cinglant : le choix le plus fréquent - et de loin - correspond à celui qui inspire le plus souvent les politiques de redistribution, celui de la maximisation de la moyenne avec contrainte de plancher ; le principe de Harsanyi (maximisation de la moyenne en l'absence de toute contrainte) vient ensuite, mais bien loin derrière ; la maximisation de la moyenne sous contrainte de dispersion est un peu plus rarement choisie encore. Ce résultat suffit à disqualifier la prétention de l'utilitarisme à l'équilibre réflexif, et à conforter Rawls sur ce point. Mais la théorie de la justice-équité ne peut pour autant crier victoire. En effet, le principe rawlsien de la maximisation du plancher n'est pratiquement jamais choisi par les sujets de cette étude expérimentale. Sur 81 groupes expérimentaux, on a observé les fréquences de choix suivantes :

- contrainte de plancher et maximisation de la moyenne : 77,8 % ;
- maximisation de la moyenne : 12,3 % ;
- maximisation de la moyenne et contrainte de dispersion : 8,64 % ;
- principe de différence (Rawls) : 1,23 %.

Il faut d'autre part noter qu'on observe peu de différences « culturelles ». En effet, le premier choix domine de loin les trois autres, aussi bien en Pologne qu'aux États-Unis.

LES RAISONS DE L'ÉCHEC

Comment expliquer ces résultats ? Ils sont porteurs d'information, d'abord parce que la structuration des réponses est très marquée et apparemment transcontextuelle. Lorsque ce type de situation apparaît, on peut gager que l'on peut retrouver - « reconstruire » - les raisons des sujets. Je veux dire que, lorsqu'un choix apparaît

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme nettement plus fréquent que les autres, cela s'explique généralement parce qu'il résulte de raisons fortes.

L'étude ici évoquée place les sujets dans une situation d'évaluation très abstraite : ils ont à décider de la plus ou moins grande légitimité de quelques distributions; ils n'ont aucune information sur la genèse des inégalités qu'elles décrivent ; on ne leur dit rien sur les caractères, les compétences ou les performances de ceux qui peuplent les différentes catégories statistiques. Or les discussions qui ont été menées avec les sujets dans le contexte de l'étude ont permis d'observer que la plupart acceptaient l'idée que des inégalités de rétribution puissent refléter des différences de contribution. Mais il n'y avait aucun sens pour eux à se demander si les inégalités caractérisant les distributions soumises à leur appréciation découlaient de différences dans les contributions, puisque ces distributions leur étaient présentées comme fictives. La conjecture la plus raisonnable consistait donc pour eux à supposer les inégalités « fonctionnelles », c'est-à-dire correspondant à des différences de contribution. C'est pourquoi sans doute l'idée d'imposer une contrainte à la dispersion ne recueille pas leurs suffrages. En revanche, un bon gouvernement doit, autant que faire se peut, tenter de maximiser la « richesse des nations », et par suite la moyenne des revenus. D'autre part, on admet facilement qu'il est opportun, si l'on veut éviter ce qu'on appellerait aujourd'hui l'« exclusion sociale », d'introduire une contrainte de plancher. Il y a plus : il est sage pour un gouvernement de prévoir et de prendre à sa charge une assurance minimale protégeant l'individu contre les aléas de tous ordres qui lui interdiraient autrement de se placer ou de se replacer sur la ligne de départ. D'où la très grande fréquence avec laquelle l'idée d'une contrainte de plancher est retenue. En revanche, en l'absence de données sur la genèse des inégalités et de façon générale sur le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

degré de légitimité de ces inégalités, on ne se juge pas en mesure de proposer une contrainte de dispersion.

Bref, on peut analyser la forte structuration de la distribution des réponses comme résultant d'un système de raisons simples et facilement acceptables, étant donné la situation cognitive dans laquelle les sujets sont placés par l'expérience. Ce sont ces raisons qui paraissent être à l'origine du plébiscite auquel la maximisation de la moyenne sous contrainte de plancher est l'objet. On notera d'ailleurs que les résultats de cette expérience paraissent congruents avec les observations de la sociologie in vivo. La philosophie politique « commune » (au sens où l'on parle du «sens commun ») considère les inégalités comme acceptables, parce qu'elle leur reconnaît un fondement fonctionnel. Elle admet en même temps qu'il est difficile de déterminer si les inégalités effectivement observées s'écartent des « exigences fonctionnelles ». En revanche, elle juge insupportable l'« exclusion » résultant des aléas, et considère normal que les autorités publiques cherchent à en protéger le citoyen.

J'ajoute aussitôt que ce système de raisons, qui apparaît comme en équilibre réflexif avec l'intuition, ne l'est que dans le contexte de l'expérience en question (et dans celui de conditions naturelles qui refléteraient fidèlement celles de la situation expérimentale). Si les conditions étaient autres, si par exemple on avait proposé aux sujets des informations sur les origines des inégalités, leurs choix auraient sans doute été différents.

Supposons par exemple que les sujets sous le « voile de l'ignorance » aient été amenés à se prononcer sur les inégalités caractérisant telle entreprise et non la société en général, et qu'on leur ait fourni quelques indications sur les qualifications correspondant aux différents types d'emplois. Dans ce cas, la contrainte de dispersion serait sans doute apparue plus populaire. J'introduis cette remarque pour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

insister sur le fait qu'il ne s'agit pas de remplacer une théorie « newtonienne » par une autre.

Dans le cadre de la société en général, qui est celui de l'expérimentation et qui est aussi celui de Rawls, le choix d'une contrainte de dispersion apparaît en revanche comme très difficile. Ce qui revient à dire que la contrainte de dispersion ne peut être considérée comme bonne de façon absolue. En revanche, la contrainte de plancher n'est pas liée aux mécanismes générateurs des inégalités. Elle vise simplement à satisfaire les besoins essentiels qui permettent au citoyen de rester sur pied en cas de malheur.

L'intérêt principal de l'étude que j'évoque ici, c'est qu'elle confirme que la théorie de la justice-équité n'est guère en accord avec les sentiments de justice tels qu'on peut les observer. Ses prétentions à l'« équilibre réflexif» ne sont donc pas fondées. Le doute s'accroît lorsqu'on procède aux tests simples que je décrivais plus haut : ils montrent qu'il est facile de construire des couples de distributions conduisant à des sentiments de justice inverses de ceux qui se déduisent des critères rawlsiens. Le doute s'accroît encore lorsqu'on remarque que les gouvernants des sociétés démocratiques ne sont jamais rawlsiens. Leurs choix correspondent en fait à ceux des sujets de l'étude expérimentale que je viens d'évoquer : contrainte de plancher, maximisation de la moyenne (dans la limite des capacités d'action de l'État), intervention de caractère très pragmatique sur la dispersion.

Toutes ces observations étonnamment convergentes sont peu compatibles avec la théorie rawlsienne de la justice. Je sais bien que je mobilise ici des critères de congruence avec le réel que l'on évoque plus facilement dans le cas des travaux scientifiques que philosophiques. Mais pourquoi réifier les frontières entre science et philosophie ? L'une et l'autre n'ont-elles pas vocation à créer du savoir sur le réel? En insistant sur la notion goodmanienne d'« équilibre réflexif

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

», Rawls a lui-même indiqué son souci de produire une théorie qui puisse être mise à l'épreuve des faits, en l'occurrence rendre compte des sentiments de justice. C'est tout à son honneur. Mais l'échec paraît peu douteux.

Pour résumer, on peut schématiser cette discussion de la façon suivante. Rawls part d'une hypothèse, non seulement acceptable mais juste, que les sentiments de justice sont le produit de raisons. Mais il échoue dans la détermination de ces raisons. Pourquoi ? Parce que son argumentation - plus exactement celle qu'il place dans la tête de l'individu placé sous le voile de l'ignorance - comporte plusieurs arguments faibles. La sanction tombe alors sèchement: les conclusions de la théorie contredisent les sentiments de justice des sujets sociaux tels qu'on peut les observer. Ces arguments faibles sont présentés dans la colonne de gauche du tableau 2.

On pourrait, par contraste, construire un tableau où l'on porterait à gauche la suite des arguments que j'ai développés plus haut à partir des réactions des sujets, et qui conduisent à la conclusion: «en ce qui concerne la distribution des biens, pas de contrainte de dispersion, pas de maximisation du plancher, mais plancher minimum » . On vérifierait sans peine qu'on pourrait, dans la colonne de droite, placer dans tous les cas la mention « recevable ».

Le point essentiel de cette discussion est, en fin de compte, que lorsqu'un sentiment de justesse accompagne une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On peut apprécier le degré de justice d'une distribution de biens.	C'est le contraire qui est vrai. On ne peut déterminer s'il est juste que A soit mieux doté que B si l'on ne sait pas pourquoi il en est ainsi. On ne peut sans autre information savoir si un degré donné d'inégalités est acceptable ou non.
Le sujet sous le voile de l'ignorance obéit à des considérations de *maximin*.	Incursion d'une hypothèse relevant du registre de la rationalité instrumentale, et qui n'a rien d'obligatoire. Elle contredit de surcroît les hypothèses du voile de l'ignorance.
Le sujet est si obsédé par le risque maximal auquel il est exposé qu'il est prêt à accepter n'importe quoi pour le reste, et notamment s'agissant de l'espérance de biens.	Hypothèse gratuite.
Il existe toujours un point tel que, si les inégalités en matière de répartition des biens étaient plus grandes, les biens seraient moins abondants.	Peut-être, dans certains cas.
Pour apprécier une distribution, il faut connaître ce point. On le connaît.	On n'a aucun moyen de le connaître quand il existe, à supposer qu'il existe.

Tableau 2

: La théorie de Rawls reconstruit mal les sentiments de justice parce qu'elle impute des arguments faibles au sujet sous le voile de l'ignorance.

réaction axiologique, c'est que celle-ci s'appuie, toutes choses égales d'ailleurs, sur des raisons solides. La théorie de la justice de Rawls fournit un cas exemplaire d'argumentation « dominée » (par une argumentation plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

solide). C'est le fait qu'elle soit dominée par des argumentaires incontestablement meilleurs qui est responsable de son rejet.

L'INFLUENCE DE LA THÉORIE DE LA JUSTICE DE RAWLS

Comment alors expliquer le succès de la théorie de la justice-équité ?

Elle s'explique d'abord par des raisons valides. Contre les théories dominantes des sentiments moraux et notamment des sentiments de justice qui tendent à les ramener à des illusions, Rawls part (comme Habermas) de l'idée que ces sentiments sont en fait le produit de raisons. C'est cette métathéorie qui l'amène à sa procédure du voile de l'ignorance et lui permet de répondre à la question : quel serait le sentiment d'un observateur impartial face à une institution ou à un état de choses X ? Ce qu'on a d'abord salué chez Rawls, c'est donc sans doute son effort pour retrouver l'objectivité des valeurs et la réalité des sentiments moraux contre le nihilisme ambiant.

Mais, d'un autre côté, la théorie est un échec. Elle ne parvient à reproduire, ni les sentiments de l'acteur social quelconque, ni ceux du politique qui doit avoir un certain « flair » pour saisir les sentiments de justice diffus des gouvernés [24].

Une autre conclusion de cette discussion est que la théorie de la justice ne peut se ramener à quelques principes universels. Ni Rawls, ni Pareto, ni Harsanyi ne nous fournissent une théorie générale de la justice pour la simple raison qu'il ne peut y avoir de théorie générale de la justice. Il n'y a pas une conception de la justice, mais des conceptions variables avec le système auquel on s'intéresse (entreprise

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ou société, tel type d'entreprise ou tel autre, etc.), avec l'information dont on dispose sur le système en question, et avec la nature dudit système. Une décision prise dans un hôpital ou une école n'est pas jugée juste ou injuste en fonction de critères ou de principes généraux qui transcenderaient les situations concrètes. Elle est jugée telle à partir de raisons dont le contenu varie avec les caractéristiques du système.

Ainsi, peu de personnes perçoivent les loteries comme injustes ou immorales. Pourtant, elles produisent des transferts de richesses dépourvus de fondement, aboutissant à concentrer sans raison des contributions nombreuses dans quelques poches. En revanche, les mêmes transferts pratiqués dans d'autres conditions seraient jugés choquants. Cette indexation contextuelle des sentiments de justice montre toute la faiblesse de l'idée même d'une théorie générale de la justice. Mais il faut préciser que ce contextualisme n'implique aucun relativisme. Les nombreux exemples que j'ai développés ici montrent au contraire qu'à une situation donnée peuvent correspondre des raisons fortes pour trouver X juste et Y injuste.

En reconnaissant que la société est une « union sociale d'unions sociales » (une autre notion sans doute appelée à faire fortune), Rawls reconnaît d'ailleurs que la politique est présente dans les associations de premier degré qu'il évoque dans cette expression. Mais, en raison du caractère décontextualisé de la théorie de la justice-équité, celle-ci ne permet pas de rendre transparents les sentiments de légitimité et d'illégitimité suscités par la manière dont les écoles ou les hôpitaux sont organisés, ou dont les relations professionnelles sont gérées.

Last but not least: Rawls propose une théorie procédurale de la « justice ». Les sciences sociales et la philosophie n'ont-elles vraiment rien à dire sur la légitimité des fins ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Doivent-elles être si étroitement asservies à la pensée économique qu'elles exigent seulement des fins qu'elles soient non contradictoires entre elles? Est-il si incompréhensible qu'un pianiste essaie de se dépasser, ou qu'un homme d'État cherche à amener son pays à un niveau comparable à celui du pays voisin ? .Pourquoi les moyens et les procédures seraient-ils justifiables, mais non les objectifs? Allons même plus loin. Certaines choses sont jugées en elles-mêmes bonnes ou mauvaises. Ces jugements sont-ils sans fondement, alors qu'ils sont souvent portés à la quasi-unanimité ? Peut-on vraiment en rendre compte par une théorie de type procédural ?

1 Ce texte s'appuie sur la communication inédite présentée au colloque « La démocratie, "horizon indépassable de notre temps" ? », Sorbonne, 2-4 décembre 1993, sur « Libéralisme et pluralisme selon John Rawls », Analyses de la société d'études et de documentation économiques, industrielles et sociales, sept. 93, n° 95, 1-7, repris in Commentaire, 64, hiver 1993-94, p. 872-878.

2 RAWLS (J.), Political Liberalism, New York, Columbia University Press, 1993.

3 Rawls (J.), A Theory of Justice, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971 ; en fr. : Théorie de la justice, Paris, Le Seuil, 1987.

4 Par exemple: AUDARD (C.), BOUDON (R.), DUPUY (J.-P.), DwoRKIN (R.) et al., Individu et Justice sociale: autour de J. Rawls, Paris, Seuil, 1988, ouvrage issu de deux colloques tenus en 1985 à Royaumont et en 1987 à Paris.

5 POPKIN (S.), The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam. Berkeley, University of California Press, 19^{7}9.

6 BUCHANAN (J.), TULLOCK (G.), The Calculus of Consent, Ann Arbor, University of Michigan Press (1962),

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1965.

7 DAVIS (K.), MOORE (W.), « Some Principles of Stratification », American Sociological Review, 1945, 10, 2, p. 242-249. CHERKAOUI (M.) « Stratification », chap. 3, in BOUDON (R.) (sous la direction de), Traité de sociologie, Paris, P.U.F., 1992, p. 97-152.

8 Que le contrat suppose des bases précontractuelles est une évidence à laquelle tous ceux qui utilisent la « méthode contractualiste » se rallieraient, puisque le problème qu'ils se posent est d'expliquer les sentiments de légitimité et d'illégitimité tels qu'ils apparaissent dans des sociétés réelles. L'alternative de la méthode contractualiste consiste à faire des sentiments de légitimité le reflet de croyances collectives imposées à l'individu par la société. Cette solution a l'inconvénient qu'elle ne rend pas compte du sentiment de conviction qui accompagne toute croyance morale et aussi qu'elle explique beaucoup plus difficilement les jugements de type « X est mal, illégitime ». Car ces jugements négatifs impliquent un point de référence extérieur à la réalité sociale telle qu'elle est. On ne voit pas comment un culturaliste cohérent avec lui-même pourrait échapper à la conclusion que, si le nazisme s'était étendu à la planète, ses valeurs auraient été vues comme positives.

9 HABERMAS (J), Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

10 La « raison communicationnelle » théorise peut-être en fin de compte cette quasi-institution typique des sociétés modernes que, dans le langage de la politique, on appelle le « dialogue social ».

11 Je laisse ici de côté le fait que Rawls atténue dans son second livre les ambitions universalistes du premier. Dans le second, la théorie de la justice-équité est présentée comme une réflexion sur les sociétés démocratiques modernes.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

12 Cette notion est tirée par Rawls de GOODMAN (N.), Fact, Fiction and Forecast, Cambridge, Harvard University Press,1955, 3th ed., Indianapolis, Bobbs-Merill, 1973. Elle désigne le processus de va-et-vient par lequel on cherche à établir dans le domaine du moral mais aussi du cognitif une adéquation entre les sentiments moraux ou les sentiments de vérité d'une part, les principes permettant d'en rendre compte de l'autre.

13 CONSTANT (B.), De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, Paris, Bossange-Père, 5 vol., 1824-1831, Livre Ier suivi d'extraits des autres livres, Lausanne, Coopérative Rencontre, Payot, « Feuille d'avis de Lausanne », 1971.

14 Je prends l'expression au sens de LUCKMANN (T.), Die unsichtbare Religion, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.

15 TOCQUEVILLE (A. de), De la démocratie en Amérique II, in Tocqueville. De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution, op. cit., p. 395-699; voir BOUDON (R.) « Le pouvoir social: variations sur un thème de Tocqueville » (communication présentée devant l'académie des Sciences morales et politiques, le 16 novembre 1992), Revue des Sciences morales et politiques, 1992, p. 531-558 et Commentaire, n° 62, été 1993, p. 311-322.

16 Boudon (R.), L'Inégalité des chances, Paris, A. Colin, 1973, 3e éd., Hachette (collection Pluriel), 1985, et « Les causes de l'inégalité des chances scolaires », conférence prononcée à la Fondation Saint-Simon

le 12 février 1990, reprise in Commentaire, n° 51, automne 1990, 533-542.

17 DOWNS (A.), An Economic Theory of Democracy, New York, Harper, 1957.

18 BOUDON (R.), «La logique des sentiments moraux », L'Année sociologique, n° 44, « Argumentation et sciences

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sociales », 1994, p. 19-51.

19 BOUDON (R.), « A Sociologist Looks at Rawls' Theory of Justice », conférence à l'université Harvard, Contemporary Sociology, V, 2, 1976, 102-109.

20 BOYER (A.), « La théorie de la justice de J. Rawls », L'Âge de la science, n°1, 1988, p. 21-54, a opportunément suggéré qu'il y avait lieu de se demander si les prétentions à l'« équilibre réflexif du ralwsisme sont mieux fondées que celles de l'utilitarisme. Voir pour des critiques complémentaires, LADRIÈRE (J.), VAN PARUS (Ph.) (dir.), Fondements d'une théorie de la justice : essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls, Louvain, Institut supérieur de philosophie, Peeters, 1985.

21 FROHLICH (N.), OPPENHEIMER (J. A.), Choosing Justice, an Expérimental Approach to Ethical Theory, Oxford, University of California Press, 1992.

22 HARSANYI (J. C.), «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility », The Journal of Political Economy, 63, 4, august 1955, p. 309-321.

23 La référence classique est ici donnée note 7.

24 AUDARD (C.), « Political Liberalism de J. Rawls », Archives de philosophie du droit, 38, 1993, p. 299-306 souligne bien que, dans ses dernières publications, Rawls abandonne l'idéal de l'unanimité au profit de l'idée du compromis.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

11.

D'où viennent les valeurs morales ?

Bien des courants importants des sciences humaines ont tenté de dissoudre le phénomène de la moralité, explique J. Q. Wilson dans les attendus d'un livre important[1].

Pour Marx et la tradition marxiste, les sentiments moraux sont des « fantômes qui se forment dans l'esprit humain ». Pour Freud et la tradition psychanalytique, il n'existe pas d'instincts moraux : les sentiments moraux sont le produit du complexe d'Œdipe. Pour Hume et la tradition empiriste, et ultérieurement pour la tradition positiviste issue du Cercle de Vienne, on ne saurait tirer le devoir-être de l'être. Il est donc impossible de légitimer les sentiments moraux à partir de la réalité. Pour les behavioristes à la manière de Skinner, les sentiments moraux sont, comme tous les sentiments et tous les comportements, le produit de conditionnements. Pour les « postmodernistes », qui donnent aujourd'hui le ton en philosophie, à Paris comme à New York, Londres ou Berlin, les sentiments moraux sont l'effet d'illusions à propos desquelles les sciences humaines ne sauraient se donner qu'un objectif : en déceler les causes. Ainsi, pour Richard Rorty, le philosophe sans doute le plus répandu aujourd'hui dans les pages culturelles des journaux, en Europe comme en Amérique du Nord, la répulsion que nous inspire Auschwitz doit s'analyser comme le produit d'un conditionnement culturel.

Contre ces traditions influentes, Wilson propose de réaccréditer la notion de nature humaine, et de reconnaître que le sens moral en représente une composante essentielle. Il appuie sa démonstration sur la philosophie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'Aristote, mais surtout sur les résultats de la psychologie et de la biologie moderne. Plus précisément, il lui semble que ces résultats conduisent à une réhabilitation des intuitions d'Aristote relatives à la morale.

Il me paraît inutile de souligner l'importance des questions soulevées ici par Wilson, et l'audace de la réponse qu'il leur donne. Sans doute n'est-il pas le seul à épouser la thèse à contre-courant qu'il défend. Avant ou en même temps que lui; Melford Spiro[2]ou Roger Masters[3]ont également tenté de réhabiliter la notion de nature humaine et, par là, d'échapper au relativisme ambiant. Mais Wilson développe une argumentation originale et la fonde sur un abondant corpus de données.

La thèse générale de Wilson peut être résumée par l'une de ses formules: « Le noyau de notre moi n'est pas exclusivement le produit de la culture[4]. » Cet adage est dirigé contre le culturalisme, doctrine selon laquelle tout comportement, tout sentiment, toute attitude seraient, d'un manière ou d'une autre, le produit d'un conditionnement culturel. Toutes les tendances des sciences humaines qu'il combat ici peuvent en effet être réunies sous ce dénominateur commun.

D'entrée de jeu, il faut souligner que ces questions ne sont pas seulement spéculatives, loin s'en faut. Les réponses qu'on leur donne sont au contraire de nature à affecter la vie sociale en profondeur. Dans l'un de ses précédents ouvrages, Thinking about crime[5], Wilson avait déjà indiqué qu'elles inspiraient les politiques de lutte contre la délinquance. Ici, il fait remarquer à juste titre qu'elles imprègnent les institutions scolaires et par suite la socialisation des citoyens. Un mouvement pédagogique américain, dit de la « clarification des valeurs » («value clarification »), recommande par exemple à l'éducateur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'éviter toute allusion à l'idée du « bien », du « juste » ou de l'« acceptable ».

En effet, à partir du moment où toute valeur est conçue comme d'origine exclusivement culturelle et où tout sous-groupe a vocation à constituer une culture, on n'échappe pas à la conclusion que « tout se vaut ». À la limite, chaque individu pouvant prétendre à constituer une sous-culture, pourquoi toute opinion ne serait-elle pas bonne ? Le relativisme absolu, le « tout est bon » à la mode aujourd'hui est la conséquence inéluctable du culturalisme. Aussi un Rorty a-t-il au moins le mérite de la cohérence lorsqu'il avance que la démocratie ne peut être rationnellement démontrée préférable au totalitarisme et analyse le sentiment que nous avons de sa supériorité comme d'origine culturelle.

ROMPRE AVEC LE CULTURALISME ; RÉHABILITER LA NOTION DE SENS MORAL

Wilson se propose dans la première partie du livre de montrer que cette partie du « noyau du moi » qui échapperait à la détermination culturelle comporte un certain nombre de composantes bien identifiables : la sympathie, le sens de l'équité (« fairness »), le contrôle de soi et le sens du devoir. Il s'agirait de données de la nature humaine sur lesquelles les variations culturelles viendraient se greffer.

Pour fonder sa théorie, Wilson a recours à des observations courantes et à tout un stock de résultats produits par la psychologie et la psychologie sociale.

Théorisation de la sympathie

S'agissant de la sympathie, il nous rappelle que le public d'un match sportif acclame normalement son camp et est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dépité de voir le camp adverse emporter la victoire ; ou qu'on éprouve normalement une sympathie plus grande pour des personnes proches que pour des personnes éloignées. Wilson ne le cite pas, mais l'on pourrait évoquer ici un célèbre passage de David Hume : « On aime naturellement ses enfants plus que ses neveux, ses neveux plus que ses cousins, ses cousins plus que des étrangers, toutes choses étant par ailleurs égales [6]. » Le fait que le leader du Front national reprenne lui aussi cette citation du grand philosophe de l'ère des Lumières, sans citer ses sources lui non plus, n'en rend pas la remarque de Hume moins fondée. Il est aussi absurde d'en tirer une dénégation de l'universalité des droits que de contester la pertinence de l'observation. D'autre part, cette « loi » de Hume permet de comprendre que, dans des sociétés où l'universalisme n'a pas pénétré, le népotisme soit souvent considéré comme de règle.

À l'hypothèse de cet instinct de sympathie, on oppose parfois des observations tout aussi irrécusables : n'arrive-t-il pas que, dans la rue ou dans le métro, personne ne se porte au secours d'une personne agressée ou accidentée? Mais l'interprétation spontanée de tels faits — absence de sympathie, absence de sens moral — est démentie par de nombreuses enquêtes de psychologie sociale. Des simulations ont montré que Dupont se porte plus facilement au secours de Durand s'il est le seul présent au moment où Durand est accidenté. Plus le groupe des personnes témoins de l'accident de Durand croît, plus Dupont hésite à se mettre en avant : pourquoi moi plutôt que les autres, se demande-t-il ? À quoi il faut ajouter que le free-riding n'est pas ici négatif et égoïste. Il ne s'agit pas seulement pour Dupont d'éviter de perdre son temps et de laisser les autres aider Durand à sa place, mais plutôt de ne pas chercher à monopoliser l'approbation collective normalement destinée à celui qui porte secours à autrui. Bien entendu, cette approbation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

spontanée est elle-même une manifestation de l'instinct de sympathie. De même, la générosité est normalement l'objet d'approbations. Celui qui donne de sa personne pour soulager la détresse est normalement respecté. Mais, sauf détournement, il ne le fait pas pour être approuvé. On peut d'ailleurs citer de nombreux cas où la générosité s'exerce dans l'anonymat. Ceux qui protégèrent des juifs contre les persécutions nazies le firent généralement par sympathie, et non pour s'attirer la reconnaissance des personnes qu'ils aidaient ainsi ou l'approbation de tiers. Reconnaissance et approbation sont perçues ici comme des réactions normales, mais elles ne constituent pas la fin recherchée par le sujet. Pour utiliser le langage de Schütz, l'homme généreux obéit à des Weil-motive et non à des Wozu-motive. Ce qui a de la valeur à ses propres yeux, ce sont les raisons qui inspirent son action, et non les conséquences qu'elle entraîne pour lui.

Bien sûr, on apprécie d'être approuvé et loué, mais, comme le montrent aussi des expériences de psychologie sociale, on n'éprouve guère de plaisir à être loué ou approuvé lorsqu'on a le sentiment que cette approbation est dépourvue de fondement. L'élève qui sait qu'il est complimenté par son professeur parce qu'il est son chouchou n'éprouve pas grand plaisir à ces compliments. Ils peuvent au contraire le mettre mal à l'aise, même si personne n'en est le témoin. Quant à celui qui écoute avec plaisir des compliments qu'il ne mérite pas, c'est généralement qu'il pense les mériter.

On peut donc utilement relire Adam Smith. On ne connaît en général que l'auteur de La Richesse des nations, un traité de politique et d'économie. Or Smith est aussi l'auteur d'un traité de sociologie, sa Théorie des sentiments moraux, lequel fait de la sympathie la source des sentiments moraux[7]. Voilà donc au moins, du côté des sciences sociales, une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

théorie qui échappe au culturalisme et au relativisme que critique justement Wilson.

Je ne crois pas qu'il faille aller plus loin dans la théorisation de la sympathie. En tout cas, il n'est peut-être pas utile, comme le fait J. Q. Wilson lui-même, d'aller chercher son homonyme E. O. Wilson, le fondateur de la sociobiologie. Cette discipline nous fournit sans doute des conjectures utiles pour expliquer pourquoi, chez les fourmis ou les abeilles, la sélection a favorisé des comportements « altruistes ». Mais il n'est pas sûr que, s'agissant de la sympathie humaine, elle nous apporte grand-chose. Il est plus sage de traiter la sympathie, à l'instar de Smith, comme une donnée, sans chercher à combler l'ignorance où nous sommes de ses origines par des contes de fée d'allure scientifique. En revanche, il est indispensable de reconnaître le fait même de la sympathie, lequel est méconnu par toutes sortes de traditions de pensée, de l'économie néo-classique au marxisme.

Le sens de l'équité

De même qu'on peut parler d'un instinct de sympathie, on peut, selon Wilson, parler d'un instinct ou d'un sens humain de l'équité (« fairness »). Ici aussi, Wilson mobilise les psychologues et les psychologues sociaux. Une expérience instructive propose à des sujets de jouer (une seule fois) au jeu dit « de l'ultimatum » : 1000 francs sont à partager entre A et B. A fait une proposition de partage. B peut la prendre ou la laisser, mais non émettre une contre-proposition. Si B refuse la proposition de A, les 1000 francs restent dans la poche de l'expérimentateur. L'expérimentation crée donc une situation asymétrique donnant à A un pouvoir de proposition et à B une simple capacité d'acceptation. Si les joueurs A obéissaient à des mobiles purement égoïstes et utilitaristes,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

on pourrait s'attendre à ce que des propositions de type «700 francs pour moi (A) et 300 francs pour toi (B) » soient fréquemment observées. En fait, la proposition la plus courante est celle du partage égal. Ce résultat contredit effectivement les axiomes de l'égoïsme et de l'utilitarisme, selon lesquels les raisons auxquelles obéiraient l'acteur relèveraient exclusivement de la comparaison coûts-avantages.

Axelrod[8]est également convoqué par Wilson à l'appui de sa thèse : n'a-t-il pas montré que, dans le cas d'un jeu de « dilemme du prisonnier » joué de manière répétitive, les sujets tendent normalement à choisir la stratégie de coopération plutôt que de défection ? Je ne crois pas pour ma part que le sens que Wilson donne aux expériences d'Axelrod soit le plus plausible, car A peut choisir la stratégie de coopération dans un dilemme du prisonnier de type répétitif parce qu'il part de la conjecture que B a des chances de voir, comme lui-même, que son intérêt à long terme est de maintenir la coopération (tant que B lui semble vouloir faire de même). Les résultats d'Axelrod s'expliquent facilement en d'autres termes si l'on part de l'hypothèse que les sujets, à défaut d'être rationnels au sens étroit, sont intelligents. Ils n'impliquent pas, à l'inverse de l'expérience du jeu de l'ultimatum, qu'on abandonne les axiomes de l'égoïsme et de l'utilitarisme.

Quoi qu'il en soit, ces expériences suggèrent à Wilson que le sens de l'équité ne peut en aucune façon se réduire à la recherche d'avantages, soit immédiats soit différés. Il a raison. De multiples expériences de psychologie sociale montrent que, dans des situations où ils pourraient sans encourir aucun risque choisir de tirer la couverture à eux, les sujets obéissent à des normes d'équité irréductibles à des considérations d'intérêt.

Mis en présence de telles expériences, les sociologues qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'inspirent de Durkheim ou de Marx jubilent: vous voyez bien que les modèles utilitaristes expliquant le comportement à partir de comparaisons entre coûts et avantages sont impuissants et qu'il faut plutôt partir de l'idée que la collectivité impose à l'individu des normes que celui-ci « intériorise » au cours de sa socialisation. En réalité, cette explication a l'inconvénient de ne pas en être une. Que la socialisation existe est une chose. Qu'on explique quoi que ce soit en évoquant la notion d'« intériorisation » en est une autre. En tout cas, Wilson ignore cette notion. Mais il hésite, ici encore, entre deux attitudes : faut-il se borner à enregistrer le fait du sens de l'équité et s'en tenir à la tradition aristotélicienne, pour laquelle le sens de la justice est une donnée, qu'il s'agit de décrire de façon aussi précise que possible ? Ou rechercher des pistes explicatives ? Wilson ne s'avance guère sur cette deuxième voie. Mais il rappelle opportunément que la philosophie politique classique voit dans l'équité une composante élémentaire de toute communauté durable non fondée sur la force. Peut-être la sélection darwinienne a-t-elle œuvré en ce sens, indique-t-il, rendant plus difficile la vie sociale et par suite la reproduction de ceux qui étaient démunis du sens de l'équité. Ne peut-on préférer, à ces lourdes hypothèses phylogénétiques, des hypothèses ontogénétiques, plus légères, plus vraisemblables et plus directement testables ? L'imposture ou la tricherie ne sont-elles pas par exemple condamnées en raison de leurs effets perturbateurs ?

Valorisation du contrôle de soi

La valorisation du contrôle de soi représente, selon Wilson, la troisième composante de la nature humaine. Aristote faisait déjà de la tempérance une vertu cardinale, constitutive du moi. Freud à l'inverse veut que le moi soit un paquet

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'instincts et que le contrôle de soi résulte d'une contrainte extérieure. Wilson suit ici Aristote. Le sujet est le siège de désirs désordonnés, souvent incompatibles entre eux, variables dans le temps et dans l'espace. S'il s'y abandonnait passivement, il n'aurait aucune réalité, ni a ses propres yeux ni à ceux d'autrui. Il ne saurait tout bonnement de quel côté pencher. Son moi serait un bateau ivre. Bref, c'est le besoin d'arbitrage entre des désirs variés et non une contrainte extérieure qui expliquerait que le sujet cultive le contrôle de soi. Les instincts requièrent, selon l'expression de Konrad Lorenz, un « parlement » capable d'arbitrer entre eux.

Il est vrai que le contrôle de soi joue un rôle essentiel dans la vie sociale. Un politicien qui paraît impulsif a peu de chances de s'imposer. Celui qui s'empourpre plutôt que de chercher à montrer pourquoi il pense avoir raison n'est pas écouté. Sans doute ne considère-t-on plus, fort heureusement, le fait de s'abandonner aux drogues comme un vice et y voit-on plutôt une maladie. Mais, en dépit de la bienveillance universelle aujourd'hui de mise, le drogué fait rarement l'objet de sentiments d'admiration. On le plaint plutôt qu'on ne l'envie. Lui-même est obsédé par le désir - même s'il perçoit ce désir comme un rêve inaccessible - de retrouver le contrôle de soi.

Sens du devoir

Enfin, la dernière composante essentielle selon Wilson de la nature humaine est le sens du devoir. Il est vrai qu'il n'est pas rare d'observer que l'individu fait souvent son devoir, même lorsque rien ne l'y oblige. Faut-il, comme Eysenck [9], faire du sens du devoir un réflexe conditionné? Faut-il, comme les sociologues environnementalistes, en faire le produit de l'inculcation de normes sociales ? Wilson préfère à juste titre y voir le fait que la notion de devoir est constitutive

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du moi. Ce sont les valeurs auxquelles il souscrit qui font que le sujet se sent doté d'une identité, d'une valeur personnelle, qu'il ressent sa vie même comme dotée de sens. Les mouvements de jeunesse ont souvent leur source dans le fait que les jeunes ont l'impression que les valeurs auxquelles ils croient sont bafouées. Les études sociologiques sur 68 nous ont révélé que les jeunes révoltés se recrutaient surtout auprès de ceux qui avaient l'impression que les idéaux démocratiques sur lesquels était censée reposer la société se trouvaient trahis. Bref, il faut reconnaître l'existence de cet homme qui, selon Adam Smith, habite la poitrine de chacun (« the man in the breast») : le « for intérieur ».

Non seulement la sympathie, le sens du devoir, de l'équité, du contrôle de soi sont des traits universels de la nature humaine, mais on saisit l'existence même de cette nature humaine, nous dit encore Wilson, dans le fait que les effets de la socialisation sont limités: elle rencontre normalement une résistance, et cette résistance est précisément celle de la nature (humaine) contre la culture. On ne peut donc accepter les vues des anthropologues qui, comme Clifford Geertz, veulent que tout soit culture et socialisation [10], pas plus d'ailleurs celles des économistes, qui veulent que l'homme se réduise à sa capacité de servir au mieux ses intérêts. Les limites de la socialisation se mesurent à ce qu'on peut induire chez de jeunes enfants la peur des chenilles, mais non celle des jumelles de théâtre. Elles se mesurent aussi à ce que les effets du conditionnement ne sont en aucune façon mécaniques, comme le rappelle la loi dite de la « sauce béarnaise », en souvenir de ce gourmet qui, ayant abusé d'un chateaubriand béarnaise, a été définitivement dégoûté de la sauce en question, mais en aucune façon ni du chateaubriand ni des frites qu'elle accompagnait. La socialisation de l'enfant ne s'opère-t-elle pas d'ailleurs très tôt dans un climat de discussion, de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contestation, de rébellion ? N'a-t-il pas tendance à n'accepter que ce que sa mère lui paraît à ses yeux être en mesure de justifier ?

Faut-il aller plus loin et suivre Wilson dans ses efforts de théorisation ? Sans doute Darwin propose-t-il, dans le troisième chapitre de The descent of man, de faire du sens moral le produit de l'évolution. Il est possible que ledit sens soit né de la nécessité de protéger les jeunes contre les prédateurs. Mais cette conjecture darwinienne éclaire-t-elle beaucoup l'origine des convictions morales ? Certains aspects de la personnalité sont-ils, comme l'avance Wilson, génétiquement déterminés ? On ne voit pas pourquoi on en exclurait l'éventualité. Mais il s'agit d'une hypothèse qu'il appartient aux généticiens de tester et, le cas échéant, de cautionner. En tout cas, il faut éviter de substituer à l'environnementalisme à tout crin qui a sévi dans les sciences humaines pendant de nombreuses décennies et qui a contribué à les stériliser une foi excessive dans les capacités explicatives de la génétique. Je m'empresse d'ajouter que Wilson ne verse en aucune manière dans les excès qu'on observe aujourd'hui à cet égard. Il se contente d'affirmer la possibilité que certains traits de caractère soient génétiquement déterminés. Les sciences humaines seront sans doute heureuses de connaître la réponse du généticien à cette question. Mais elles ont surtout à suivre les pistes de recherche sur la nature des sentiments moraux qu'elles ont compétence et vocation à explorer.

L'argument peut-être le plus intéressant de Wilson en faveur de son hypothèse d'un sens moral échappant aux aléas de la socialisation, c'est la rareté de la déviance. Jusqu'ici, nous dit cet orfèvre en criminologie, les sciences humaines se sont surtout interrogées sur les causes du crime. Or il faudrait plutôt se demander pourquoi le crime est si rare. On prétend que la dissociation familiale est une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cause du crime. Certes, les criminels sont, toutes choses égales d'ailleurs, plus fréquents parmi les individus qui ont grandi au sein de familles dissociées. Mais le point essentiel est que le crime est exceptionnel chez tous, même chez ceux qui cumulent tous les facteurs favorisant le crime que les criminologues ont réussi à détecter. Cette donnée négative, si l'on peut dire, semble passer d'autant plus inaperçue qu'elle est plus massive. Elle ne s'explique pas, à la façon de Skinner, par le « conditionnement ». Aucun conditionnement n'est à ce point efficace. D'ailleurs, les théories — psychologiques et sociologiques — qui insistent sur le conditionnement manquent de voir qu'il n'opère pas à l'aveuglette. La violence que la télévision nous sert à longueur de programme et dont les enfants sont si friands n'a en aucune façon augmenté les taux de criminalité pour la raison simple qu'un téléspectateur même très jeune est parfaitement capable de distinguer entre la réalité et la fiction. Le jeune enfant qui paraît croire que son polichinelle est vivant serait bien surpris si celui-ci venait à le pincer. La faible fréquence du crime ne s'explique pas non plus par la liquidation du complexe d'Œdipe et la formation du surmoi : des études psychologiques convergentes démontrent en effet que le sens moral est plus développé chez les enfants qui ont eu un père dont ils se sentaient proches.

Mais, dira-t-on, ne constate-t-on pas aujourd'hui une croissance de l'immoralité en général et du crime en particulier ? Sans doute. Mais, rétorque à nouveau Wilson, le point essentiel reste que le crime est rare. Quant à l'étalage de l'immoralité dans les médias, il ne prouve nullement en effet que le sens moral soit en voie de disparition, mais surtout que les médias croient devoir faire de la surenchère pour des raisons de concurrence.

Wilson entend aussi démontrer l'existence d'une nature humaine par la mise en évidence de différences selon lui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

universelles entre les sexes. Les hommes seraient plus agressifs que les femmes. La criminalité juvénile s'exprime aux États-Unis dans des phénomènes de bandes urbaines, en Angleterre dans le cadre des bandes de supporters. Mais ces bandes ont en commun d'être très largement masculines. Melford Spiro [11], un anthropologue à l'origine très culturaliste, que ses enquêtes de terrain devait rendre anti-culturaliste, observe que dans les kibboutzim égalitaristes où les responsables se donnent toutes les peines du monde pour éviter l'apparition de différences entre les sexes, les petites filles offrent spontanément leur assistance aux travaux domestiques, les petits garçons aux travaux de la ferme. Piaget a observé que, dans leurs jeux collectifs, les garçons sont plus soucieux du respect des règles, les filles de la qualité des relations entre les participants. Au Japon comme en Israël, nous dit Spiro, les filles préfèrent soigner, les garçons protéger et défendre. Je note incidemment que Wilson n'aurait peut-être pas introduit dans l'ouvrage ce thème des différences entre sexes si les mouvements féministes n'avaient pas l'importance qui est la leur dans l'université américaine d'aujourd'hui.

Finalement, Wilson s'interroge sur les raisons pour lesquelles la catégorie de l'universel est le propre des sociétés occidentales. Pourquoi ces sociétés sont-elles les seules dans lesquelles cette catégorie s'impose, les seules dans lesquelles un mouvement comme celui des Lumières se soit développé ?

Sa réponse, qu'il présente avec toute la prudence requise, tient en deux points. D'abord, toutes les religions, qu'il s'agisse par exemple du bouddhisme, du christianisme, de l'islam sont universalistes, témoignant peut-être d'une aspiration universelle à l'universel : ce qui est bon ou ce qui est vrai pour moi ne peut l'être que s'il est bon ou vrai pour l'autre. L'on pourrait dire la même chose des philosophies : le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

stoïcisme ne traduit pas à un moindre degré cette aspiration à l'universel que le christianisme. D'un autre côté, cette aspiration ne pouvait s'inscrire dans le réel qu'avec la complicité des circonstances. On ne pouvait effectivement prendre l'humanité dans son ensemble comme référence qu'à partir du moment où certaines conditions étaient réalisées. Wilson attache beaucoup d'importance ici à la politique de l'Église catholique médiévale à l'égard du mariage : en s'efforçant de contrôler les mariages (pour des raisons dont les historiens continuent de discuter), elle aurait brisé le pouvoir du clan et introduit l'idée que l'individu est lié à un tissu social débordant les liens claniques. Le développement de la propriété privée et du commerce aurait fait le reste.

Ce chapitre sur la naissance de la modernité n'est pas dépourvu d'intérêt. Wilson y esquisse des hypothèses inédites. Il aurait pu toutefois se souvenir que Tocqueville, Durkheim, Weber, Simmel, Schumpeter, L. White et les autres s'étaient également posé la question et y avaient apporté des réponses classiques auxquelles les siennes se superposent. Le discrédit des sociologues serait-il si définitif qu'il faille les ignorer?

LE SENS MORAL EST-IL RESPONSABLE DES CERTITUDES MORALES ?

Faut-il se laisser convaincre par les thèses de Wilson, et notamment par son point principal selon lequel les convictions morales s'expliqueraient par l'existence d'un sens moral inhérent à la nature humaine ?

Un point mineur d'abord. Il est vrai que Hume est responsable de la transformation en idée reçue de la proposition selon laquelle on ne saurait tirer le devoir-être de l'être. Avec une argumentation plus raffinée, la même idée a

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

été reprise par le deuxième positivisme, celui de Ayer ou du Cercle de Vienne. Mais c'est seulement dans ce dernier cas que le gouffre entre l'être et le devoir-être apparaît comme véritablement infranchissable. Chez Hume lui-même, on trouve développée une thèse contradictoire avec la thèse du gouffre. En effet, Hume reconnaît sans aucune ambiguïté l'existence d'un sens moral. Et il présente ce sens moral comme résultant d'habitudes contractées par les individus en raison des nécessités de la vie en société. Pour lui, c'est donc bien l'être qui est responsable du devoir-être, contrairement à ce qu'il affirme par ailleurs.

Pour en venir à l'essentiel, je crois le livre de Wilson fort utile lorsqu'il montre que l'environnementalisme absolu qui a longtemps régné dans les sciences humaines et qui règne toujours dans certaines d'entre elles est une impasse. Wilson convainc parfaitement son lecteur que tout n'est pas culturel. On pourrait d'ailleurs préciser son argumentation. Ce n'est pas parce que tout le monde croit autour de nous que deux et deux font quatre que nous y croyons nous-même, mais bien parce que cette proposition est vraie. Sans doute l'arithmétique est-elle un produit culturel. Cela ne réduit pas ses théorèmes au statut d'opinions collectives. Pourquoi faut-il rappeler ces évidences ? En raison de l'influence du culturalisme, qui passe auprès de beaucoup pour un horizon indépassable. Je laisse ici de côté la question des raisons de cette influence. Dans une large mesure, le culturalisme est le dépôt laissé par les deux grandes vagues marxistes de l'après-guerre, celle de 1945 et surtout celle de 1968. Sans doute a-t-on abandonné aujourd'hui la plupart des articles du dogme. Mais on en a gardé le message relativiste, historiciste et culturaliste selon lequel les idées et les valeurs sont indistinctement le produit de l'état de la société à l'instant t. Comme le souligne Wilson, cette idée reçue résulte aussi de la convergence sur ce point de traditions de pensée

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

influentes et indépendantes les unes les autres : marxisme bien sûr, mais aussi freudisme, philosophie « postmoderne » et, s'agissant des valeurs morales, empirisme et positivisme.

Sans doute Wilson se garde-t-il d'opposer au « tout est culture » des culturalistes un «tout est nature ». Il se contente de rappeler que tout n'est pas culture et qu'on peut convenir d'appeler nature ce qui n'est pas culture. Mais est-il obligatoire de s'enfermer dans ce couple conceptuel ? Lorsque Aristote, dont Wilson se recommande, définit l'homme comme un être social, il suggère que tout ce qu'on peut dire de sérieux sur l'homme concerne l'homme en société, et par suite que la notion d'un homme présocial ou radicalement asocial est une chimère impensable.

La question est alors moins de savoir si les croyances morales résultent d'un sens moral que de déterminer si ces croyances sont fondées dans le réel ou si, comme le veulent les culturalistes, elles sont le produit de l'« arbitraire culturel ». Derechef, le fait que l'arithmétique soit une construction culturelle n'empêche pas que ses propositions soient fondées dans le réel et puissent être tenues pour des vérités. La question est de savoir si les croyances morales peuvent s'analyser de la même façon.

Cette manière de poser la question modifie et, je crois, enrichit l'interprétation des études que Wilson sollicite à l'appui de sa thèse. Prenons le jeu de billes cher à Piaget[12]. Les enfants réprouvent spontanément le tricheur. On peut analyser ce comportement comme la manifestation du sens moral. Mais il est peut-être plus économique, plus efficace et plus plausible de noter que la tricherie a un effet destructeur sur le jeu : les enfants voient bien qu'il constitue une activité intéressante, mais qui ne peut le rester que si chacun respecte les règles qui le définissent. Dans sa simplicité, cette analyse échappe au dilemme nature-culture. Elle n'évoque ni le sens moral ni l'inculcation de règles. En même

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

temps, elle permet de comprendre que les enfants réprouvent la tricherie : ils ont des raisons de le faire.

La question essentielle est peut-être, en d'autres termes, celle de la source des vérités morales plutôt que celle de l'existence ou de la non existence d'un sens moral.

Cette reformulation de la problématique de Wilson permet de mieux dominer les relations complexes entre l'universel et le singulier, entre l'universel et le contextuel que fait apparaître l'histoire de la morale. On comprend que partout la tricherie au jeu de billes (ou à ses équivalents) fasse l'objet d'une réprobation, car on a partout des raisons solides de la trouver destructrice d'une activité intéressante. Mais on comprend aussi par exemple que la famille nombreuse soit valorisée ici et moins valorisée là : dans une société industrielle, il est difficile pour une famille de préparer convenablement à l'avenir (étant donné les exigences de ce type de sociétés) un nombre important d'enfants. On a donc des raisons d'avoir peu d'enfants dans nos sociétés (et des raisons d'en avoir beaucoup dans les sociétés traditionnelles). La variabilité de la valorisation exclut ici qu'elle soit le produit d'un sens moral inscrit dans la nature humaine. En revanche, elle n'exclut pas que la valorisation, loin d'être le produit d'on ne sait quel « arbitraire culturel », soit inscrite dans le réel, je veux dire fondée dans des raisons objectivement valides.

Bref, les questions posées par Wilson sont intéressantes. Son souci de dénoncer les méfaits du culturalisme est salutaire. Le culturalisme inspire bien des politiques néfastes ; il obscurcit la connaissance de l'homme et des sociétés. Il faut aussi saluer le souci de Wilson de ne pas opposer un dogmatisme naturaliste au dogmatisme culturaliste. Mais la notion de « sens moral », qui constitue le pivot de son livre, fédère en fin de compte assez imparfaitement le stock d'études souvent passionnantes empruntées à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychologie, à la psychologie sociale ou à l'histoire qu'il sollicite. Tentant d'aller au-delà de la simple affirmation de l'existence d'un sens moral, il propose de l'expliquer en empruntant, avec mesure et discrétion, à la sociobiologie et au darwinisme. Le moins qu'on puisse dire est que ces traditions de pensée ne nous fournissent au plus que des conjectures bien fragiles pour rendre compte des croyances morales. D'un autre côté, la variabilité des croyances morales — ou, plus exactement, de certaines croyances morales — suggère immédiatement qu'elles ne peuvent être expliquées que très partiellement par l'évocation du « sens moral ». Il y a donc peu de chances que Wilson convainque les culturalistes, puisque ceux-ci tirent leurs certitudes sceptiques de cette variabilité: elle démontre à leurs yeux qu'il n'y a pas sens moral, et pas non plus de vérités morales.

En un mot, les questions que Wilson pose sont bonnes, mais ses réponses sont peut-être moins convaincantes.

L'idée; d'origine webérienne, de la « rationalité axiologique », laquelle postule que les individus ont des raisons de croire à ce à quoi ils croient (s'agissant du devoir-être tout autant que de l'être), me paraît une piste théorique plus efficace que celle du sens moral. De façon générale, les sciences sociales dans leurs parties les plus solides fournissent, une fois qu'ils sont proprement identifiés et synthétisés, des moyens théoriques plus efficaces que ceux de Wilson pour rendre compte des convictions morales et aussi, pour interpréter les résultats des études qu'il mobilise. Je ne peux évidemment pas être plus explicite sur ce point dans le cadre de cette recension [13].

Mais le livre de Wilson a le grand mérite d'ouvrir une brèche dans le culturalisme dominant et stérilisant qui sévit dans les sciences humaines. Cette brèche a des chances de s'élargir, car les idées reçues véhiculées par le culturalisme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne sont qu'un résidu abandonné dans les parties sableuses des sciences humaines par des théories qu'on ne rencontre plus guère aujourd'hui qu'à l'état fossile.

1 WILSON (J. Q.), The Moral Sense, New York, Macmillan/The Free Press, 1993.

2 SPIRO (M. E.), Culture and Human Nature, Theoretical Papers of Melford E. Spiro, ed. by Kilborne (B.), Langness (L. L.), Chicago, The University of Chicago Press, 198^{7} (trad. fr. à paraître aux P.U.F., collection « Sociologies »).

3 MASTERS (R. D.), Beyond Relativism, Hanover, University Press of New England, 1993.

4 « We have a core self, not wholly the product of culture » : WILSON (J. Q.), The Moral Sense, op. cit., p. 11.

5 WILSON (J. Q.), Thinking About Crime, New York, Basic Books, 1975.

6 « A man naturally loves his children better than his nephews, his nephews better than his cousins, his cousins better than strangers, where everything else is equal » : HUME (D.), A Treatise of Human Nature, (1739-1740), livre III, 2^{e} partie, section 1, London, J. M. Dent, Everyman's Library, 1952, vol. 2, p. 190.

7 Smith (A.), An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, London, Stahan & Cadell, 1776; en fr. trad. partielle: Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, Paris, Flammarion, 1991; The Theory of Moral Sentiments, 1759 ; en fr.: Théorie des sentiments moraux, Paris, Guillaumin,1860.

8 AXELROD (R.), The Evolution of Cooperation, New York, Basic Books, 1984.

9 EYSENCK (H.), Crime and Personnality, London, Routledge and Kegan Paul, 1977, chap. 5.

10 « There is no such thing as a human nature

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

independent of culture » : GEERTZ (C.) The Interpretation of Cultures, New York, Basic Bocks, 1973, p. 49.

11 SPIRO (M. E.), Culture and Human Nature, Theoretical Papers of Melford E. Spiro, op. cit.

12 PIAGET (J.), Le Jugement moral chez l'enfant, Paris, Alcan, 1932; Paris, P.U.F., 6e éd.,1985.

13 Je développe ces pistes notamment in « La logique des sentiments moraux », L'Année sociologique, n° 44: « Argumentation et sciences sociales », 1994, p. 19-51.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DU RELATIVISME

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

12.

La nouvelle sociologie de la connaissance scientifique[1]

Mannheim, le fondateur avec Scheler de la « sociologie de la connaissance », avait pris la précaution de séparer les théories et propositions qui peuvent être considérées comme objectivement ou indiscutablement vraies, et qu'il qualifie d' « universelles », des théories et propositions « relationnelles », les secondes définissant selon lui le territoire de la sociologie de la connaissance[2]. Il plaçait dans la première catégorie les théories scientifiques ; dans la seconde, les idéologies et les utopies. Le contexte social peut, selon lui, faciliter (ou inhiber) l'apparition des premières, mais il ne saurait affecter leur validité. En revanche, l'intérêt, sinon la validité, d'une idéologie n'est compréhensible, selon Mannheim, que par rapport au contexte dans lequel elle apparaît.

Ces précautions et ces distinctions ne sont plus guère de mise aujourd'hui. Non par l'effet de la négligence, mais parce qu'une idée reçue veut qu'il n'existe pas de théories ou de propositions qui puissent être considérées comme objectives ou indiscutables. À vrai dire, l'histoire de la sociologie contemporaine des sciences peut être décrite comme celle d'un mouvement de pensée qui, à chaque étape, conclut à un relativisme de plus en plus en plus... absolu[3].

Il existe donc deux types contrastés de sociologies de la connaissance scientifique : le programme « classique » et le programme « moderne » ou mieux, puisque c'est ainsi qu'il est souvent désigné : « postmoderne ». À la suite de Bunge[4], je parlerai aussi de la « nouvelle sociologie de la science ».

Je m'interrogerai ici sur deux points : celui de l'efficacité et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la viabilité comparées des deux programmes ; celui des raisons sociologiques de l'apparition récente et de l'influence du second.

LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE CLASSIQUE

Le programme classique rassemble les théories qui ont en commun de donner à la sociologie un rôle limité, n'empiétant en aucune façon sur la philosophie des sciences. Ce programme est en réalité multiple: il comporte des sous-espèces. Ainsi, certains sociologues traitent les processus de recherche scientifique comme des boîtes noires. Ils se contentent par exemple de s'interroger sur l'influence des variables institutionnelles sur la production scientifique. Les analyses comparatives de Ben David et Zloczower[5], qui tentent d'expliquer les performances scientifiques remarquables des universités allemandes au XIX^{e} siècle par la manière dont elles sont organisées, illustrent ce type de sociologie de manière brillante. Cette variété du programme classique peut être dite « minimale ».

Une autre sous-espèce, plus ambitieuse, prétend rendre compte de l'apparition de tel concept, de telle conjecture ou de telle théorie scientifiques, voire de l'institutionnalisation de la science elle-même. Cette variante devait, elle aussi, s'avérer durable. On peut en attribuer la paternité à Durkheim [6], qui lui a donné le coup d'envoi en proposant deux idées importantes. La première, c'est que certains concepts scientifiques, comme les concepts de force ou de cause, ont une origine sociale. L'expérience sociale nous donnerait une expérience immédiate, celle de la contrainte, laquelle expliquerait l'apparition de ces notions. Ces analyses partent d'une idée solide: que certains concepts scientifiques peuvent provenir d'une source extrascientifique. Mais rien

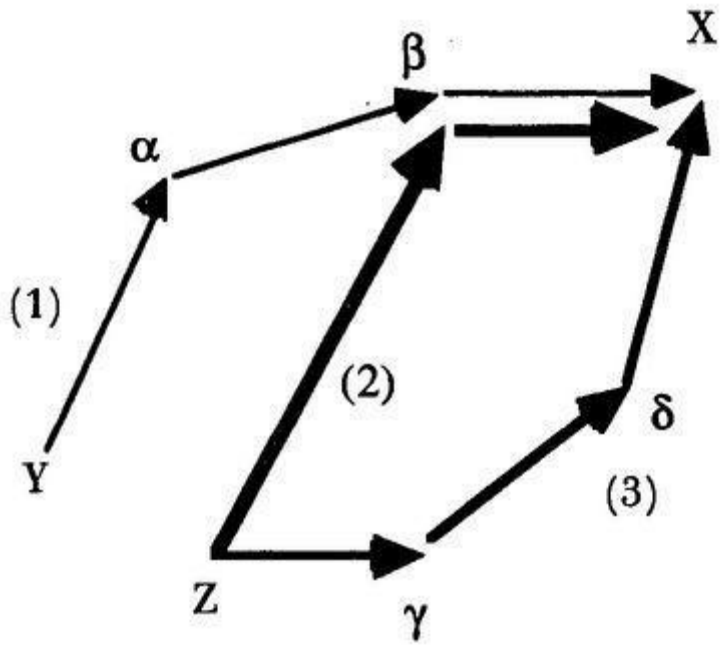
Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'assure qu'il faille placer à l'origine de la notion de force l'expérience sociale plutôt que l'expérience physique par exemple. La hardiesse des hypothèses de Durkheim est à la mesure de son ambition, annoncée dès les premières pages des Formes : proposer une interprétation sociologique des a priori de Kant. L'autre hypothèse importante de Durkheim est que la science se serait développée sur le terreau de la religion et de la magie. Je ne peux discuter ces conjectures, mais seulement relever leur intérêt et leur fécondité.

En tout cas, même lorsqu'ils adoptent la version la plus ambitieuse de ce programme classique, les sociologues classiques de la connaissance prennent soin de circonscrire la place de leur discipline. Ils soulignent que l'installation du langage scientifique lui-même, de certaines de ses règles ou de ses concepts a été facilitée par des variables sociales. Mais ils reconnaissent aussi sans discussion que l'évolution de la science doit s'analyser de façon rationnelle. Ils ne nient pas que bien des théories ont été abandonnées, tout simplement parce qu'elles étaient fausses ; ou que des paradigmes nouveaux ont été adoptés parce qu'ils étaient plus puissants. Par sa distinction entre propositions universelles et propositions relationnelles, Mannheim a voulu souligner que l'adhésion à certaines propositions est indépendante du contexte social: on y adhère parce qu'elles sont vraies, non parce qu'elles feraient l'objet de « conventions » implicites ou explicites. Un promoteur de la nouvelle sociologie[7] devait reprocher à Mannheim cette concession.

Parmi les classiques, Simmel[8] — dont j'explicite ici les analyses très allusives — apparaît comme l'un des auteurs les plus clairvoyants sur la question de l'articulation entre sociologie et philosophie de la connaissance scientifique : des historiens provenant de milieux sociaux différents ont toutes chances de voir différemment la causalité d'un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



événement, explique-t-il: un premier (1) l'attribuera peut-être à la chaîne causale YabX, un second (2) à ZbX, un troisième (3) à ZgdX. Car la complexité des réseaux de causalité auxquels est confronté l'historien est souvent telle que personne ne peut les reconstituer dans leur ensemble. Mais rien n'interdit que les trois théories YabX, ZbX et ZgdX ne soient toutes les trois vraies. Les trois « points de vue » peuvent être à la fois conditionnés socialement (c'est au sociologue de la connaissance de le montrer) et vrais (c'est au savant, en l'occurrence à l'historien, de le montrer, et au philosophe des sciences d'expliquer pourquoi il y est parvenu et comment il l'a fait). Le conditionnement social de la connaissance n'implique donc en aucune façon le scepticisme.

Ainsi, tous les sociologues comparatistes se sont interrogés sur les facteurs qui permettent d'expliquer la naissance du capitalisme moderne. Les causes identifiées par Simmel lui-même (la modification dans le mode de paiement de la rente foncière), par L. White (les innovations techniques du Moyen Âge avec leurs réactions en chaîne),

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par H. Lüthy (l'indépendance des banques dans les pays protestants), par J. Baechler (l'éclatement politique de l'Europe) [9]et par bien d'autres sont aussi différentes que possible les unes des autres. Il est très vraisemblable, d'autre part, que le libéralisme de Baechler, le matérialisme de White ou les réticences de Simmel à l'égard de l'évolutionnisme contribuent à expliquer que chacun de ces auteurs ait exploré telle piste plutôt que telle autre. Mais cela n'enlève rien au fait que leurs démonstrations scientifiques paraissent au-dessus de tout soupçon et n'empêche pas que les causes qu'ils ont identifiées soient toutes bien réelles.

Si cela est vrai de la connaissance historique, comment cela ne le serait-il pas aussi de la connaissance scientifique en général ?

Ce programme classique, celui de Durkheim, Simmel, Mannheim, est toujours en vigueur. On pourrait en fournir maintes illustrations : les travaux de Koyré[10], qui proposent de voir dans le dogme de l'incarnation un agent qui aurait facilité l'apparition de l'héliocentrisme ; ceux de Merton[11], lorsqu'il tente de montrer que l'esprit de méthode issu du puritanisme a facilité le développement de l'ethos scientifique, en illustrent la vitalité ; ceux de Feuer[12]qui montrent, à partir du cas d'Einstein, que la marginalité peut faciliter l'innovation : car un marginal est exposé, pour parler comme les économistes, à des coûts de sortie des théories scientifiques en vigueur plus faibles que le chercheur établi. Cette dernière analyse met en évidence des facteurs sociaux d'importance décisive pour l'explication de la créativité scientifique; mais elle n'entame en rien, bien sûr, la validité des théories scientifiques d'Einstein. De même, un Holton[13]a insisté sur le fait que les physiciens sont souvent guidés par des principes extrascientifiques. Mais, pas plus que dans le cas de l'histoire vue par Simmel, il ne présente cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dépendance comme incompatible avec la scientificité, l'objectivité et la vérité.

Du côté de la sociologie des sciences sociales, Horton[14]a montré que l'anthropologie de l'ère victorienne a été profondément affectée par l'idéologie alors régnante de la supériorité de l'Occident, et que celle qui suit la Seconde Guerre mondiale est tout entière dominée par l'idéologie inverse de l'Occident oppresseur. Mais il souligne aussi que cette immersion dans l'idéologie n'a pas empêché l'anthropologie de produire des théories dotées d'une authentique valeur cognitive. Il en va de même de la démographie. Elle apparaît comme asservie à l'air du temps. Ainsi, Ferkiss[15]a montré que, en 1930, les démographes n'abordent guère le thème de la surpopulation, et se soucient au premier chef de la dégradation du potentiel génétique de l'humanité. Malgré cette imprégnation idéologique, personne ne nie que la démographie ait réalisé des progrès importants. Car, si, ici comme ailleurs, le choix des sujets et des problèmes, voire de certains concepts, est souvent d'origine externe, le perfectionnement des méthodes et des théories ainsi que l'évaluation des résultats obéissent à des règles internes.

Ce n'est donc pas d'hier que l'on a découvert l'influence des facteurs sociaux sur le développement scientifique. Mais jamais on n'en avait tiré l'idée que ce conditionnement était incompatible avec l'objectivité. Pourquoi la « nouvelle sociologie des sciences » a-t-elle franchi ce pas ? C'est, je crois, une énigme intéressante de l'histoire des idées contemporaines. Car, si le scepticisme existe depuis Sextus Empiricus, cette nouvelle sociologie des sciences a l'originalité de le présenter comme fondé - paradoxalement - sur l'analyse scientifique de la science.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LA « NOUVELLE » SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE

Selon le programme « moderne », que je résume ici de manière sommaire, bien que les théories scientifiques soient des représentations du monde forgées à partir de règles spécifiques, il faut y voir des produits culturels explicables par le contexte social. Elles ne sont pas supérieures à d'autres représentations du monde. C'est pourquoi la sociologie des sciences doit s'inspirer des méthodes de l'anthropologie. Quant à la philosophie des sciences, elle serait une illusion qu'il importe de démasquer. Sans doute existe-t-il des différences et des nuances entre les sociologues de la connaissance scientifique qui se recommandent de ce programme. Kuhn, Feyerabend, Barnes et Bloor[16], pour ne mentionner que les pionniers de ce mouvement de pensée, l'ont développé chacun avec son originalité propre. Mais, grosso modo, les traits que j'ai présentés sont commun à tous.

Ce qui fait problème, c'est que ce programme apparaît comme bien fragile. Les théories même les plus « modérées » qui s'en recommandent, comme celle de Kuhn, ne résistent pas à un examen attentif. Pourtant, ce programme s'est imposé au point que son « adieu à la Raison » passe souvent pour une sorte d'évidence. On tient aujourd'hui dans certains milieux pour « définitivement établi » que la science ne saurait atteindre l'objectivité. Si grande est l'influence de cette thèse qu'elle est parfois acceptée par les scientifiques eux-mêmes.

Pourquoi a-t-on mis autant de temps pour découvrir cette « évidence » ? Pourquoi s'est-elle aussi largement imposée, en dépit de sa fragilité ? Pour concrétiser la discussion, j'évoquerai d'abord quelques exemples tirés de cette « nouvelle » sociologie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kuhn

Mon objectif n'est pas ici de critiquer Kuhn, mais seulement de chercher à comprendre, à partir de cet auteur clé, comment cette nouvelle sociologie a pu s'imposer. Je considérerai le thème bien connu de Kuhn, selon lequel le choix entre des théories scientifiques alternatives se fait généralement sur des critères subjectifs.

Kuhn tente de démontrer ce point en examinant certaines discussions historiques entre savants, comme celle qui a opposé Priestley et Lavoisier à propos de la théorie du phlogistique. Il démontre pièces en main que les deux protagonistes s'appuient sur des arguments qu'ils soupèsent en fonction de critères subjectifs. L'un juge tel argument important, l'autre sans importance. Bien entendu, les critères sur lesquels reposent ces évaluations ne peuvent être ni déterminés, ni pondérés de façon unique et contraignante. Mais comme ils ne peuvent d'autre part être purement idiosyncrétiques, il faut qu'ils tirent leur légitimité de ce qu'ils sont acceptables socialement. Dès ce point, le tour est joué : exit la philosophie, entre la sociologie.

Première remarque : les arguments de Kuhn sont parfaitement acceptables, voire banals ; mais on n'en avait pas jusqu'ici tiré la conclusion que l'objectivité était un leurre. Pourquoi Kuhn la tire-t-il ? Parce qu'il ajoute à son argumentation des éléments implicites : pour les résumer d'un mot, il développe sa démonstration dans un cadre hyperempiriste, qui la rend possible en même temps qu'elle la ruine.

En effet, quel que soit le sujet sur lequel porte une discussion, le simple fait qu'elle ait lieu signifie qu'on n'a pas encore trouvé d'arguments décisifs devant lesquels tous devraient s'incliner. Point n'est même besoin d'une enquête historique pour le montrer. Cela résulte de la nature même

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de toute discussion entre personnes supposées également compétentes. Mais, pour tirer de cette banalité l'idée qu'il n'y a pas de vérité, il faut ignorer toutes les discussions qui se sont éteintes et par conséquent n'ont désormais plus laissé aucune trace à l'usage de l'empiriste, tout simplement parce qu'elles ont abouti à une conclusion certaine que personne n'a plus remise en question. À cet égard, le cas des enquêtes scientifiques n'est pas différent de celui des enquêtes policières. Tant qu'elles durent, c'est que des arguments définitifs n'ont pas encore été mis sur la table et que par définition les protagonistes fondent leur conviction sur des arguments subjectifs. Bien sûr, il existe des conclusions erronées et des enquêtes qui n'aboutissent pas. Mais on accordera que ce n'est pas le cas le plus typique. Au contraire, le principe selon lequel il est possible d'aboutir à une conclusion objective explique et fonde le sens même de la science, tout autant que d'institutions comme la police ou la justice. Mais, à la différence des arguments de Lavoisier et de Priestley, ce sens n'est pas une donnée directement observable à partir de la consultation des archives historiques.

On peut exprimer la même objection d'une autre façon : en disant que Kuhn extrapole indûment du court au long terme ; ou encore qu'il est victime de ce qu'on appelle quelquefois le « paradoxe de composition », puisqu'il admet sans discussion que ce qui est vrai dans l'instant l'est aussi ipso facto dans le temps. Plus simplement encore : Kuhn ne voit pas qu'on peut raconter la même histoire de différents « points de vue ». Ainsi, on peut raconter une enquête policière à la manière du chroniqueur, en se donnant pour objectif de réunir le plus de détails possible, ou de manière rationnelle, en ne retenant que les éléments qui ont permis à l'enquête d'aboutir à une conclusion. Les deux points de vue sont bien entendu légitimes. Mais, si l'on tient à les hiérarchiser, on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

admettra facilement que le second est plus fondamental, puisqu'il décrit comment a été atteint l'objectif poursuivi par l'enquête et qui en constituait le sens.

Ce sont en définitive les a priori hyperempiristes de Kuhn qui le conduisent à négliger cette multiplicité des points de vue et à accorder une suprématie douteuse à un point de vue particulier.

Qu'on m'entende bien : je n'affirme en aucune façon que ses études de cas soient dépourvues d'intérêt. Je reconnais au contraire qu'elles sont souvent fascinantes et analysées avec maestria. Tout ce que je conteste, c'est que les conclusions qu'il en tire et que son public est enclin à tirer avec lui résultent effectivement de son argumentation. Plus précisément : ses arguments pris en eux-mêmes sont justes, mais non les conséquences qu'il en tire. Ses arguments sont acceptables, mais non ses conclusions.

Il serait facile de montrer que la fragilité de la théorie de Kuhn caractérise le programme de la « nouvelle » sociologie de la science dans son ensemble.

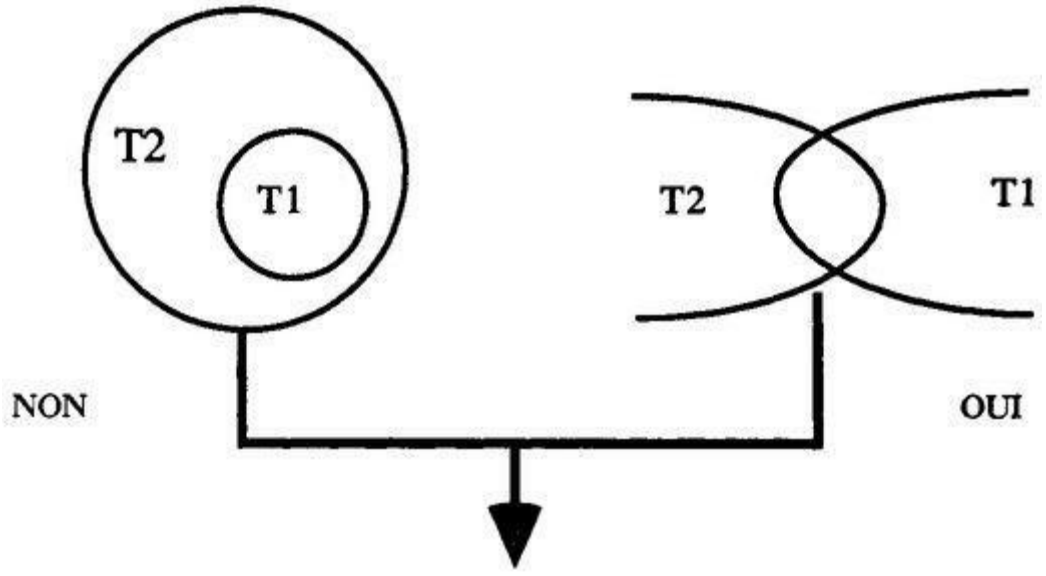
Feyerabend

Le diagnostic s'applique par exemple à l'autre figure emblématique du programme « moderne »: Feyerabend. L'impression que les sciences sont capables de progrès serait le fait d'une « illusion épistémologique », nous dit-il. La supériorité de la physique galiléenne sur la physique aristotélicienne passe pour une évidence : ce n'est pas le cas. Nous sommes seulement victimes d'une illusion due à ce que nous excluons du champ de la science les problèmes pour lesquels la physique aristotélicienne proposait une solution.

C'est en fait l'argument de Feyerabend lui-même qui est le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fruit d'une « illusion épistémologique ». Le mécanisme générateur de l'illusion est d'ailleurs le même que dans le cas de Kuhn. Feyerabend part d'arguments explicites irrécusables ; mais les conclusions qu'il en tire supposent l'adjonction de principes à la fois lourds et de validité douteuse. Ici, sur la base de principes implicites qu'il traite comme allant de soi, Feyerabend utilise une définition très particulière de la notion de progrès : une théorie T_2 est supérieure à T_1 si et



PAS DE PROGRÈS

seulement si les faits que ces théories expliquent peuvent être représentés par des cercles concentriques, le petit cercle (c'est-à-dire celui qui représente l'ensemble des faits expliqués par T_1) étant inclus dans le grand (c'est-à-dire celui qui représente l'ensemble des faits expliqués par T_2).

Cette définition du « progrès » est sans doute la plus simple qu'on puisse imaginer, et la plus courante. Mais d'autres décrivent de façon plus acceptable les corrélats objectifs du sentiment de progrès. Car le progrès scientifique ne consiste pas seulement à expliquer de nouveaux faits, bien que cet objectif soit essentiel. Il consiste aussi à clarifier des concepts, à créer ou à identifier de nouveaux êtres (par exemple de nouvelles molécules ou de nouveaux virus), à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

inventer de nouvelles hypothèses, à expliquer des faits connus de manière plus simple, à l'aide d'hypothèses plus facilement crédibles, etc. Pour prendre un exemple tiré des sciences sociales, la théorie de la magie de Durkheim n'est pas supérieure à celle de Wittgenstein ou de Lévy-Bruhl seulement parce qu'elle rend mieux compte des faits, mais aussi parce qu'elle s'appuie sur des hypothèses plus crédibles et se dispense d'introduire des entités purement conjecturales[17].

On peut sans doute adopter la définition de la notion de progrès implicitement retenue par Feyerabend. Mais il importe aussi de voir que la force de son argument dépend directement de cette définition. Si l'on en choisit une autre, sa conclusion sur le caractère illusoire du progrès ne tient plus. Les analyses de Feyerabend ne sont pas davantage sophistiques que celles de Kuhn, mais son argumentation repose, elle aussi, sur des propositions implicites qu'il ne discute pas et qu'il ne perçoit sans doute pas de façon consciente, parce qu'il les traite comme des évidences.

La fragilité de la « nouvelle » sociologie de la science apparaît encore dans les travaux de Hübner[18]. Bien que moins connu, cet auteur est particulièrement intéressant, parce que son argumentation est plus méthodique que celle de nos deux figures américaines. Sa thèse centrale est la même que celle de Feyerabend: les explications scientifiques ne peuvent être considérées comme plus valides que les interprétations mythiques.

Hübner

On ne peut qu'être frappé, non seulement par la précision de l'argumentation de Hübner, mais aussi par l'intérêt de l'interprétation des mythes, et notamment des mythes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

wagnériens, qu'il nous propose.

Pour Hübner, la validité des mythes ne le cède en rien à celle des théories scientifiques. Pourquoi? Parce que toute théorie scientifique dépend de toutes sortes de principes qu'on est bien forcé, ainsi que l'indique la notion même de principe, d'accepter sans discussion. Sinon, il faudrait, en vertu du « trilemme de Münchhausen » cher à H. Albert[19], fonder ces principes sur d'autres principes et ainsi à l'infini. L'observation la plus factuelle dépend elle-même, ajoute Hübner, de règles procédurales (Judikale Basissätze) qui ne peuvent être entièrement légitimées, puisqu'elles reposent sur des postulats ultimes. Pourquoi par exemple choisir un seuil de 5 % plutôt qu'un autre dans l'interprétation d'un test statistique ? Ainsi, toute théorie scientifique dépend de («hängt ab ») toutes sortes de propositions non testées et non testables.

Cela ne veut pas dire que la science ne soit pas une entreprise intéressante. Mais il est illégitime de prétendre, nous dit Hübner, qu'elle propose une représentation du réel plus fiable que celle que véhiculent les mythes. Rien ne nous indique que la conception que la science se fait de l'explication lui permette de se rapprocher davantage de la réalité que le mythe. Les deux langages reposant sur des principes indémontrables, ils sont incommensurables. Nous croyons à la supériorité de la science sur le mythe parce que nous vivons dans un monde « désenchanté ». Mais la réussite technique de la science n'est pas une preuve de son réalisme. Supposons par exemple que j'ai une montre électronique et que je crois avoir une montre mécanique, je l'utiliserai de façon « techniquement » correcte, bien que je m'en fasse une conception qui soit parfaitement irréaliste.

On peut d'abord observer que ces arguments sont connus depuis toujours. Le fait nouveau est qu'ils soient utilisés pour conclure à l'équivalence du mythe et de la science. Contre le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cercle de Vienne, un Popper avait rappelé qu'il n'est pas d'observation qui ne dépende d'une théorie. Mais il a également pris soin de souligner que le fait qu'une observation dépende d'une théorie ne signifie pas qu'elle ne soit pas objective.

Tout l'argument de Hübner repose en réalité sur l'ambiguïté de l'expression « dépend de ». Supposons que je demande à quelqu'un : « êtes-vous allé vous promener cet après-midi ? » et qu'il me réponde: « oui ». Sa réponse dépend évidemment de ma question, du simple fait qu'elle est une réponse à ma question et non à une autre. Mais le fait qu'il réponde « oui » plutôt que « non » n'en dépend évidemment pas. En revanche, si un personnage autoritaire et agressif s'adressant à un timide lui lance : « vous n'allez tout de même pas me dire que... », la réponse négative du timide a des chances de dépendre, cette fois dans son contenu lui-même, de la question. Hübner ne fait pas la distinction.

Tout son argument est donc, lui aussi, fondé sur un a priori implicite: « dépend de = est affecté par ». S'agit-il d'un sophisme ? Il est peu vraisemblable de le prétendre. Qui a jamais eu l'énergie de mener à bonne fin la rédaction d'un livre de cinq cents pages à seule fin de défendre un sophisme ? Il est plus simple de supposer que Hübner a été victime de l'équation linguistique que j'évoquais il y a un instant: comme elle est souvent valide, il la traite, de façon compréhensible, comme allant de soi.

Pour conclure d'un mot cette critique de la « nouvelle » sociologie de la connaissance, dont il serait facile d'appliquer les principes à bien d'autres auteurs : il n'est pas obligatoire de souscrire à la conclusion selon laquelle la science serait incapable d'atteindre à une connaissance objective. Les arguments développés par les figures emblématiques de cette « nouvelle » sociologie sont souvent justes. Ils sont

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

généralement fondés sur des données d'observation irrécusables (comme les monographies historiques sur lesquelles s'appuient Kuhn ou Feyerabend). Mais leurs conclusions dépendent de propositions implicites qu'on n'est en aucune façon obligé d'endosser.

Non sans ironie, un autre point mérite d'être souligné : à savoir, que, bien que nous ayons affaire ici à des théories « postmodernes », les éléments implicites sur lesquels repose l'argumentation d'un Kuhn, d'un Hübner ou d'un Feyerabend trahissent paradoxalement un état d'esprit « prémoderne ». Les penseurs postmodernes se caractérisent surtout, nous dit Rorty, par le fait qu'ils sont attentifs aux pièges du langage[20]; la philosophie moderne, ajoute-t-il, est surtout une philosophie du langage, là où la philosophie « prémoderne » était une philosophie de la représentation. Il est vrai que les postmodernes vouent en général un culte au « second » Wittgenstein, celui des Philosophische Untersuchungen, qu'ils traitent souvent comme un inspirateur et en qui, bien à tort, ils voient facilement une caution. Mais, dans leurs analyses, ce qu'ils omettent le plus souvent de prendre en compte, c'est justement la complexité des relations entre le langage et le monde. Ainsi, ni Kuhn ni Feyerabend ne prêtent grande attention au fait que les notions de science, de progrès, etc. ne peuvent être définies de manière aussi simple que la notion de chaise.

Peut-être les philosophes-sociologues postmodernes de la connaissance scientifique ont-ils surtout redécouvert une discipline ancienne : l'histoire de la science. Ayant une tendance à l'ultra-empirisme, ils partent du principe abstrait que seul le concret tel qu'il peut être observé hic et nunc est réel. Cette attitude a été baptisée, par Whitehead, je crois: the fallacy of misplaced concreteness. Lorsqu'on prétend saisir dans l'instant ce qui n'a de sens que dans le temps, on aboutit à des caricatures. Les vues de la science que nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propose l'« anthropologie » de la science témoignent d'une fidélité à leur objet comparable à celle des instantanés photomaton.

C'est en partie parce qu'ils donnent l'impression d'atteindre au concret et par conséquent au réel, et d'écrire l'histoire des sciences telle qu'elle s'est effectivement déroulée, là où les philosophes des sciences colporteraient une histoire mythique, que les nouveaux philosophes-sociologues s'imposent facilement, quelquefois auprès des scientifiques eux-mêmes[21].

Une belle étude sur la controverse relative au langage des abeilles illustre bien ce point[22]. Depuis longtemps, bien avant Maeterlinck, l'hypothèse du langage des abeilles circule. En 1953, von Frisch se voit attribuer le prix Nobel pour ses travaux sur la « danse » des abeilles : les « paramètres » de la danse de l'abeille qui a eu la bonne fortune de tomber sur un gisement de pollen permettraient aux autres d'en déterminer l'emplacement. D'innombrables études ont tenté de confirmer cette hypothèse. Il en ressort que les résultats expérimentaux n'autorisent aucune certitude: ils peuvent généralement être interprétés tout aussi efficacement à l'aide de l'hypothèse qu'on utilise normalement à propos des autres insectes, à savoir qu'ils se guident sur les odeurs. Mais il se trouve qu'il est difficile de monter une expérience permettant de déterminer avec précision le rôle des odeurs, car, à la différence des sons ou des couleurs, les stimuli odoriférants ne peuvent être enregistrés ; de plus, ils ne sont facilement ni mesurables ni contrôlables. Il en résulte que, de par la nature des choses, l'hypothèse concurrente de celle de la danse, celle des odeurs, a du mal à produire des résultats convaincants. Cela explique que les multiples critiques, qui, elles, sont parfaitement convaincantes, des travaux produits à l'appui de l'hypothèse de la danse n'ont guère eu d'effets : l'hypothèse de von Frisch apparaît à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lumière de ces travaux comme une conjecture toujours incertaine, mais elle est couramment traitée comme solide par la communauté des spécialistes des abeilles.

Voici donc une communauté scientifique qui, contrairement aux avis de Popper et, avant lui, de Claude Bernard, épouse une épistémologie vérificationniste : au lieu de tenir compte des arguments négatifs qui contredisent ou fragilisent la théorie de la danse des abeilles, elle ne retient que les arguments positifs qui la corroborent. Ce cas ne confirme-t-il pas l'hypothèse de Kuhn, à savoir que les communautés scientifiques se comportent souvent comme des communautés de croyants, lesquelles ne retiennent que les observations qui confirment leurs croyances, et ignorent celles qui les infirment ? Les hypothèses de Kuhn ne traduisent-elles pas la réalité de la vie scientifique plus fidèlement que les préceptes de Claude Bernard ? C'est en tout cas la thèse que les auteurs de la monographie sur le langage des abeilles que j'évoque ici tentent d'étayer. L'un d'entre eux a été très directement engagé dans la controverse du côté de l'hypothèse des odeurs. Il n'a aucune peine à montrer que les critiques de la théorie de la danse n'ont pas reçu l'attention qu'elles méritaient, et à convaincre le lecteur que la vie scientifique correspond bien dans ce cas aux descriptions de Kuhn : les variables sociales, les « réseaux tissés par les scientifiques entre eux paraissent effectivement plus déterminants que les facteurs proprement cognitifs pour expliquer les prises de position des uns et des autres dans la controverse.

Certes. Mais il faut d'abord relever une ironie : conclure de ce cas (et de bien d'autres qu'on pourrait également évoquer) que les descriptions de Kuhn traduisent mieux la réalité de la vie scientifique, c'est d'abord, à l'instar des tenants de l'hypothèse de la danse des abeilles eux-mêmes, tomber dans le vérificationnisme. Car on peut produire des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cas tout aussi nombreux de situations empruntées à la vie scientifique où des facteurs cognitifs apparaissent plus déterminants que les facteurs sociaux.

Ensuite, on voit bien qu'on a affaire ici à un cas favorable aux thèses kuhniennes, par la nature des choses : l'hypothèse des odeurs est difficile à traduire sur le terrain expérimental. Cette circonstance contribue à expliquer que la controverse se prolonge. De la même façon, certaines enquêtes judiciaires s'éternisent tout simplement parce que, d'un point de vue cognitif, la situation n'est pas favorable, comme c'est le cas lorsque les preuves matérielles et les témoignages sont rares. Personne n'affirmerait que ce type de situation caractérise mieux la réalité de l'enquête judiciaire que toutes ces enquêtes qui parviennent à conclure de façon certaine.

Enfin, l'essence de la science - je veux dire la nature même du projet à l'œuvre dans l'activité scientifique — consiste à multiplier les initiatives pour créer sur chaque question une situation où les facteurs cognitifs aient le dernier mot. C'est parce qu'elle y arrive le plus souvent, quelquefois après de longues tribulations où les facteurs sociaux et notamment les réseaux si à la mode aujourd'hui jouent effectivement un rôle essentiel, que le projet scientifique se maintient et progresse de façon irréversible, bref, que la science elle-même a un sens.

Sans doute les tenants de l'hypothèse de la danse des abeilles sont-ils attachés aux réseaux auxquels, à l'intérieur de la communauté scientifique, ils sont affiliés. Peut-être même obéissent-ils pour partie à des motivations extra-scientifiques : renforcer l'image positive de l'abeille; accorder un statut spécial dans le monde des insectes à celle qui a été brodée sur les manteaux impériaux et nous a donné ce miel qui rentrait dans la composition de la liqueur des dieux; bref, refuser de la ravaler au rang des cafards et autres

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

punaises.

Toutes ces conjectures sont plausibles. Mais l'histoire tortueuse de la conjecture de von Frisch ne prouve en aucune façon, ni que la science soit incapable de vérité et d'objectivité, ni que Claude Bernard soit passé à côté de son essence.

On ne peut tirer ces conclusions de l'observation de la vie scientifique qu'avec le concours d'une thèse métaphysique forte, à savoir la thèse hyperempiriste «réel = concret ». C'est seulement sur la base de cette métaphysique qu'on peut ériger le point de vue descriptiviste en vérité unique[23]. En privilégiant le hic et nunc et faute de prendre suffisamment de distance par rapport à son objet, l'observateur hyperempiriste se prive de voir les fins qui guident l'activité scientifique, et n'y voit que cafouillage et luttes d'influence.

En insistant sur la fragilité des a priori implicites mis en jeu dans les arguments que j'ai analysés, j'ai considéré uniquement la recevabilité de ces arguments eux-mêmes. Bien sûr, les commentateurs ont également insisté sur la fragilité « externe » des théories proposées par la « nouvelle » sociologie de la science. Pour me limiter à un seul point : il est vrai qu'il est difficile de prendre au sérieux des théories qui, comme celle de Kuhn ou de Feyerabend, ne permettent pas, selon leur propre aveu, de rendre compte du fait que la science soit plus efficace que la magie.

LES RAISONS DU SUCCÈS DU PROGRAMME POSTMODERNE

Le succès de la « nouvelle » sociologie de la science constitue un phénomène fascinant du point de vue de l'histoire et de la sociologie des idées. Des critiques nombreux, des philosophes des sciences, plus rarement des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sociologues, en ont souligné les faiblesses. On a justement remarqué que le « programme fort » auquel souscrivent les tenants les plus « avancés » de la nouvelle sociologie de la connaissance scientifique représente un retour du conventionnalisme du début du siècle[24]. Mais les conventionnalistes classiques, comme Édouard Le Roy, n'avaient jamais été jusqu'à prétendre que les mythes wagnériens représentent des explications du monde aussi valides que les théories scientifiques.

Je crois que pour comprendre le succès de la « nouvelle sociologie de la science », il faut faire appel à plusieurs types de mécanismes : socio-cognitifs et axiologiques notamment.

Effets socio-cognitifs.

J'évoquerai d'abord des facteurs socio-cognitifs généraux, bien mis en évidence par plusieurs auteurs.

Scheler[25]après Pareto[26], et bien d'autres après eux, nous enseignent que, pour venir à bout de sujets complexes, le sujet social a tendance à partir de schémas simplificateurs. Pour souligner l'importance de cette idée qui peut passer pour banale, j'évoquerai un exemple politique. La question des fonctions de l'Etat, des limites à assigner à ses compétences, est l'une de ces questions complexes. Il est évidemment impossible de la résoudre de façon théorique. Pourtant, toutes sortes d'acteurs, à commencer par les gouvernants, doivent avoir, de par leur fonction, « une idée sur la question ». Pour répondre à cette demande, des « théories politiques » ont été proposées. Une discipline, « la théorie politique », s'est développée. Elle a une fonction tout autant performative que cognitive. Son rôle consiste à rappeler, à l'aide d'une argumentation aussi frappante que possible, les avantages du libéralisme dans les moments où

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les défauts du dirigisme deviennent évidents, ou, à l'inverse, ceux de l'intervention de l'État lorsque le « libéralisme » produit des effets sociaux indésirables. Ainsi, selon les conjonctures, elle contribuera à la formation, soit d'un culte du marché, soit d'un culte de l'État. Elle tendra ainsi à ramener un sujet d'une grande complexité au choix entre les termes d'une alternative, ou, de manière à peine moins simplificatrice, au choix d'un point sur un continuum fictif, celui qu'impliquent des expressions telles que « plus d'État », « moins d'État », « État fort », « État modeste », « État minimal », et les autres slogans qui ont été proposés à ce sujet. Ainsi, face à un problème complexe, les acteurs sociaux sont amenés à puiser dans un stock de solutions schématiques entre lesquelles ils opèrent un choix en fonction de la conjoncture. Dans son langage, Scheler a parlé d'« essences » pour désigner ces solutions, voulant dire par là qu'elles ont une certaine intemporalité. Des « écluses » sociales ouvrent ensuite la voie à telle ou telle solution, nous dit-il. Avant Scheler, Pareto avait proposé un schéma semblable dans un autre langage: les hommes font face à la complexité, nous dit-il, en puisant dans des stocks de représentations (qu'il dénomme « dérivations ») plus ou moins intemporelles, entre lesquels ils choisissent en fonction du contexte social et de la conjoncture[27].

Ce modèle de Pareto-Scheler s'applique à une multitude de cas. Ainsi, de belles études de sociologie de la connaissance ont montré que la politique de lutte contre la drogue avait tendance à se polariser sur deux schémas et à osciller entre eux[28]: celui de la lutte contre l'offre et celui de la lutte contre la demande. Il s'applique aussi au cas qui nous intéresse, celui de la théorie de la connaissance. C'est d'ailleurs un exemple qu'évoquent Scheler comme Pareto. La complexité des phénomènes de connaissance incite les théoriciens à puiser dans un stock de solutions plus ou

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moins intemporel. Accentuant plutôt le rôle de l'expérience ou celui de la mise en forme de l'expérience, ils tendent soit vers une théorie empiriste, soit vers une théorie rationaliste de la connaissance. Pareto précise que ces solutions prennent souvent une forme binaire et qu'elles ont tendance à alterner dans le temps. Il attribue cette « oscillation » à des causes endogènes : comme ces solutions sont trop simples pour être adéquates, elles donnent prise à la critique et aux démentis du réel. Scheler insiste de son coté sur les facteurs exogènes, le choix entre les solutions préétablies se faisant surtout, selon lui, en fonction de la conjoncture sociale.

En résumé, la première condition pour que ce type de balancement se produise est que les solutions entre lesquelles il oscille répondent à une question objectivement ambiguë. En même temps, il faut que les différentes solutions en compétition puissent être défendues de façon crédible. Ainsi, il est vrai qu'il n'est pas de connaissance sans expérience, ni sans mise en forme de l'expérience ; ou bien, qu'il n'existe pas de société complexe sans État et pas de société où l'État prenne en charge la totalité des problèmes collectifs. Les deux thèses opposées peuvent donc facilement faire l'objet d'une argumentation.

Je me suis attardé sur ce modèle parce qu'il fournit un premier élément de réponse à la question du succès de la nouvelle sociologie de la science. La théorie de la connaissance est bien un sujet complexe. C'est pourquoi elle a produit des solutions antinomiques : empirisme-rationalisme, mais aussi, et c'est cette dernière qui nous intéresse ici, rationaliame-sociologisme. Les deux termes de ce couple peuvent donner naissance à une argumentation, puisqu'il est incontestable que le social imprègne la science et, aussi, que la science n'a de sens que si elle peut produire des représentations du réel échappant aux conditionnements sociaux.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'on peut facilement esquisser l'argumentation des uns et des autres. Celui qui veut que le social ait une influence déterminante sur les idées scientifiques signalera par exemple que les idées de l'homme de science sont souvent affectées par celles de sa génération. Il insistera sur le fait que bien des théories scientifiques comportent des connotations religieuses ou idéologiques. Il notera que le lamarckisme a été soutenu avec passion par les tenants d'un environnementalisme radical. Il relèvera que les théories physiques impliquent des choix métaphysiques, par exemple en faveur du continu ou du discontinu. Il ajoutera que la dépendance par rapport au social n'est pas moins grande dans les sciences de la nature que dans les sciences humaines.

Une argumentation sociologiste peut être (et a effectivement été) développée, même dans le cas des mathématiques. Il ne s'agit pas seulement de relever que des innovations techniques (par exemple les ordinateurs) ou que la demande sociale (par exemple la météorologie) jouent un rôle de pilotage s'agissant des objectifs que se donne le mathématicien. On peut aller beaucoup plus loin et accompagner un instant Bloor[29] dans ses analyses des mathématiques grecques. Diophante, nous dit-il, a une conception des mathématiques très différente de la nôtre. On le voit par exemple à ce qu'il ne s'intéresse qu'aux solutions positives des équations du second degré et n'en retient qu'une quand il en existe deux. Cet exemple confirme, argumente Bloor, que la représentation qu'on se fait des mathématiques n'est pas déterminée par les mathématiques elles-mêmes. De même, si $\sqrt{2}$ est irrationnel pour nous comme pour les Grecs, nous n'en tirons pas la conclusion qu'ils en tiraient : que les grandeurs et les nombres appartiennent à deux univers différents. Comme l'art grec, les mathématiques grecques ne peuvent être comprises que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par référence au contexte culturel dans lequel elles sont apparues, nous dit Bloor. Ces arguments suggèrent que la science est affectée par le social de part en part. Par passage, à la limite, n'est-il pas pertinent de supposer que la sociologie est le seul mode de réflexion valide sur la mathématique en particulier, et sur la science en général ?

Le rationaliste objecterait sans doute à Bloor que l'on peut utiliser les mêmes faits pour soutenir une conception endogéniste du développement des mathématiques. Les Grecs anciens, argumenterait-il, ne virent pas les grandeurs et les nombres comme distincts parce qu'ils étaient grecs, mais parce que les mathématiques étaient moins avancées de leur temps. Étant donné l'état général de cette discipline, il était peu vraisemblable que Diophante conçût l'idée d'une théorie générale des équations. De même, en l'absence d'une théorie générale des nombres, l'idée d'une dualité entre nombres et grandeurs apparaît comme une interprétation simple et « naturelle », plutôt que proprement grecque, de l'irrationalité de $\sqrt{2}$. En tout cas, ce n'est certainement pas l'état de la société grecque de l'époque qui peut permettre de rendre compte de cette interprétation, mais bien l'état des mathématiques d'alors. Et l'on peut gager, ajouterait sans doute le rationaliste, qu'elle eût été identique au Monomotapa si les mathématiques y avaient été les mêmes.

Dans le langage de Mannheim, on peut donc soutenir et que la science est truffée de « propositions relationnelles », compréhensibles seulement à partir du contexte social dans lequel elles sont émises, et qu'elle n'existe que dans la mesure où elle peut établir des « propositions universelles », indépendantes de tout contexte. Il n'est donc pas surprenant de rencontrer des défenseurs des deux termes de l'antinomie : rationalistes d'un côté, conventionnalistes, sociologistes, tenants du « programme fort » de l'autre. La première raison

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du succès du programme fort réside donc peut-être dans le fait qu'il est aussi difficile de marquer les limites de la philosophie et de la sociologie, c'est-à-dire des facteurs sociaux et des raisons qui fondent l'adhésion aux théories scientifiques, qu'il l'est de dessiner les frontières idéales de l'État.

À ce point, deux questions se posent : pourquoi les partisans de chaque camp se persuadent-ils d'une solution sans nuance ? Deuxième question : pourquoi la solution sociologiste est-elle aujourd'hui dominante ?

Je ne m'attarderai pas sur la première question à laquelle j'ai déjà répondu par ce que j'ai appelé ailleurs le « modèle de Simmel[30] ». Ce modèle part de l'hypothèse que tout argument inclut, à côté d'éléments explicites, des éléments implicites qui passent d'autant plus inaperçus aux yeux du sujet qu'ils sont plus raisonnables. Même lorsqu'il introduit ainsi à son insu des conjectures inadéquates, il a facilement l'impression que ses conclusions sont d'une solidité parfaite. Ce modèle permet dans bien des cas de comprendre facilement pourquoi le sujet connaissant se méprend sur la validité de ses propres raisonnements, ainsi que sur les conclusions qu'il est en droit d'en tirer.

En codifiant et en complétant ces différentes indications, on obtient un puissant modèle d'explication des illusions. Il dispense d'avoir recours à des hypothèses trop fortes ou de céder aux facilités des explications irrationnelles. Je ne reviens pas sur les applications de ce modèle que j'ai évoquées il y a un instant. Il explique par exemple que Hübner tire en toute bonne foi d'arguments éculés des conclusions qu'on n'avait jamais songé à tirer : sa « preuve » de l'équivalence entre mythe et science est en effet tout entière fondée sur l'équation linguistique « dépend de = est affecté par ». Il en va de même des « preuves » de Kuhn ou de Feyerabend : la théorie feyerabendienne de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'incommensurabilité entre physique aristotélicienne et physique galiléenne est entièrement fondée sur une définition à la fois courante et contestable de l'idée de progrès ; quant à l'inéluctable subjectivisme des choix scientifiques selon Kuhn, il n'est une évidence que si l'on réduit la discussion scientifique aux arguments échangés hic et nunc par les protagonistes. On le voit: ces conclusions spectaculaires résultent toutes de la combinaison d'arguments explicites incontestables et d'a priori implicites contestables.

J'en viens maintenant à ma deuxième question : pourquoi le modèle sociologiste est-il dominant ? Les facteurs et les mécanismes que j'ai évoqués jusqu'ici permettent de comprendre pourquoi on a élaboré un modèle sociologiste de la connaissance scientifique. Des raisons cognitives de même type sont responsables de l'apparition du modèle sociologiste dans le domaine de la théorie de la connaissance, de la conception minimaliste de l'État dans le domaine politique, ou de la conception organiciste de la société dans le domaine social. Ne sachant pas où faire passer la frontière, on la fait naturellement passer par la ligne la plus facilement repérable. De même, on peut comprendre que se soit développé un balancement sociologisme-rationalisme, exactement comme se sont formés des balancements organicisme-individualisme ou libéralisme-dirigisme.

Mais ces raisons cognitives que j'ai cherché à développer à la suite de Pareto et de Scheler n'expliquent pas pourquoi le sociologisme[31] s'est provisoirement imposé comme une vérité d'évidence, pourquoi en d'autres termes les « écluses » dont parle Scheler ont, depuis une trentaine d'années maintenant, ouvert la voie surtout à ce modèle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Effets axiologiques

Ce qui me pousse à accorder de l'importance au schéma schelerien des écluses pour répondre à cette question, c'est une observation simple, à savoir que le scepticisme radical dont témoigne la sociologie de la connaissance scientifique d'aujourd'hui, n'est pas propre à ce domaine. On trouve le même syndrome dans le domaine de l'art par exemple. Là aussi, la sociologie « nouvelle » part d'un programme « fort » au sens de Bloor, c'est-à-dire fondé sur une vision conventionnaliste des valeurs artistiques.

Un mot à ce sujet permet d'étayer ce qui suit. La sociologie dominante de l'art tend aujourd'hui à traiter les valeurs artistiques comme des illusions sociales, exactement comme la sociologie de la science le fait des valeurs cognitives : il ne correspondrait aux sentiments esthétiques aucun corrélat objectif. L'auteur le plus significatif de cette nouvelle sociologie de l'art, le Kuhn de la sociologie de l'art, si l'on peut dire, est peut-être H. Becker[32]. L'idée directrice de son livre, un livre qui a été justement remarqué par la qualité et la richesse de son information, est que les valeurs artistiques doivent être analysées, sur le mode conventionnaliste, comme l'effet de l'influence sociale de ces réseaux que Becker appelle les « mondes de l'art ».

Pour illustrer la théorie de Becker par un exemple peut-être moins ésotérique que ceux qu'il utilise lui-même : dans les États-Unis de l'après-guerre, Mozart est considéré comme un compositeur de moindre importance que Beethoven. Ce ne serait sans doute plus le cas aujourd'hui. Cette variabilité et cette réversibilité des valeurs esthétiques sont la preuve, selon Becker, qu'elles doivent être tenues pour des phénomènes d'opinion et de croyance. En bon maître du soupçon qu'il est, il ajoute que les groupes influents ont en même temps la capacité de faire passer auprès du public

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

leurs propres valeurs pour des valeurs objectives. La sociologie se trouve ainsi investie d'un pouvoir de démystification. Toutes ces propositions ont bien leur équivalent dans la sociologie postmoderne de la science. Les « mondes de l'art » sont la mesure de toutes choses, nous dit Becker, comme le sont les « mondes de la science » selon Kuhn. Becker ne se satisfait pas, comprenons-le, d'indiquer que Sony ou Léonard Bernstein ont le pouvoir d'influencer la vente des disques d'oeuvres de Mozart ou de Mahler : une proposition acceptable. Ils auraient aussi le pouvoir de fixer la valeur de Mozart ou de Mahler hic et nunc. À cela, on peut objecter que les mondes de l'art échouent fréquemment à faire reconnaître leurs propres valeurs. Ainsi, malgré leur influence, il n'est pas sûr que la musique intellectualiste d'avant-garde ait réussi à trouver un public. Peut-être pour une raison objective: parce qu'il n'est pas de la nature de l'oreille musicale d'être « spéculative[33]».

Tout comme les sociologues des sciences, Becker présente, lui aussi, l'anthropologie comme la reine des sciences: les mondes de l'art doivent s'analyser comme des tribus et leurs croyances comme celles des Azandé.

On peut sans difficulté adresser à cette sociologie de l'art de sérieuses objections internes (concernant la recevabilité des propositions constituant la théorie) et externes (concernant sa congruence avec le réel), parallèles à celles que j'ai esquissées dans le domaine de la sociologie de la science. La nouvelle sociologie de l'art est par exemple impuissante à expliquer le fait irrécusable que représente l'existence des « classiques » ; de cette catégorie elle-même, comme des éléments qui la peuplent. Il s'agit d'un phénomène pourtant aussi essentiel que celui de la supériorité technique de la science sur la magie. Pas plus que la nouvelle sociologie de la science ne nous permet de rendre compte du second, la nouvelle sociologie de l'art ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous permet de comprendre le premier. Elle est en d'autres termes incapable d'expliquer pourquoi Ibsen, Shakespeare, Molière ou Beethoven sont solidement installés au répertoire. On peut bien sûr en produire une explication simple, à savoir : 1) que ces auteurs ont écrit des pages qui ont un pouvoir objectif de susciter des émotions chez ceux qui sont préparés à les écouter, et 2) qu'ils ont créé des entités du « troisième monde » dont l'originalité peut être facilement démontrée. Mais il n'est pas question pour la sociologie de l'art d'accepter cette explication : ce serait en effet revenir aux illusions objectivistes de la prémodernité.

Quant à la variabilité des jugements de valeur en matière artistique, ils ne sont pas davantage la preuve - contrairement à ce que prétend un argument sceptique classique - de leur caractère arbitraire ou conventionnel. L'importance attribuée à Beethoven dans les États-Unis de l'après-guerre s'explique parce que l'on mesure alors la « grandeur » d'un compositeur et généralement d'un artiste à son influence et à ses inventions en matière de langage. De ce point de vue, l'apport de Beethoven est effectivement plus spectaculaire que celui de Mozart. Aujourd'hui, l'on définirait cette notion de grandeur de façon plus ouverte : Debussy est grand parce qu'il a bousculé le langage de la musique, mais surtout parce qu'il a créé des chefs-d'œuvre incomparables; Chostakovitch a fini par acquérir le statut d'un classique à part entière notamment parce que, bien que n'ayant pas renouvelé le langage musical au même degré qu'un Schoenberg, il a réussi mieux que quiconque à exprimer avec des sons les angoisses et les tragédies du XX^{e} siècle. En un mot : la pondération des critères de l'« importance », de la « grandeur » varient dans le temps, mais ces critères eux-mêmes sont relativement stables. Quant à la valeur des œuvres et des artistes par rapport à ces critères, elle apparaît comme pratiquement constante parce que déterminable

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'une manière que je qualifierai de « quasi objective »: même si, aux États-Unis et ailleurs, Beethoven est jugé avant la guerre comme plus important que Mozart, avant la guerre tout comme après, Don Juan est vu par les connaisseurs comme un chef-d'œuvre de première grandeur.

Je pourrais esquisser un développement analogue sur la morale et le droit. Ici aussi, une sociologie « nouvelle » de la morale développe une vision conventionnaliste des phénomènes normatifs, à partir de démonstrations qui recourent souvent aux mêmes schémas argumentatifs que les théories postmodernes de la science et de l'art. Bloor, que j'ai évoqué à plusieurs reprises, suggère lui-même ce rapprochement : à l'instar des certitudes scientifiques, les certitudes morales doivent être analysées comme des croyances collectives explicables par le contexte, nous dit-il. Ne voit-on pas, argumente-t-il à l'appui de cette thèse, que l'acte de tuer est considéré comme un meurtre dans certains contextes et dans certaines circonstances, mais non dans d'autres. Cette variabilité suffirait à montrer que les valeurs morales doivent être traitées comme des «folkways », illusoirement perçues comme ayant une valeur « universelle ». Cet argument sceptique n'a bien sûr rien de nouveau non plus.

Bloor apparaît ici, lui aussi, comme peu sensible à la complexité de la relation entre le langage et le monde: dans aucune société ce n'est en effet l'acte de tuer en lui-même qui définit le meurtre, mais l'acte de tuer à certaines fins et selon certaines modalités un individu muni du statut de « personne » (plutôt par exemple que d'« ennemi de la nation »). D'où il résulte que la définition de la notion de meurtre est au moins aussi complexe que celle de personne elle-même (laquelle n'est pas simple, comme le montrent les débats contemporains sur la question de savoir à quel moment l'embryon devient une « personne»).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette convergence entre la sociologie de l'art, la sociologie de la morale et la sociologie de la science suggère que le scepticisme de cette dernière est sans doute dans une certaine mesure la manifestation de ce scepticisme général. Ce qui me permet d'élargir la question que je posais plus haut et de la formuler : pourquoi les « écluses » de Scheler favorisent-elles le scepticisme radical, s'agissant aussi bien de la science, que de l'art et de la morale ?

À ce point de mon analyse, j'utiliserai un autre modèle, proposé par Tocqueville et souvent repris depuis. Il nous dit que le sujet social adhère à certaines croyances parce qu'elles lui permettent de rendre cohérentes entre elles, d'une part des propositions irrécusables (par exemple des propositions de fait), d'autre part des valeurs qu'il perçoit comme fondamentales. Ce modèle est souvent utilisé par Tocqueville dans les passages de la seconde Démocratie en Amérique [34]relevant de la sociologie de la connaissance : des théories tendent à être acceptées lorsqu'elles sont congruentes avec les « passions générales et dominantes », explique-t-il. Ainsi, dans une société « démocratique » (au sens de Tocqueville), l'égalité est une valeur fondamentale. En conséquence, les théories conduisant à la conclusion que toutes les opinions doivent être respectées et traitées sur une base égalitaire, voire considérées comme équivalentes, tendent à être l'objet d'une attention sélective et à être retenues en priorité.

À condition d'en accepter une lecture généreuse, la théorie des « dérivations » développée par Pareto dans son Traité de sociologie générale peut être assimilée au même modèle. La cause réelle des illusions doit être recherchée du côté des « sentiments », nous dit-il. On peut interpréter cette proposition au premier degré, comme traduisant une adhésion de Pareto à l'explication irrationnelle des croyances. Mais il est plus intéressant de rapprocher les « sentiments » de Pareto des «

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

passions générales et dominantes » de Tocqueville, et d'y voir plutôt des jugements de caractère axiologique traités par le sujet social comme fondamentaux. Les « dérivations », les croyances secondaires seraient filtrées en fonction de leur degré de cohérence avec ces croyances premières, et notamment avec ces croyances axiologiques [35].

Quoi qu'il en soit, ce modèle explique dans une large mesure pourquoi les théories sceptiques sont si facilement accueillies aujourd'hui. Comme elles proposent de considérer toutes les valeurs et toutes les vérités comme « locales », elles apparaissent facilement comme compatibles avec les valeurs égalitaires des sociétés modernes. S'il existe seulement des ethno-vérités, si la méthodologie est toujours ethnométhodologie, les valeurs reconnues par telle culture, par telle sous-culture et à la limite par tel individu peuvent légitimement être tenues pour valides. Certains, poussant cette logique à son terme, défendent même l'idée d'une science privée[36]. Ils ne font après tout par là que tirer les conséquences de la théorie de Tocqueville, selon laquelle le scepticisme est la seule philosophie capable de réconcilier le fait que les opinions apparaissent souvent comme contradictoires avec la valeur dominante de l'égalité dans les sociétés modernes. Seul le scepticisme du « tout est bon » permet d'accorder une égale valeur à la « poussière d'opinions » qui, selon Tocqueville toujours, caractérise les sociétés « démocratiques ». Si cette conjecture, qui fait du scepticisme la philosophie naturelle des sociétés modernes, paraît trop audacieuse, on peut l'interpréter sur le mode mineur et la formuler : dans les sociétés modernes, les théories légitimant le scepticisme peuvent espérer trouver une oreille attentive auprès de toutes sortes de publics. J'appartiens à un groupe minoritaire ; mes valeurs et mes idées valent bien les vôtres. J'ai ma petite idée sur le sujet et j'y tiens; pourquoi devrais-je m'incliner devant de prétendus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

experts, puisque les savants ont démontré que le savoir n'existait pas ?

Ce modèle explique, je crois, bien des success stories recensées par l'histoire contemporaine des idées : il explique qu'un Foucault ait pu aussi facilement réaccréditer le cliché romantique selon lequel la vérité parlerait par la bouche de la folie ou la conjecture pirandellienne selon lequel chaque ère historique aurait sa vérité. Comme le dit Pareto, les théories peuvent être vraies sans être utiles et réciproquement. Bien que contestables, les théories postmodernes sont « utiles au sens où elles proposent des visions du monde compatibles avec les valeurs fondamentales des sociétés modernes. De surcroît, en présentant. le scepticisme radical comme « scientifiquement démontré » (par la nouvelle sociologie), et non plus comme une philosophie parmi d'autres, elles lui confèrent un supplément d'autorité puisque, quoi qu'en ait la nouvelle sociologie de la science, la connaissance scientifique est perçue, depuis le désenchantement du monde, comme la forme la plus fiable du savoir.

Mais pourquoi l'égalité est-elle une valeur dominante ? Pourquoi contrôle-t-elle les « écluses » de Scheler ? Il n'y a pas lieu d'aller chercher bien loin la réponse à cette question. Il est aisément compréhensible (au sens webérien de ce terme) que ceux qui se considèrent comme les gardiens des valeurs démocratiques perçoivent les inégalités entre groupes et entre nations comme le problème axiologique le plus visible auquel soit confronté le monde moderne. Faisant preuve d'une impatience cocasse, un essayiste, F. Fukuyama[37], a annoncé naguère la fin de l'histoire. Son diagnostic est plausible s'il signifie que les grands débats sur les avantages du socialisme d'État sont clos. Mais, en raison de la contradiction profonde des « inégalités de départ » avec les valeurs démocratiques, l'histoire a toutes chances de rebondir sur d'autres thèmes. Elle continuera tant que le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

futur d'un individu dépendra étroitement de son origine sociale, et aussi de son origine géographique: l'intensification des échanges, la généralisation de la reconnaissance des droits des groupes minoritaires, les revendications identitaires, la « densité » croissante des relations entre groupes, et bien d'autres facteurs, ont abouti à constituer aujourd'hui en «problème» les « inégalités de départ » entre nations, entre cultures et entre sous-cultures, au même titre que les inégalités de départ entre classes dans les sociétés d'hier. Cette influence de l'ascription est normalement ressentie comme illégitime. Ce « sentiment » explique l'attraction de bien des théories, et en premier lieu de celles tendant à légitimer l'égalité des cultures et sous-cultures.

La prééminence conférée à l'anthropologie par la nouvelle sociologie de la connaissance scientifique s'explique facilement, elle aussi, par ce modèle d'inspiration tocquevillienne. Selon une manière de voir courante sinon dominante parmi les anthropologues, les cultures doivent en effet être conçues comme des totalités incommensurables, ne pouvant être hiérarchisées. S'il y a seulement des ethno-vérités et des ethno-valeurs, éthique, esthétique et épistémologie peuvent être traitées comme des illusions.

C'est peut-être pour la même raison que la coexistence pacifique qui avait prévalu pendant des siècles entre l'histoire de la science (de la morale et de l'art) et la philosophie de la science (de la morale et de l'art) apparaît aujourd'hui comme brisée. L'intérêt et la légitimité de l'un et l'autre de ces « points de vue » avaient été reconnus depuis toujours. L'originalité de la nouvelle sociologie de la science (comme de la nouvelle sociologie de la morale et de l'art) réside dans le fait qu'elle propose, pour la première fois peut-être, de réserver au point de vue « historique » le monopole de la légitimité. Sans doute cet « historisme » illustre-t-il un mouvement de pensée classique. Mais c'est la première fois

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il est appliqué à la science de façon aussi radicale.Les deux points de vue sont peut-être devenus ennemis parce que, dans la conjoncture intellectuelle présente, le point de vue « historique », s'il n'est pas plus « vrai », est plus « utile ».

Il est bien sûr très difficile de prouver que la popularité actuelle du relativisme est surtout, comme je l'avance ici, une conséquence du fait que l'égalitarisme soit une passion générale et dominante, une valeur centrale de nos sociétés.

Du moins pourrait-on facilement démontrer que les raisonnements relativistes ont le plus souvent pour pivot l'affirmation implicite selon laquelle une théorie ne peut être acceptable qu'à condition d'être compatible avec la valeur de l'égalité.

En dehors de cette conjecture issue en droite ligne de Tocqueville, d'autres, moins importantes, contribuent à expliquer que les écluses schelériennes favorisent le scepticisme radical sur lequel débouche la nouvelle sociologie de la connaissance scientifique. Ainsi, la négation de la valeur du savoir, le principe du « tout est bon », peut avoir un intérêt « fonctionnel » pour des systèmes d'enseignement en croissance rapide[38]. Si le savoir est dévalorisé, si toute connaissance se réduit à une interprétation provisoire et toujours contestable, il est plus facile de faire des qualités pédagogiques le critère principal d'appréciation de l'enseignant: peu importe qu'il enseigne quelque chose ou que ce qu'il enseigne soit juste; il faut surtout que « le courant passe ». Il est superflu d'insister sur l'« utilité » et sur l'actualité de ce pédagogisme.

Il faudrait aussi mentionner le processus de désenchantement de Weber : les principes premiers sur lesquels reposent la science ou la morale tendent, en vertu du désenchantement, à être perçus comme de simples conventions, alors qu'ils passaient avant le «

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

désenchantement » comme des vérités premières.

Tous ces processus confèrent à une dévaluation de la science une « utilité sociale. Ils indiquent qu'il existe un public ou plutôt des publics bigarrés pour la « nouvelle » sociologie de la science. Ils contribuent à maintenir grande ouverte l'« écluse » par laquelle s'engouffrent les théories irrationalistes. Ainsi, l'« écologie profonde » ne peut qu'accueillir avec reconnaissance une théorie « démontrant » l'incapacité de la science à atteindre l'objectivité.

Effets de communication

J'en viens à un dernier point. Les théories de la nouvelle sociologie de la connaissance scientifique ont été abondamment critiquées. Mais ces critiques ne se sont pas diffusées. Elles sont au contraire restées confinées aux cercles étroits des philosophes et des sociologues des sciences. Elles ont peu contribué à éroder l'influence des vues postmodernes sur la science, la vérité et l'objectivité. Pourquoi ? Voici, sommairement esquissée, la réponse qu'on peut donner à cette question.

Pareto a écrit que l'histoire des sciences est l'histoire de toutes ces idées fausses auxquelles la plupart des gens ont cru sur la foi de ces « experts » que sont les savants. Selon Tocqueville, nous ne pouvons tester par nous-mêmes qu'un petit nombre des questions sur lesquelles la vie sociale nous impose d'avoir une opinion : « Il n'y a pas de si grand philosophe au monde, écrit-il, qui ne croie un million de choses sur la foi d'autrui[39]. Pour le reste, nous devons faire confiance aux experts. Or il est clair qu'un Kuhn, un Hübner ou un Bloor ont tous les titres à être perçus comme des experts. Non seulement ils sont tous trois d'illustres sociologues des sciences, mais ils peuvent faire état d'une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

formation scientifique de haut niveau.

À ce premier effet de communication vient s'en ajouter un autre. Les réseaux de communication ne mettent pas directement en relation les « experts » avec les acteurs sociaux de bout de chaîne[40]. L'homme du commun ne reçoit pas ses informations sur la physique ou l'économie, disons, directement des « experts » eux-mêmes, mais des médias[41]. Or, dans certains cas, ce processus de médiation produit d'importantes distorsions. Supposons par exemple que deux théories incompatibles entre elles soient soutenues par des membres d'une « communauté scientifique ». En règle générale, les médiateurs n'auront évidemment pas la compétence leur permettant de trancher entre elles. Ils essaieront alors, de façon plus ou moins consciente, de repérer des filtres acceptables leur permettant d'opter pour l'une ou pour l'autre. Pour revenir à une comparaison familière, eux aussi manipuleront des « écluses ». Ainsi, si les médiateurs perçoivent les partisans de T_1 comme plus « modernes » ou plus « nouveaux » que ceux de T_2, ils tendront à diffuser T_1. Ce facteur joue sans doute un rôle essentiel dans le cas qui nous occupe. Bien des médiateurs sentent de manière plus ou moins diffuse que la « nouvelle » sociologie des sciences est congruente avec des valeurs fondamentales. Ils constatent d'autre part que, de Kuhn à Feyerabend et à leurs successeurs, elle va toujours dans le sens d'un renforcement du scepticisme. Ils en concluent que c'est de ce côté que souffle le vent de l'histoire et ont tendance à reléguer les objections qui leur sont opposées au rang de discussions entre bonnets carrés.

La loi de l'inversion des valeurs

De façon générale, la médiatisation des produits culturels

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entraîne de puissantes distorsions par le jeu de mécanismes simples, au point qu'on peut avancer, avec la prudence requise, une loi importante de la sociologie de la communication, à savoir que moins une théorie a des chances d'être vraie, plus elle a de chances de faire parler d'elle.

L'hebdomadaire The Economist rapporte dans son numéro du 4 juillet 1992[42]une expérience de psychologie cognitive fascinante. On pose à des médecins une question de statistique qu'ils « devraient maîtriser » : une maladie frappe une personne sur mille ; un test est disponible, mais il est imparfaitement fiable (5 % de « faux positifs ») ; quelles sont les chances pour que, en l'absence de toute autre information médicale, une personne positive au test soit effectivement malade ? Moins d'un médecin sur cinq donne la bonne réponse (2 %) ; la réponse la plus fréquente (95 %) est aussi éloignée que possible de la vérité.

L'expérience est certes spectaculaire et fascinante. Elle pose des problèmes d'interprétation considérables, tant du point de vue psychologique que sociologique, puisqu'une croyance collective manifestement fausse se développe ici in vitro. Mais il existe des centaines d'expériences de ce type, tout aussi spectaculaires et tout aussi fascinantes par les questions qu'elles soulèvent sur le fonctionnement de la pensée. Si la relation de l'expérience s'était arrêtée à ce point, elle aurait été confinée aux revues scientifiques destinées, comme on dit, aux « spécialistes ». Pourquoi celle-ci a-t-elle été repérée par un hebdomadaire de grande diffusion ? Parce que les psychologues en question ont proposé une interprétation incroyable d'une expérience par ailleurs originale et irréprochable: nos connaissances intuitives en matière de calcul des probabilités proviendraient des expériences de chasse de nos ancêtres du paléolithique ; leurs enseignements se seraient transmis de génération en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

génération et elles seraient responsables des dérapages de l'intuition en cette matière du calcul des chances. L'hypothèse est franchement tirée par les cheveux. Mais, bien que sa réfutation ne soit pas chose facile, elle n'est pas, à strictement parler, irréfutable : elle passe donc le test de la scientificité défini par Popper. Plus : elle respecte le célèbre principe du philosophe autrichien : plus une conjecture est incroyable, plus elle est intéressante. En tout cas, c'est en raison de ce caractère incroyable que l'expérience en question a été jugée digne d'être portée à l'attention d'un large public.

Ce cas met en jeu des mécanismes simples : on comprend bien que l'une des contraintes du « rôle » de journaliste consiste à informer le lecteur des hypothèses incroyables, même si celles-ci n'ont qu'une chance très faible d'être vraies. Ce faisant, le même journaliste incite les chercheurs de base à proposer des hypothèses osées. Elles ont toutes les chances de tomber rapidement dans l'oubli. Mais elles auront créé chez le lecteur un frisson agréable et valu un supplément de notoriété à l'ouvrier de la science. Par leur banalité même, ces mécanismes permettent de comprendre la généralité de la loi de l'inversion médiatique des valeurs que, cum grano salis, j'énonçais il y a un instant.

Cette « loi » contribue à expliquer que, parmi les produits des sciences humaines, ce soit souvent les plus incroyables et les plus fragiles qui viennent composer le savoir commun sur l'homme et la société. Sans cette « loi », il est difficile de comprendre que les pirouettes de la psychanalyse ou du néo-marxisme, ou les hyperboles du relativisme, puissent passer pour des évidences ou des révélations.

Il faut ajouter que l'intérêt du journaliste pour l'expérience de psychologie que je viens d'évoquer s'explique aussi à partir de considérations d'utilité: le phénomène des « faux positifs » est une donnée cruciale, qui rend très difficile la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

définition de politiques de prévention médicale convaincantes. Faut-il imposer le test de dépistage de la maladie M, sachant que, s'il existe 5 % de « faux positifs », dans le cas où le taux de pénétration de M est de 1 pour 1000, un individu positif au test a environ 2 chances sur 100 d'être effectivement malade ?

Surtout, cet exemple permet de souligner un point important, à savoir que la valeur sociale d'une idée peut être largement décalée par rapport à sa valeur réelle.

QU'EN SERA-T-IL DEMAIN ?

Sommes-nous voués au postmodernisme ? Les postmodernistes en général et les sociologues des sciences postmodernistes en particulier nous l'assurent. Car, bien qu'ils nient le progrès, ils se voient eux-mêmes comme représentant la fin de l'histoire : comme les « déconstructeurs » de toutes ces disciplines traditionnelles qui croyaient abusivement que les sentiments du vrai, du juste ou du sublime pouvaient représenter autre chose que des illusions sociales. Bien des forces sociales, et notamment celles qu'a décrites Tocqueville, jouent en faveur du scepticisme radical défendu par le postmodernisme. Mais, en même temps, les faiblesses des théories postmodernes jouent puissamment contre elles. En outre, si le scepticisme radical est fonctionnel du point de vue de certains intérêts particularistes ou corporatistes, il ne l'est pas d'un point de vue collectif. Enfin, dernier avatar de l'avant-gardisme, la « nouvelle » sociologie de la connaissance scientifique devrait être frappée par l'obsolescence devenue générale aujourd'hui de l'idée d'avant-garde.

Si j'avais à émettre une prédiction, je dirais que le postmodernisme appartiendra sans doute bientôt au passé. Il n'a pas été sans apport du point de vue de la réflexion sur la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

connaissance scientifique : il a heureusement contribué à nuancer l'image de la science. Mais il a poussé le balancier trop loin. On peut gager que son statut sera bientôt celui d'un épisode beaucoup plus de l'histoire des idées que de l'histoire de la connaissance.

Finalement, le principe fondamental de la « nouvelle » sociologie de la connaissance - les théories scientifiques ne sont pas vraies ou fausses, mais utiles ou non - s'applique peut-être principalement à elle-même.

1 Le présent texte s'appuie sur « Relativizing Relativism. When Sociology refutes the Sociology of Science », in JARVIE (I. C.), HALL (J. A.) (ed.), The Social Philosophy of Ernest Gellner, à paraître en 1995 ; version française: « Relativiser le relativisme », La Revue Tocqueville, 1994, vol. 15, n° 2, p. 1-22, et sur une communication au colloque « La sociologie de la connaissance scientifique », Paris, Sorbonne, 21-22 janvier 1993, publiée sous le titre: « Les deux sociologies de la connaissance scientifique », in BOUDON (R.), CLAVELIN (M.) (sous la direction de), Le relativisme est-il résistible? Paris, P.U.F., 1994, p. 17-43.

2 MANNHEIM (K.), Ideologie und Utopie, Bonn, F. Cohen, 1929 ; en fr. trad. partielle: Idéologie et utopie, Paris, Marcel Rivière, 1956. SCHELER (M.), Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, Der Neue-Geist, 1926; en fr. trad. partielle: Problèmes de sociologie de la connaissance, (trad. et présentation de S. Mesure), Paris, P.U.F., 1993.

3 Ce relativisme n'affecte pas les sciences de la nature, qui continuent leur course sans guère se soucier de la philosophie des sciences. Mais il affecte l'image de la science. En outre, il explique dans une large mesure qu'une idée essentielle se soit brutalement effondrée : celle de l'importance de la formation au raisonnement scientifique du point de vue de la culture générale. Enfin, il a contribué à brouiller l'image des sciences humaines, cette « troisième

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

culture » essentielle dans le monde d'aujourd'hui.

4 BUNGE (M.), « A Critical Examination of the New Sociology of Science », Philosophy of the Social Sciences, part. 1, vol. 21, n° 4, Dec. 1991, p. 524-60 et part. 2, vol. 22, n°1, March 1992, p. 46-76.

5 BEN DAVID (J.), ZLOCZOWER (A.), « Universities and Academic Systems in Modem Societies », Archives européennes de sociologie, III, 1962, p. 45-84.

6 DURKHEIM (E.), MAUSS (M.), «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », L'Année sociologique, 6e année (1901-1902), Paris, Alcan, 1903, p. 1-72. Durkheim (E.), Les Formes élémentaires de la vie religieuse (1912), Paris, P.U.F, 1979.

7 BLOOR (D.), Knowledge and Social Imagery, London, Routledge and Kegan Paul, 1976 ; en fr. : Sociologie de la logique, Paris, Pandore, 1982.

8 SIMMEL (G.), Die Probleme der Geschichtsphilosophie, München, Duncker & Humblot, 1892 ; en fr.: Les Problèmes de la philosophie de l'histoire, Paris, P.U.F, 1984.

9 BAECHLER (J.), Les Origines du capitalisme, Paris, Gallimard, 1971; LÜTHY (H.), « Réforme et Contre-Réforme », in BESNARD (Ph.), Protestantisme et Capitalisme. La controverse post-webérienne, Paris, A. Colin, 1970, p. 373-408; WHITE (L.), Medieval Technology and Social Change, Oxford, Clarendon Press, 1962, en fr.: Technologie médiévale et transformations sociales, Paris, Mouton, 1969 ; SIMMEL (G.), Philosophie des Geldes, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900; en fr.: Philosophie de l'argent, Paris, P.U.F., 1987.

10 KOYRÉ (A.), From the Closed World to the Infinite Universe, (1953), Baltimore, Johns Hopkins Press, 1957 ; en fr.: Du monde clos à l'uniners infini, Paris, Gallimard, 1988.

11 MERTON (R.), « Studies on the History and Philosophy

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

of Science », vol 4, 2, 1938, Osiris, publié sous le titre Science, Technology and Society in Seventeenth Century England, New York, Howard Fertig, 1970.

12 FEUER (L.), The Conflict of Generations, New York, London, Basic Books, 1969; en fr.: Einstein et le Confiit des générations, Bruxelles, Complexe, 1978.

13 HOLTON (G. J.), Thematic Origins of Scientific Thought, Cambridge, Harvard University Press, 1974, The Scientific Imagination, Cambridge, London, Cambridge University Press, 1978; en fr. trad. partielle : L'Invention scientifique, Paris, P.U.F., 1982.

14 HORTON (R.), « Lévy-Bruhl, Durkheim and the scientific revolution », in: HORTON (R.), FINNECAN (R.), Modes of Thought, London, Faber, 1973.

15 FERKISS (V. C.), Futurology: Promise, Performance, Prospects, London, Sage Publis., 1977.

16 Barnes (B.), Interests and the Growth of Knowledge, London, Routledge & Kegan Paul, 1977. Feyerabend (P.), Against Method, London, N.L.B., 1975; en fr.: Contre la méthode, Paris, Seuil, 1979. KUHN (T. S.), The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, University of Chicago Press, 1962, 2nd ed., 1970 ; en fr.: La Structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1972, 1983. BLOOR, op. cit.

17 BOUDON (R.), L'Art de se persuader des idées fragiles, douteuses ou fausses, Paris, Fayard, 1990, 2e éd., Paris, Seuil/Points, 1992.

18 HÜBNER (K.), Die Wahrheit des Mythos, München, Beck, 1985.

19 ALBERT (H.), Traktat über kritische Vernunft, (1968), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975.

20 Interview : Le Monde, 2 mars 1992.

21 Les scientifiques perçoivent alors la sociologie post-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moderniste de la science comme corrigeant les excès de la vision ultrapositiviste de la science naguère régnante. On a ici un exemple du binarisme cognitif que j'évoque plus bas, à la section sur les effets socio-cognitifs. Comme le dit Pareto, un excès dans un sens tend à être corrigé par un excès dans l'autre.

22 WENNER (A. M.), WELLS (P. H.), Anatomy of a Controversy: the Question of a « Language » among Bees, New York, Columbia University Press, 1990.

23 Le culte du narratif, du concret, du hic et nunc, de l'anecdotique qu'on observe aujourd'hui de tous côtés n'est peut-être que la face cachée du scepticisme.

24 ISAMBERT (F.), «Un "programme fort" en sociologie de la science ? » Revue française de sociologie, 26, 3, p. 485-508.

25 SCHELER (M.), Die Wissensformen und die Gesellschaft, op. cit.

26 PARETO (V.), Traité de sociologie générale, (1916), in Œuvres complètes (sous la direction de G. Busino), vol. 12, Genève, Droz, 1964-1988.

27 Je n'avance en aucune façon que la théorie politique soit « idéologique », mais seulement qu'elle alimente l'idéologie.

28 « Political Pharmacology : Thinking about Drugs », Daedalus, Summer 1992.

29 BLOOR (D.), « Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics » Studies in the History and Philosophy of Science, vol. 4, n° 2, aug. 1973, p. 173-191. Le contenu de cet article est repris in Knowledge and Social Imagery, London, Routledge and Kegan Paul, 1976 ; en fr.: Sociologie de la logique, Paris, Pandore, 1982.

30 BOUDON (R.), L'Art de se persuader, op. cit.

31 Voir BOURRICAUD (F.), « Contre le sociologisme: une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

critique et des propositions », Revue française de sociologie, XVI, suppl., 1975, p. 583-603.

32 BECKER (H. S.), Art Worlds, Berkeley, London, University of California Press,1982 ; en fr.: Les Mondes de l'art, Paris, Flammarion,1988.

33 MENGER (P.-M.), « L'oreille spéculative, consommation et perception de la musique contemporaine », Revue française de Sociologie, 27, 3, 1986, p. 445-479.

34 TOCQUEVILLE (A. de), De la démocratie en Amérique II, in : Tocqueville. De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution, introduction et notes de LAMBERTI (J.-C.) ET MÉLONIO (F.), Paris, Laffont (Bouquins), 1986, p. 395-699.

35 BOUVIER (A.), L'Argumentation philosophique, étude de sociologie cognitive, Paris, P.U.F., à paraître en 1995.

36 « Privatwissenschaft », dit EBERLEIN (G. L.), « Schulwissenschaft, Parawissenschaft, Pseudowissenschaft », Universitas, 4, 1989, p. 321-329, à propos de l'affaire Velikovsky.

37 FUKUYAMA (F.), « La fin de l'histoire ? », Commentaire, vol. 12, n° 47, Automne 1989, p. 457-469.

38 HIRSCHHORN (M.), L'Ère des enseignants, Paris, P.U.F., 1993.

39 TOCQUEVILLE (A. de), De la démocratie en Amérique, op. cit., p. 433.

40 BOUDON (R.), L'Idéologie ou l'origine des idées reçues, Paris, Fayard, 1986, 3e éd., Paris, Seuil/Points, 1992.

41 BOUDON (R.), « Les intellectuels et le second marché », Revue européenne des sciences sociales, vol. 28, n° 87, 1990, p. 89-103.

42 Ibid., p. 82.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

13.

Sur quelques aspects du relativisme contemporain [1]

Dans un livre important, A. Giddens [2]prend ses distance par rapport à la « théorie de la postmodernité » et à son relativisme « épistémologique » et « axiologique ». Au pessimisme de cette théorie, il oppose un optimisme de bon aloi : la « postmodernité » n'entraîne ni la disparition des notions d'objectivité et de vérité ni l'apparition d'un monde axiologiquement vide. C'est à ces points que sont consacrées les remarques suivantes : je crois, comme Giddens, que le nihilisme véhiculé par la théorie de la postmodernité n'est pas fondé. J'irai même plus loin : je crois que les arguments des relativistes n'ont rien de contraignant. Si tel est le cas, c'est une tâche importante que de prendre la mesure de leurs limitations. Car ils ont beaucoup contribué à alimenter l'idée aujourd'hui traitée comme une évidence selon laquelle la vérité, l'objectivité et l'universalité seraient des notions illusoires.

Ce nihilisme est alimenté par la plupart des sciences humaines : leur histoire au cours des dernières décennies est marquée par un mouvement remarquable à la fois par sa convergence, sa persistance, et son succès. Parodiant E. Gellner, qui évoque quelque part ce qu'il appelle le « chœur des pluralistes », je parlerai du « choeur des relativistes ». Ce chœur nous a appris avec Granet[3]que les représentations de l'espace varient avec les sociétés, avec B. Whorf[4]que le contexte social modèle le langage, et le langage la pensée, avec Needham[5]que les règles de la logique sont culturellement variables, avec P. Winch[6](qui prétend

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'inspirer de Wittgenstein) qu'un énoncé n'a de sens que par rapport à la totalité culturelle à laquelle il appartient, avec Cicourel[7](qui traite les idées de Bar-Hillel[8]de façon hyperbolique) que toute méthodologie est « ethno-méthodologie ». Ces travaux ne sont guère connus du public. Mais ils sont à l'origine d'un certain nombre d'idées aujourd'hui bien établies : que les notions de vérité et d'objectivité sont des reliques héritées d'une philosophie dépassée; qu'il est naïf d'évoquer une réalité distincte des représentations qu'on en a et à partir de laquelle on pourrait les critiquer; ou qu'un texte littéraire peut recevoir autant d'interprétations qu'il a de lecteurs, et qu'il est absurde de parler de sa signification au singulier, en laissant croire qu'elle puisse être établie de façon objective. Ces idées reçues ont fini par détruire la notion même de culture générale : pourquoi s'entraîner à l'explication de texte, si la vérité d'une œuvre littéraire est toujours subjective[9]? Pourquoi imposer à tous un apprentissage du raisonnement scientifique, si les représentations du monde que propose la science sont dépourvues d'objectivité ? Si la science a une valeur purement technique, laissons-la aux scientifiques.

Aujourd'hui, le relativisme culturel a en effet conquis une nouvelle et peut-être ultime citadelle, celle qui paraissait la plus inexpugnable : celle de la science. Kuhn [10]a insisté sur le fait que toute activité scientifique se déploie à l'intérieur d'un paradigme et qu'un paradigme doit être conçu un peu comme une culture: pas plus que les cultures, les paradigmes ne pourraient être démontrés supérieurs les uns aux autres. D'autre part, lorsqu'un homme de science préfère une théorie scientifique à une autre, ce ne serait pas - comme on l'a longtemps cru - pour des raisons objectives, mais pour des raisons subjectives: esthétiques, par exemple. Feyerabend[11]a retenu l'essentiel de l'argumentation de Kuhn, mais il l'a encore radicalisée : la supériorité de la

physique galiléenne sur la physique aristotélicienne ne peut être établie, avance-t-il. L'impression que nous avons de la supériorité de la première est une illusion, laquelle provient tout simplement du fait que, lorsqu'un paradigme en remplace un autre, disparaissent en même temps du champ de l'investigation scientifique toutes sortes de problèmes qui étaient conçus comme appartenant à ce champ dans l'ancien paradigme. Il existe sans aucun doute, nous dit Feyerabend, des problèmes que la physique galiléenne résout mieux que la physique aristotélicienne. Mais il existe aussi, prétend-il, des problèmes que la physique aristotélicienne savait résoudre à sa manière et que la physique galiléenne a simplement écarté de son champ de compétence. D'où l'illusion épistémologique de la supériorité de cette dernière.

Avec le « programme fort » de Bloor[12] un degré de plus est encore franchi dans l'escalade : les propositions des mathématiques elles-mêmes doivent être conçues et analysées comme inspirées par le contexte social, au même titre que les règles de la politesse, nous dit-il.

Bien entendu, le chœur des relativistes comprend bien d'autres choristes. En tout cas, c'est devenu aujourd'hui une idée reçue que d'admettre que les notions de vérité et d'objectivité sont de simples naïvetés. Les énoncés scientifiques ne sont pas vrais ou faux; on peut seulement affirmer qu'ils ont un sens ou ils n'en ont pas ; et leur sens provient de ce qu'ils apparaissent dans un contexte social déterminé. C'est pourquoi un énoncé peut être faux dans un contexte et vrai dans un autre. Il n'existe que des vérités relatives et celles qui sont tenues pour telles en deçà des Pyrénées peuvent fort bien être tenues pour fausses au-delà. S'il est naturel de citer cette célèbre pensée de Pascal ici, il faut se souvenir que les vérités dont il parle ont trait aux mœurs.

Mon dessein ici n'est pas de faire l'histoire et la sociologie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de ce mouvement de pensée. J'examinerai exclusivement le relativisme cognitif, celui qui affirme qu'il est naïf de rechercher la vérité et l'objectivité en matière de connaissance. Car il existe aussi un relativisme éthique et un relativisme esthétique, l'un et autre affirmant, non seulement que les valeurs morales et esthétiques sont des produits des contextes sociaux dans lesquelles elles apparaissent, mais qu'elles sont dépourvues de tout fondement objectif : Beethoven serait un grand musicien parce qu'il est utilisé comme signe de reconnaissance et de distinction par la classe dominante, nous dit un relativiste ; parce que les « mondes de l'art » ont - de façon toujours révocable - décidé de le plébisciter, nous dit l'autre. Toutes ces formes de relativisme sont parallèles, et elles sont étayées par des argumentations de structure similaire.

LE RÔLE DE L'IMPLICITE DANS L'ARGUMENTATION : LE MODÈLE DE SIMMEL

Le double point que je voudrais défendre dans cet exposé, c'est 1) que les arguments du relativisme cognitif ne sont pas contraignants, et 2) que la crédibilité qui est concédée aux thèses relativistes soulève une question essentielle de sociologie de la connaissance : pourquoi en est-il ainsi ? La réponse à cette question n'est pas simple. Mais je crois pouvoir affirmer que le cas du relativisme illustre un modèle mis en évidence, quoique de façon très allusive, par G. Simmel et dont je m'efforcerai de dégager l'importance.

À deux reprises dans son œuvre, Simmel esquisse en effet un modèle essentiel pour comprendre les phénomènes de persuasion : il arrive souvent pour ne pas dire toujours, écrit-il, que, lorsque nous développons une argumentation, même scientifique, celle-ci contienne, outre un ensemble d'énoncés explicites, des propositions implicites auxquelles nous ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prenons pas garde. Nous n'y prenons pas garde pour deux raisons complémentaires. D'abord, parce que, dans le raisonnement comme dans la perception, nous sommes sujets au phénomène de l'attention. Dans la perception - les analyses des phénoménologues l'ont suffisamment montré -, notre attention se porte sur certains objets, cependant que d'autres sont présents seulement à l'horizon de notre conscience. On peut parler avec les psychanalystes de perception subconsciente, avec Simmel de perception inconsciente, ou mieux encore - cela évitant le parasitage de la tradition psychanalytique - de perception métaconsciente. Or ce qui est vrai et même banal dans le cas de la perception l'est aussi du raisonnement, suggère Simmel. Lorsque nous raisonnons, nous ne considérons directement qu'un petit nombre de propositions. Mais nous en avons en tête beaucoup d'autres : elles sont métaconscientes. Comment se fait le tri ? Comme dans le cas de la perception, en fonction de nos objectifs. Ainsi, dans la perception, nous serions paralysés si nous prêtions attention à des objets subsidiaires. De même, lorsque nous raisonnons sur une question de mathématique, nous serions paralysés si nous prêtions attention au fait que nous utilisons sans nous en rendre compte les règles de la logique.

Cet exemple m'amène à la deuxième des raisons que je mentionnais : le tri entre ce que le sujet place au centre de son attention et ce qu'il rejette à l'horizon se fait en fonction d'un critère d'« évidence ». Il traite, en d'autres termes, comme implicite ce qui va de soi. Ainsi, dans un raisonnement mathématique, il est normal de rejeter les principes de la logique dans l'implicite. Bien entendu, l'implicite a d'autant plus de chances d'être traité comme allant de soi, qu'il est socialement plus banal et qu'il peut plus facilement passer comme reflétant le sens commun.

Mais, nous dit Simmel, il peut fort bien se faire que ces

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

éléments immergés du raisonnement nous induisent en erreur, voire qu'ils nous amènent à croire que nous pensons autre chose que ce que nous pensons réellement.

Pour illustrer ce modèle, Simmel utilise un exemple abstrait : supposons que je me tienne le raisonnement[13]:

$$\begin{array}{l} a \\ a \Rightarrow b \\ \underline{b \Rightarrow c} \\ c \end{array}$$

(a, b et c représentant des propositions) et que j'ai en tête la proposition implicite [c a]* [14]: je croirai avoir conclu que « c » par un raisonnement linéaire fiable, alors que mon raisonnement est circulaire et ne prouve rien. Ici, en mettant en évidence l'implicite, on anéantit la force démonstrative du raisonnement. Réciproquement, tant que l'implicite n'est pas mis en évidence, on a facilement l'illusion qu'il confère un fondement solide à c [15].

C'est à partir de ce type de processus que l'on passe souvent d'une idée vraie à une idée fausse. J'ai évoqué en commençant le nom de Bar-Hillel. Dans un article célèbre[16], il attire l'attention sur le fait que des énoncés apparemment simples et transparents sont en fait inintelligibles en l'absence de données sur le contexte dans lequel ils sont prononcés. Ainsi, une proposition telle que « il est midi » est entièrement dépourvue de sens, si l'on ne sait pas par qui elle a été prononcée (s'agissait-il par exemple d'un enfant incapable de lire l'heure?), où elle a été prononcée (à Tokyo ou à Paris ?) et quand elle a été prononcée. De cette idée incontestable, on est passé à une autre, à savoir que la plupart des énoncés étaient « indexés sur le contexte ». Les énoncés scientifiques eux-mêmes ne le sont-ils pas ? Ne voit-on pas que les Grecs entendaient par la notion de « nombre » autre chose que ce que nous entendons nous-mêmes ? De

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

là, ne peut-on conclure qu'il n'existe pas d'énoncés de validité universelle ? Cette idée fausse peut facilement passer pour un corollaire tiré d'une idée juste, alors qu'en réalité elle résulte à la fois de la prémisse et de propositions adventices qui tendent à échapper à l'attention du sujet. Le caractère convaincant des prémisses se transmet alors aux conclusions qu'on en tire indûment sans s'en apercevoir.

Le « modèle de Simmel » conduit à d'importantes conséquences : il suggère en effet que l'implicite, le ce qui va de soi, représente un point d'articulation essentiel entre la sociologie et la théorie de l'argumentation. La sociologie de la connaissance, dans ses versions les moins exigeantes, présente souvent les croyances collectives ou les opinions comme le produit mécanique de déterminismes sociaux. Stoetzel[17]a souligné que ce poncif faisait bon marché d'une donnée de fait, à savoir que l'individu n'endosse une opinion que lorsque celle-ci lui semble fondée sur des raisons valides. Mais, ajoute-t-il, dans la plupart des cas, ces raisons comprennent des éléments qu'il considère comme allant de soi parce qu'on les tient pour tels. On retrouve ici le « modèle de Simmel », avec sa combinaison d'énoncés implicites traités comme allant de soi, et d'énoncés explicites qui fondent la conviction de l'individu.

Pour résumer, le modèle de Simmel suggère que les idées fausses les plus redoutables sont souvent celles qui dérivent d'une argumentation objectivement valide et par là convaincante, mais dont les conclusions sont en partie déterminées par des énoncés implicites, invisibles et métaconscients, lesquels tirent, eux, toute leur force de ce qu'ils sont traités par le sujet comme allant de soi.

Ce que je voudrais suggérer ici, c'est que les théories relativistes peuvent être considérées comme des illustrations de ce modèle. Elles s'appuient souvent sur une argumentation dont la partie explicite est irréprochable [18]. Je

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

veux dire par là : 1) que cette argumentation est constituée, soit de propositions de fait incontestables, soit de propositions théoriques acceptables, et 2) que la forme du raisonnement n'est en aucune façon sophistique. En raison de cette qualité de l'argumentation, celle-ci est dotée d'un fort degré de crédibilité. Mais, en même temps, on peut montrer que les conclusions qu'on en tire ne sont rendues possibles que par l'intervention discrète d'a priori implicites, lesquels passent facilement inaperçus parce qu'ils sont traités comme « allant de soi[19] ».

LA QUESTION DES PREMIERS PRINCIPES ET LE PROBLÈME DE L'OBJECTIVITÉ

Un premier argument souvent avancé par les relativistes est que toute théorie scientifique inclut des croyances non fondées et, même, qu'elle repose toujours sur des croyances non fondées. Cette idée est développée par exemple par Kuhn[20], par Feyerabend[21], par Bloor[22], de manière différente par Barnes[23] et, de façon la plus systématique peut être, par Hübner[24].

C'est pourquoi il est commode de partir de cet auteur. Si ses travaux sont postérieurs à ceux de Kuhn ou Feyerabend, il est plus méthodique et plus analytique. Il développe de manière particulièrement claire un argument fondamental du relativisme, utilisé par bien d'autres que lui. Il s'agit du « trilemme de Münchhausen », rendu célèbre par H. Albert[25] : de toute théorie, nous dit Albert, l'on peut affirmer : 1) soit qu'elle est fondée sur des propositions premières non fondées, 2) soit qu'elle repose sur des propositions fondées sur d'autres propositions qui devraient elles-mêmes être fondées sur d'autres, selon un processus de régression à l'infini, 3) soit qu'elle est fondée de façon circulaire sur des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propositions qui appartiennent elles-mêmes à l'ensemble de ses propres conséquences. L'idée de baptiser ce théorème épistémologique « trilemme de Münchhausen » est une réminiscence des objections de Schopenhauer à la notion spinoziste de causa sui. Elle évoque, selon le philosophe allemand, cet épisode où le baron de Münchhausen tente de se soulever de terre en tirant sur sa natte.

Cet argument démontre qu'aucune théorie déductive ne peut être considérée comme définitivement fondée. La seule exception possible serait celle des théories dont les prémisses seraient purement empiriques. Hübner doute à juste titre que de telles théories existent vraiment. Même les théories les plus simples supposent la mobilisation de propositions qui ne sont jamais fondées de manière absolue. Ainsi, toute théorie utilise à un point ou à un autres des lois de type : si Y, Z. Le simple fait qu'on les évoque montre qu'on les suppose établies sur des observations qu'on suppose à leur tour fiables sur la base de règles procédurales fondées elles-mêmes sur certains principes, etc.

Bref, sauf cas-limite, toute théorie suppose la mobilisation de propositions auxquelles on fait confiance, non parce qu'elles seraient fondées de manière irrécusable, mais plutôt sur la base d'un acte de foi. On a d'ailleurs l'impression ici de nager dans la banalité. Quoi de plus évident que le trilemme de Münchhausen ? En réalité, cette discussion est moins transparente qu'il ne semble, et un fait peut nous mettre la puce à l'oreille, à savoir que Hübner et Albert déduisent des conclusions opposées d'une seule et même argumentation. Hübner en tire des conclusions relativistes. Rien de tel chez Albert. Pour Hübner, puisque les prémisses d'une théorie ne peuvent pas être fondées logiquement, il faut qu'elles le soient socialement ou historiquement. On croit à telle théorie, parce qu'on croit à ses prémisses, et l'on croit à ses

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prémisses, parce qu'elles passent pour des vérités établies. En ce sens, il n'y aucune différence réelle entre les processus sociaux qui nous amènent à croire au bien-fondé de telle règle de bienséance et ceux qui nous conduisent à endosser telle théorie physique. Le fondement ultime de la foi que nous attachons à telle théorie scientifique serait historique et social.

Franchissant un pas de plus, Hübner avance que la prétention de la science à l'objectivité est inacceptable. Les représentations du monde produites par la science ne sont pas plus objectives que celles des mythes. Le fait que les théories scientifiques permettent de formuler des prédictions justes n'est pas lui-même la preuve de leur objectivité. Ainsi, si on nous présente une montre électronique et que nous croyons avoir affaire à une montre mécanique, nous pourrons sans doute en prédire le comportement de manière correcte. Mais notre représentation de la montre ne correspondra en aucune façon à la réalité. Bref, le fait que la science développe des prévisions justes ne prouverait pas qu'elle propose une représentation objectivement plus valide du monde que les mythes. On peut noter que Feyerabend[26]a développé des conclusions proches de celles de Hübner. Les représentations de la science doivent être étudiées par les anthropologues et non par les épistémologues, car elles ne sont pas d'une autre nature que les croyances mythiques, avance-t-il.

Albert ne tire pas du tout les mêmes conclusions d'arguments, encore une fois, pratiquement identiques. Comment cela est-il possible ? On peut tirer d'un même raisonnement des conclusions différentes lorsqu'on utilise des règles d'inférence différentes. Ce n'est pas le cas ici. D'où provient la différence ? C'est ici que le « modèle de Simmel » révèle les services qu'il peut rendre. Les deux auteurs tirent des conclusions différentes d'une même

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

argumentation, parce qu'ils associent à leurs arguments explicites des énoncés implicites et métaconscients qui ne sont pas les mêmes.

Je note en passant qu'Albert n'est pas le premier à avoir identifié le trilemme de Münchhausen. Peirce, Duhem, Cassirer et d'autres l'avaient fait avant lui. Ils avaient bien vu qu'il n'existe pas de théorie scientifique qui ne repose sur des éléments eux-mêmes non fondés. Comme Albert, ils n'avaient nullement songé à en tirer des conclusions relativistes.

Pour identifier les a priori de Hübner, le plus simple est de partir de l'analyse poppérienne du « mythe du framework[27] »: supposons qu'une théorie T repose sur un énoncé non fondé ou sur un ensemble d'énoncés non fondés S. De S et de T, un ensemble de conséquences peuvent être déduites, soit Q. Si ces conséquences apparaissent comme contredites par la réalité, et s'il semble impossible de modifier T de manière à obtenir un accord avec la réalité, on sera tout naturellement porté à s'attaquer à S et à tenter, en modifiant tel ou tel aspect de S, de résoudre ces contradictions. C'est ce qui se passe couramment dans l'histoire des sciences. Ainsi, l'expérience de Michelson-Morley a abouti à la remise en cause du cadre newtonien. De même, le phénomène des interférences avait amené à remettre en question la représentation corpusculaire dans laquelle Descartes avait inscrit sa théorie de l'optique. Selon Popper, l'activité scientifique consiste normalement à partir de conjectures et à déterminer s'il faut les rejeter ou les accepter. Le fait qu'une théorie scientifique s'appuie sur des propositions non fondées n'implique pas que celles-ci ne puissent être mises à l'épreuve. « Proposition non fondée » n'est pas synonyme de « proposition acceptée par un acte de foi aveugle ». Admettre qu'une théorie se développe dans un cadre est une chose, admettre que ce cadre ne puisse être critiqué en est une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

autre. Les cadres, les paradigmes, les hypothèses implicites sont simplement des conjectures : comme n'importe quel type de conjecture, on peut les tester, les réfuter ou les accepter. En conséquence, on ne peut affirmer qu'une théorie repose sur des croyances non fondées sous prétexte que ses prémisses ne sont pas empiriques.

L'idée qu'un framework, loin d'être une cage de fer, peut être mis en question et remplacé par un cadre meilleur est d'ailleurs depuis longtemps connue des psychologues. Ainsi, dans une expérience classique de psychologie cognitive, l'on demande à des sujets de construire quatre triangles avec six allumettes sans les casser ni les croiser. La plupart des sujets font alors glisser interminablement les allumettes sur la table sur laquelle elles sont posées sans parvenir à construire les quatre triangles, jusqu'à ce qu'ils comprennent qu'ils recherchent la solution du problème posé à l'intérieur d'un cadre, en l'occurrence l'espace bidimensionnel de la table. C'est seulement à partir du moment où ils remettent ce cadre en cause qu'ils trouvent la solution : « ce qu'on me demande de construire, c'est un tétraèdre ».

On peut maintenant répondre à la question que je posais : pourquoi Hübner tire-t-il de la même argumentation que Albert des conclusions que celui-ci ne tire pas ? Tout simplement parce qu'il place cette argumentation - ô ironie ! - dans un cadre très restrictif qu'il ne remet pas en question. On peut le décrire de la façon suivante :

> [Ou bien toutes les propositions d'une théorie sont fondées empiriquement ou logiquement et la théorie est objective, ou bien ce n'est pas le cas et la théorie n'est pas objective]*
>
> [L'on croit à un énoncé, soit pour des raisons objectives, soit pour des raisons sociales]*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Une fois ce cadre logique posé, mais seulement alors, on déduit du fait qu'une théorie scientifique s'appuie toujours sur des propositions non fondées la conclusion qu'on y adhère sous l'effet de « croyances collectives » de type durkheimien.

La question est de savoir si le cadre que se donne ainsi Hübner est valide. Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il est bien restrictif et qu'on n'est pas forcé de le retenir. Il suffit pour le constater d'évoquer le cas des enquêtes judiciaires ou policières. Souvent, ces enquêtes se terminent par une certitude absolue : oui, c'est Dupont qui a tué Durand et il l'a tué pour telle et telle raison. Mais une enquête appelée à se conclure sur une certitude peut fort bien commencer par des théories reposant sur des conjectures non fondées, et être située dans un cadre qui sera finalement éliminé. Ainsi, dans un film de Clouzot, L'assassin habite au 21, l'enquêteur recherche un coupable. Sans s'en rendre compte, il mène toute une partie de son enquête dans un cadre qui lui apparaîtra finalement inadéquat : la pension où a été commis le crime ayant organisé une petite fête où est exécuté un trio de Beethoven, il comprend tout à coup qu'il lui faut rechercher, non le coupable, mais les trois coupables solidairement responsables du crime. À l'intérieur de ce nouveau cadre, il construit alors la théorie qui lui permet de faire tenir ensemble tous les faits, et qui, elle, est indistinctement vraie, objective et certaine.

Appliqué à ce cas, le caractère extrêmement restrictif de la théorie de Hübner apparaît aussitôt. Il est vrai que, sauf au moment où l'enquête s'arrête pour cause de bonne fin, les théories soutenues par l'enquêteur reposent toutes sur des propositions non fondées. Il n'en dérive évidemment pas qu'il n'y ait pas d'objectivité possible et que la conclusion de l'enquêteur repose toujours sur des propositions non fondées. Lorsqu'une enquête ne se conclut pas, ce n'est pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en vertu de l'essence même de l'enquête, mais pour des raisons contingentes. Or le cadre de questionnement que s'impose Hübner ne permet pas de distinguer ce dernier cas de celui de la théorie effectivement fondée sur des prémisses arbitraires et à laquelle le sujet adhère de façon irrationnelle.

LE CARACTÈRE SUBJECTIF DES PRÉFÉRENCES DE L'HOMME DE SCIENCE

On pourrait soumettre les théories de Kuhn au même type d'analyse. Sa Structure des révolutions scientifiques[28] est certainement l'un des livres à la fois de philosophie, de sociologie et d'histoire des sciences les plus marquants de ces dernières décennies. Or, comme dans le cas de Hübner, certaines des conclusions de Kuhn - les plus importantes - dérivent non de ses arguments eux-mêmes, qui sont forts et irréprochables, mais de leur contamination implicite par des principes de caractère restrictif.

Il est intéressant d'observer que, dans La Structure comme dans la réponse qu'il donne à ses contradicteurs dix ans après la parution de ce livre, Kuhn[29] maintient sa discussion dans un cadre logique très étroit. Le choix entre théories et paradigmes scientifiques, écrivait-il alors, est fondé

> « sur des techniques de persuasion ou sur un échange d'arguments dans une situation où l'on ne peut parler ni de preuve ni d'erreur. Le transfert d'allégeance d'un paradigme à l'autre est une expérience de conversion qui ne peut être forcée. En refusant toute une vie de changer de paradigme (...) l'on ne viole aucune norme scientifique ; l'on témoigne seulement de la nature de la recherche scientifique elle-même (...) Quoique l'historien puisse toujours trouver des hommes - comme Priestley - qui furent assez déraisonnables pour résister autant qu'ils le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

firent, il ne trouvera pas de point où la résistance devienne illogique ou anti-scientifique ».

Comme le dit Kuhn, il est effectivement illégitime de tirer de ce texte - comme l'ont fait certains de ses adversaires - l'idée que les savants peuvent croire à n'importe quoi, que la force crée le droit, ou que le choix entre théories repose sur des considérations irrationnelles, voire mystiques.

Mais il maintient que les décisions par lesquelles les chercheurs repoussent ou endossent une théorie ne s'appuient jamais sur des critères entièrement objectifs. En effet, à la différence de ce qui se passe dans le cas des mathématiques, il n'existerait pas dans les sciences expérimentales, selon Kuhn, de critères objectifs imposant au chercheur l'acceptation ou le refus de telle théorie, mais seulement de bonnes raisons fondées par exemple sur le degré de précision, l'envergure, la simplicité, la fécondité, ou encore l'élégance de telle théorie par rapport à telle autre. Ces raisons ne sont pas exclusivement esthétiques, mais elles comporteraient toujours une part de subjectivité. À cela, il faut ajouter que, comme la décision d'endosser ou de rejeter une théorie s'appuie en général, non sur une mais sur plusieurs raisons, elle suppose une pondération relative de ces raisons par le chercheur. Or une telle pondération ne peut elle-même être fondée que sur des critères subjectifs.

Kuhn étaye son propos par divers exemples empruntés à l'histoire des sciences et notamment au cas de Priestley, qui tient une grande place dans La Structure.

> « Quand Lavoisier considéra l'oxygène comme "l'air lui-même - tout entier", sa nouvelle théorie était absolument incapable de faire face à tous les problèmes posés par la prolifération des nouveaux gaz, point que Priestley souligna avec un grand succès dans sa contre-attaque. (...) Jusqu'à la découverte de la composition de l'eau, la

combustion de l'hydrogène était un argument puissant en faveur de la théorie du phlogistique et contre Lavoisier et après avoir triomphé, la théorie de l'oxygène restait impuissante à expliquer la préparation d'un gaz combustible à partir du carbone, ce que les partisans de la théorie du phlogistique ne manquaient pas de souligner comme un argument puissant en leur faveur. »

Ainsi, la théorie du phlogistique était vue par beaucoup comme « plus élégante », « mieux adaptée », « plus simple » :

« (Elle) mettait de l'ordre dans un grand nombre de phénomènes physiques et chimiques; elle expliquait pourquoi les corps brûlaient - ils étaient riches en phlogistique - et pourquoi les métaux avaient en commun tellement plus de propriétés que leurs minerais. Les métaux étaient tous composés de différentes terres élémentaires combinées au phlogistique ; ce dernier combiné à tous les métaux engendrait donc des propriétés communes. De plus, la théorie rendait compte d'un certain nombre de réactions lors desquelles des acides étaient produits par la combustion de substances comme le carbone et le soufre. Elle expliquait également la diminution de volume constatée quand la combustion se produit dans un volume d'air limité : le phlogistique "détériore" l'élasticité de l'air qui l'a absorbé, comme le feu "détériore" l'élasticité de l'acier. »

Par contre, l'on connaissait aussi des phénomènes que la théorie du phlogistique n'expliquait pas : alors que conformément à la théorie du phlogistique « la plupart des corps naturels (le bois par exemple) perdent du poids durant le chauffage », certains métaux s'alourdissent.

Cet exemple montre bien que, pendant un temps, les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

raisons de Priestley furent aussi bonnes que celles de Lavoisier : l'arbitrage ne pouvait effectivement se fonder sur des raisons décisives. L'adhésion des uns et des autres s'opérait donc en fonction de critères subjectifs et cependant non arbitraires. Elle s'appuyait tout simplement sur le fait que chacune des deux théories permettait d'expliquer un nombre important de phénomènes. Ensuite, tout le monde admettra que celles de Lavoisier étaient objectivement meilleures. Mais à l'époque même de la discussion, il y avait des raisons également bonnes de croire aux deux théories concurrentes; aucune d'entre elles ne pouvait s'imposer aux chimistes en vertu de critères objectifs. C'est d'ailleurs parce que les raisons que l'on pouvait produire en faveur de l'une et l'autre étaient bonnes que les deux théories avaient leur partisans.

Kuhn complète sa démonstration en soulignant que, dans un cas ambigu comme celui-là, l'adhésion à l'une des théories en présence repose sur des jugements de valeur. Ce qui fait pencher la balance, c'est effectivement qu'on considère tel fait comme plus important que tel autre, telle théorie comme nouant plus élégamment en gerbe les phénomènes connus. Le bien-fondé de ces remarques étant admis, comment les adversaires de Kuhn peuvent-ils encore concevoir les théories scientifiques comme des représentations de la nature, comme des propositions sur « ce qui est réellement là-dehors ». Comment peuvent-ils dire d'une théorie qu'elle se rapproche davantage de la réalité qu'une autre ?

L'argumentation de Kuhn tient finalement dans les deux propositions suivantes :

1 un choix objectivement fondé entre deux théories T et T' implique une élimination complète des jugements de valeur et, de façon générale, des critères subjectifs de décision ;

2 or, dans le dialogue Priestley-Lavoisier - et dans les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quelques autres épisodes d'histoire des sciences que Kuhn évoque dans sa Structure — on observe que les protagonistes se déterminent à partir de critères subjectifs.

Ces deux points sont incontestables. Mais Kuhn tire de ses considérations des conclusions brutales, puisqu'il suggère vers la fin de son livre que le savant, tout comme le philosophe ou le sociologue des sciences, peuvent et même doivent apprendre à se passer des notions de vérité et d'objectivité :

> « Il est temps de remarquer que jusqu'aux toutes dernières pages de cet essai, le terme vérité n'a figuré que dans une citation de Francis Bacon » ... «Est-il vraiment utile d'imaginer qu'il y a une manière complète, objective et vraie de voir la nature... ».

Les arguments 1) et 2) (ou les arguments similaires qu'on récolterait facilement dans le livre de Kuhn) ne comportent nullement par eux-mêmes cette conclusion. Pour qu'elle s'en déduise, il faut introduire une proposition telle que :

> [ou bien « le choix entre T et T' repose sur des critères objectifs » ou il est des exemples montrant que « ce n'est généralement pas le cas »]*.

Ainsi toute la question est de savoir si l'on peut appliquer à la plupart des couples (T, T') de théories scientifiques en compétition le prédicat x indiquant que l'une des deux est préférable pour des raisons objectives. Cette question est donc de forme : généralement x (T, T') ? Si l'on écrit par ailleurs que : on déduit de cette proposition implicite et de la proposition explicite : les conclusions que Kuhn tire effectivement, à savoir que les notions de vérité et d'objectivité n'ont guère de sens.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en général-ix (T, T')[30]

Je n'ai pas besoin d'insister sur la force extrême de cette proposition implicite. Dès qu'elle est élucidée, elle paraît à vrai dire difficilement acceptable. Car s'il est des cas, comme ceux qu'évoque Kuhn, où il est effectivement difficile de choisir entre deux théories à partir de critères objectifs, rien ne permet d'affirmer qu'ils soient plus typiques ou plus fréquents que les cas contraires. Pourtant, il faut bien inclure des propositions de ce genre pour tirer de 1) et 2) les conclusions que Kuhn en tire.

Kuhn introduit ces propositions implicites parce qu'il est convaincu que ses exemples sont typiques. Mais il s'agit d'une illusion dont on peut facilement mettre à jour le mécanisme.

Il est vrai que, à partir du moment où il y a discussion, chacun des protagonistes a en général de bonnes raisons de choisir son camp et que son adhésion se fonde sur des critères au moins en partie subjectifs. C'est pourquoi l'on vérifie facilement que l'exemple de la discussion entre Lavoisier et Priestley n'est pas unique. Le cas de la discussion entre partisans et adversaires de l'hérédité de l'acquis aurait pu tout aussi bien être évoqué. Elle s'est éternisée car des « faits nouveaux » sont apparus de façon répétée 1) dont les partisans de la théorie classique de l'évolution n'ont pas vu immédiatement pourquoi ils ne la contredisaient pas, et 2) qui pouvaient être interprétés selon les schémas lamarckiens. On peut même aller plus loin que Kuhn et avancer que, dans un cas comme celui-là, l'adhésion des protagonistes à chacun des points de vue a obéi à des raisons métaphysiques.

Mais les péripéties qui caractérisent un débat scientifique comme celui-là ne sont pas de nature différente - encore une fois - de celles qui accompagnent une enquête judiciaire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tant que l'enquête se prolonge, les partisans des deux théories T et T' en présence - dans le cas où il y en a deux — ont bien souvent de bonnes raisons, c'est-à-dire des raisons ni objectives ni pour autant arbitraires, d'adhérer à l'une ou à l'autre. Mais on conviendra qu'il peut aussi se produire que la discussion se termine parce que l'un des deux camps doit s'incliner devant les raisons de l'autre. Sans doute arrive-t-il aussi qu'une enquête — scientifique aussi bien que judiciaire — ne trouve pas sa conclusion, ou qu'elle se termine en queue de poisson, parce que les combattants de l'un des camps se sont lassés ou éteints. Mais il n'y a aucune raison de considérer ces deux derniers cas comme typiques. S'ils représentaient, non pas l'exception mais la règle, l'institution même de l'enquête - scientifique ou judiciaire - apparaîtrait comme dépourvue de finalité et tomberait en désuétude.

Comme dans le cas de Hübner, le cadre logique implicite dans lequel s'inscrivent les conclusions de Kuhn ne lui permet pas de rendre compte d'un cas banal et typique: celui où la préférence du chercheur pour une théorie T apparaît comme fondée en t sur des raisons subjectives et en t + k sur des raisons objectives.

Mais il y a plus. Kuhn n'a pas de mal à démontrer que toutes les discussions rapportées par l'histoire des sciences mettent en scène des antagonistes dont les convictions sont fondées sur des raisons subjectives, car dès que les raisons de l'un des camps deviennent objectives, la discussion disparaît faute d'objet. À la limite, il est donc vrai, pour ainsi dire par définition, qu'il n'y a pas de discussion - ni scientifique ni judiciaire - qui ne mette en scène des protagonistes mus par des raisons subjectives.

On a ici un cas particulièrement intéressant de « paradoxe de composition »: ce qui est vrai dans l'instant ou dans le court terme peut devenir faux dans le temps ou dans le long terme. De même, ce qui est vrai localement peut être faux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

globalement et réciproquement. Ainsi, le développement du machinisme peut être générateur de chômage dans chaque entreprise particulière et apparaître comme un facteur de réduction du chômage au niveau du système économique dans son ensemble. De même, les convictions peuvent à chaque instant apparaître comme fondées sur des raisons subjectives et être fondées dans le long terme sur des raisons objectives[31].

C'est pourquoi l'histoire des sciences n'est une histoire comme les autres - semblable à l'histoire des mœurs par exemple - que pour l'observateur qui tente de la déchiffrer à partir d'observations « instantanées ».

L'« anthropologie de la science », qui se prétend plus vraie sous prétexte qu'elle serait plus concrète n'aboutit en fait souvent qu'à produire des caricatures de l'activité scientifique : en la décrivant telle qu'elle se déroule hic et nunc, elle en perd tout simplement le sens même, puisque celui-ci n'est perceptible que dans le temps.

La rigueur du cadre logique que s'impose Kuhn le conduit à considérer l'adhésion à une théorie comme un phénomène de conversion. Cette description est, elle aussi, adéquate dans l'instant, mais non dans le temps. Il est vrai qu'on peut avoir soudain, au vu de tel « fait nouveau », l'« intime conviction », c'est-à-dire une conviction fondée sur des raisons subjectives, que « Dupont n'est pas coupable ». Mais l'enquête ne s'arrêtera et l'« intime conviction » ne se transformera en conviction tout court qu'à partir du moment où il sera devenu objectivement impossible de défendre une autre thèse.

Si l'on élimine le cadre logique implicite dans lequel se situe Kuhn ([les chercheurs se déterminent-ils sur des raisons objectives ou subjectives ?]*), l'épisode de la résistance de Priestley aux idées de Lavoisier prouve seulement qu'on ne peut pas toujours déterminer la vérité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tout de suite, mais non qu'il n'y ait pas de vérité, ni qu'on ne puisse se déterminer en faveur d'une théorie sur la base de raisons objectives.

Comme on en conviendra, la différence entre les deux conclusions est de taille. Quant au fait que Kuhn défende la seconde, il résulte seulement de la forme des questions qu'il se pose.

CRITIQUE DU RATIONALISME CRITIQUE

J'emprunte mon dernier exemple à la philosophie de la science sans doute la plus célèbre de notre temps, celle de Karl Popper et plus précisément à l'un des points les plus fondamentaux et les plus riches de conséquences de cette théorie, à savoir sa théorie de la falsification[32]. La meilleure théorie, l'argumentation la plus rigoureuse, nous dit Simmel, peut aussi conduire à l'installation d'idées douteuses. On en a ici une excellente illustration.

Le point de départ de la théorie de la falsification de Popper [33]réside dans un théorème logique classique : supposons une théorie T ; si elle est vraie, on doit s'attendre à observer le « fait » q. Admettons qu'on observe effectivement q. Le raisonnement qu'à la suite de Popper on peut qualifier d'« inductif » consisterait à en tirer la conclusion que T est vraie. Or cela est «logiquement inadmissible ». Donc il est impossible de vérifier une théorie. En revanche, on peut la réfuter par le modus tollens qui, lui, est valide, comme on le sait depuis toujours. Si T comporte la conséquence q et si q est faux, T l'est aussi.

On comprend que, dans sa simplicité, la théorie de Popper ait suscité un tel intérêt. Elle aboutit à une conclusion à la fois étourdissante, paradoxale et dévastatrice. Comme le dit Lakatos, elle renversait une croyance vieille de vingt-cinq

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

siècles. Vingt-cinq siècles au cours desquels on avait cru à la possibilité de vérifier une théorie scientifique. Or voici que, à partir d'une argumentation irréfutable, Popper démontrait que seul le point de vue falsificationniste - on peut démontrer qu'une théorie est fausse, non qu'elle est vraie - était admissible. Il suffit de prendre connaissance des conclusions que Popper tire de son enquête pour comprendre l'émotion qu'elle a pu soulever et qu'elle continue de soulever :

> « La science n'est pas un système d'énoncés certains ou bien établis (...). Notre science n'est pas une connaissance (epistémè) : elle ne peut jamais prétendre avoir atteint la vérité, ni même l'un de ses substituts, telle la probabilité... »
>
> « Nous ne savons pas: nous ne pouvons que conjecturer... »
>
> « Le vieil idéal scientifique de l'epistémè, l'idéal d'une connaissance absolument certaine et démontrable, s'est révélé être une idole [34]... »

Le caractère imparable de la démonstration, la rupture qu'elle entraîne par rapport à une tradition séculaire suffisent à expliquer le succès de Popper. De plus, sa vision de la science a un côté « tragique » : elle implique en effet que toute théorie scientifique est condamnée d'avance, que l'histoire de la science est celle d'une suite d'échecs se corrigeant les uns les autres. À cela, il faut ajouter que Popper, bien qu'il se soit toujours voulu avec une entière sincérité un défenseur du rationalisme critique et que ses théories lui aient été inspirées par la passion de distinguer les bonnes théories des pseudo-théories, a frayé la voie au relativisme moderne.

À ce point, surgit cependant une double difficulté et un doute. Le modus tollens sur lequel le falsificationnisme de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Popper s'appuie tout entier est vieux, sinon comme le monde, du moins comme la logique. Pourquoi a-t-il fallu vingt-cinq siècles pour en tirer les conséquences qu'en tire Popper ? Comment expliquer que, pendant tout ce temps, la connaissance théorique et la manipulation quotidienne du modus tollens aient paisiblement cohabité avec une philosophie vérificationniste de la connaissance, c'est-à-dire avec la conception selon laquelle connaître, c'est avoir vérifié les affirmations que l'on porte sur le réel ? Comment ces deux banalités ont-elles pu coexister si longtemps avant qu'on s'aperçoive de leur incompatibilité ? En second lieu, il est clair que, dans la vie courante du moins, nous formulons constamment des théories qui apparaissent comme vraies à tout homme sensé. Comment expliquer alors que la pensée scientifique, en dépit de son côté vétilleux, tatillon et systématique, soit incapable d'atteindre aux certitudes auxquelles parvient la connaissance ordinaire? Faut-il en conclure que les certitudes de la connaissance ordinaire sont en fait de pseudo-certitudes ?

À l'évidence, ce ne sont pas des difficultés techniques qui expliquent qu'il ait fallu attendre vingt-cinq siècles pour tirer du modus tollens les conséquences que Popper en tire. Un enfant les comprendrait.

La solution de ces paradoxes, dont on conviendra qu'ils sont de taille, est à rechercher du côté du « modèle de Simmel » : contrairement aux apparences, la théorie de Popper contient des propositions implicites qui contribuent à donner à la théorie un surcroît de muscle, lui permettant d'affirmer plus qu'elle ne peut dire. Voyons comment.

La théorie de la falsification tire toutes les conséquences du fait que le raisonnement « inductif » est formellement inacceptable. Mais elle néglige le fait qu'il n'est inacceptable que dans certains « environnements » logiques. Il est toujours inacceptable dans l'environnement ouvert [p vp' v...].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans ce cas, de p q et de q, on ne peut en effet conclure p. En revanche, le même raisonnement est valide dans un environnement comme[35]:

1 (pvp') & - (p&p')

2 p' ¬, q.

Dans ce cas, q p. On peut donc démontrer que p est vrai. Bref, il existe des situations où l'on peut démontrer qu'une théorie est vraie. Quant à l'objection selon laquelle une telle conclusion suppose certain le cadre composé par les propositions 1) et 2), il suffit de renvoyer à la critique proposée par Popper lui-même du myth of the framework pour l'écarter. On peut même aller plus loin: souvent, ce cadre apparaît comme une nécessité logique, comme lorsqu'une question implique une réponse par oui ou non.

Qu'un tel environnement soit fréquent, dans la vie courante comme dans la vie scientifique, il suffit pour s'en persuader d'évoquer les exemples classiques de la rotondité de la terre, de la bataille de l'électron entre Millikan et Ehrenhaft, ou de l'hérédité de l'acquis. Ils montrent qu'il n'y a aucune raison de supposer que les questions que se posent les savants soient toujours situées dans l'environnement logique ouvert que suppose la théorie de Popper. Bien des questions sont au contraire de forme « x ou ¬x (et pas les deux) ? » Or, dans cet environnement, falsification et vérification d'une théorie sont indistinctes. De par leur nature même, beaucoup de questions se situent dans ce cadre : une molécule d'eau comporte-t-elle ou non deux atomes d'hydrogène ? Les continents dérivent-ils ou non ? Y a-t-il ou non une vie sur Mars? Le chômage varie-t-il toujours en raison inverse de l'inflation ? Bref, quantité de questions scientifiques, dont on ne voit pas pourquoi on les traiterait comme négligeables, échappent à l'asymétrie fatale de Popper.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il faut ajouter pour être complet les cas, un peu plus subtils, où une théorie peut être scientifique, sans être ni vérifiable ni falsifiable. Ce genre inclut deux espèces :

a Le cas des théories qui ne peuvent être dites vraies ou fausses, tout simplement parce qu'elles sont « normatives ». Il est illustré par la « théorie de l'évolution », laquelle se contente de donner au chercheur le conseil d'interpréter les faits d'évolution à partir des hypothèses de la mutation et de la sélection. Or un conseil n'est ni vrai ni faux. Il peut seulement être efficace, judicieux, ou non.

b Le cas des théories de forme « sous certaines conditions, notamment si C, alors T ». Par leur forme même, ces théories sont à la fois non vérifiables et non réfutables. Or elles sont très fréquentes dans la réalité de la vie scientifique. Toutes les théories économiques sont de ce type, par exemple.

Ainsi, la théorie de la falsification de Popper comporte toutes sortes de propositions implicites :

[toutes les questions scientifiques sont de forme p v p' v...]*;

[p n'est pas une proposition normative]*;

[p n'est pas une proposition de forme : « sous certaines conditions, T »] *.

Ces hypothèses implicites sont satisfaites dans certains cas. Il arrive aussi qu'un cadre de forme « p v q' & ¬ (p & q) » apparaisse comme inapproprié: lorsqu'on a rencontré des phénomènes qui ne relevaient ni de la théorie corpusculaire ni de la théorie ondulatoire de la lumière, cela fit basculer l' « espace du questionnement » : on abandonna l'espace de forme « p v q &¬(p & q) » [ou la lumière est de nature corpusculaire ou elle est de nature ondulatoire et elle ne peut

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être les deuz]*, et l'on passa à un espace ouvert de type poppérien « p v p' v... ». Mais il n'y a pas lieu de considérer cet épisode comme typique.

En d'autres termes, la théorie de la falsification de Popper implique une conception très restrictive des types de questions que se pose l'homme de science. Elle traite comme typiques des questions particulières, comme générales des situations singulières. On comprend en même temps pourquoi on a mis vingt-cinq siècles à tirer du modus tollens la conclusion que les théories scientifiques peuvent être falsifiées, mais non vérifiées : c'est que, loin d'être une conséquence logique immédiate du modus tollens, elle suppose la présence de propositions implicites. Dès que celles-ci sont mises en évidence, la théorie perd sa généralité.

La théorie de la falsification fournit ainsi un autre cas d'application du modèle de Simmel : l'idée que la notion de « vérité » n'a pas de place dans le domaine scientifique est une hyperbole tirée, grâce à l'introduction de propositions implicites, d'une figure argumentative classique (le modus tollens).

REMARQUES FINALES

Comme l'indique justement Giddens, en dépit du fait que les théoriciens de la postmodernité soient convaincus et aient convaincu beaucoup de gens du contraire, il n'y a aucune raison pour traiter les notions de vérité, d'objectivité et d'universalité comme des illusions dépassées. Cette conviction apparaît en effet comme fondée sur des arguments peu contraignants, bien que très convaincants, parce que reposant sur une double articulation entre des « évidences » qui ne sont telles que tant qu'on n'y prête pas attention, et une argumentation scientifique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1 Ce texte s'appuie sur une étude publiée in AUDET (M.), BOUCHIKHI (H.) (sous la direction de), Structuration du social et Modernité avancée, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'université Laval, 1993, p. 55-78. Certains passages de ce texte reprennent de façon plus développée des exemples évoqués in BOUDON (R.), L'Art de se persuader des idées fragiles, douteuses ou fausses, Paris, Fayard, 1990, 2e éd., Paris, Le Seuil/Points, 1992.

2 GIDDENS (A.), The Consequences of Modernity, Oxford, Blackwell/Polity Press, 1990.

3 GRANET (M.), Études sociologiques sur la Chine (1953), Paris, P.U.F., 1990.

4 WHORF (B. L.), Language, Thought and Reality, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1956 ; en fr.: Linguistique et Anthropologie. Les origines de la sémiologie, Paris, Denoël, 1969.

5 NEEDHAM (R.), Belief, Language and Experience, Oxford, Blackwell, 1972, reprend l'hypothèse de la variabilité des lois de la pensée de Lévy-Bruhl (Cf. J. CAZENEUVE , Lucien Lévy-Bruhl, Paris, P.U.F., 1963). Mais cette variabilité est chez lui culturelle, et non historique comme chez Lévy-Bruhl. C'est que, entre l'époque de Lévy-Bruhl et la nôtre, à l'idéologie évolutionniste s'est substituée celle de l'incommensurabilité des cultures.

6 WINCH (P.), The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy, London, Routledge and Kegan Paul, 1958.

7 CICOUREL (A. V.), Method and Measurement in Sociology, New York, Free Press of Glencoe, 1964.

8 BAR-HILLEL (Y.), « Indexical expressions », Mind, 63, 1954, p. 359-379.

9 POMMIER (R.), Études sur le Tartuffe, Paris, SEDES, 1994 rappelle par exemple qu'on a pu voir dans le Tartuffe une charge contre les homosexuels.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

10 KUHN (T. S.), The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, University of Chicago Press, 1962, 2e éd., 1970; en fr. : La Structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1972, 1983.

11 FEYERABEND (P.), Against Method, London, N.L.B., 1975 ; en fr. : Contre la méthode, Paris, Le Seuil, 1979.

12 BLOOR (D.), Knowledge and Social Imagery, London, Routledge and Kegan Paul, 1976 ; en fr. : Sociologie de la logique, Paris, Pandore, 1982.

13 Le symbole « » désigne la relation logique d'implication.

14 Le symbole « * » traduit le caractère implicite d'une proposition.

15 Le « modèle de Simmel » ne se ramène évidemment pas aux « prénotions chères à Durkheim.

16 BAR-HILLEL, op. cit.

17 STOETZEL (J.), La Psychologie sociale (1963), Paris, Flammarion, 1978.

18 Il existe aussi, bien sûr, des arguments relativistes qui sont normalement perçus comme ouvertement sophistiques par un « auditoire universel » au sens de PERELMAN (C.), OLBRECHTS-TYTECA (L.), Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 5e éd., 1988, mais dont des « auditoires particuliers » peuvent ne pas voir le caractère sophistique.

19 J'ai développé la théorie de l'auto-persuasion que j'esquisse ici in BOUDON (R.), L'Art de se persuader, op. cit.

20 BOUDON (R.), ibid.

21 FEYERABEND (P.), Against Method, op. cit.

22 BLOOR (D.), Knowledge and Social Imagery, op. cit.

23 BARNES (B.), Interests and the Growth of Knowledge, London, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

24 HÜBNER (K.), « A Concept of Truth in a Historic Theory of Science », Studies in History and Philosophy of Science, vol. 11, 2, 1980, p. 145-151 et HÜBNER (K.), Die Wahrheit des Mythos, München, Beck, 1985.

25 ALBERT (H.), Traktat über kritische Vernunft (1968), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975.

26 FEYERABEND (P.), Against Method, op. cit.

27 POPPER (K.), « The Myth of the Framework », in FREEMAN (E.), (ed.), The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good, La Salle, Open Court, 1976, p. 23-48.

28 Op. cit.

29 KUHN (T. S.), « Reflections on my Critics » in LAKATOS (I.), MUSGRAVE (A.) (ed.), Criticism and the Growth of Knowledge, London, Cambridge University Press, 1970, p. 231-278.

30 Le symbole « ¬ » désigne, rappelons-le, la négation.

31 J'ai présenté des exemples de ces paradoxes de composition in : BOUDON (R.), L'Art de se persuader, op. cit., chap. 6.

32 « Falsification » est plus usuel, « réfutation » plus correct.

33 POPPER (K. R.), The Logic of Scientific Discovery, London, Hutchinson C°, 1959, 1968; enl. trad. of: Logik der Forschung, Vienne, 1934; en fr.: La Logique de la découverte scientifique, Paris, Payot, 1978.

34 POPPER (K. R.), La Logique de la découverte scientifique, op. cit., p. 284-286.

35 Les symboles « & » et « v » désignent respectivement la conjonction et la disjonction.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DE LA RATIONALITÉ

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

14.

Esquisse d'une théorie de la rationalité [1]

LA NOTION DE RATIONALITÉ : INDÉFINISSABLE ET CEPENDANT INDISPENSABLE

La notion de « raison » est une véritable bouteille à l'encre. Schumpeter l'indique implicitement: le mot « rationalité » n'apparaît pas dans son opus maximum [2]. Seul « rationalisme », mot qu'il qualifie de « protéen [3]», donne lieu à des développements. Ceci explique peut-être cela: les mots «raison», «rationalité», etc. sont traités par Schumpeter comme ayant un intérêt historique, mais non pas conceptuel. Ils ont été utilisés pour désigner des idées sans grand rapport les unes avec les autres et qui ont surtout en commun d'avoir eu une certaine importance historique. Par l'usage qu'il en fait, Schumpeter paraît admettre que ces mots sont des étiquettes plutôt que des concepts et qu'il n'y a pas lieu, même s'agissant de l'économie, de les incorporer au vocabulaire scientifique.

Bien sûr, une telle position choquerait beaucoup les économistes d'aujourd'hui, qui font un usage intensif du concept de rationalité. Elle surprendrait aussi beaucoup les sociologues: non seulement parce qu'un Max Weber a fait de la rationalité une catégorie essentielle de la théorie de l'action sociale, mais parce qu'il leur paraît naturel de parler de la « rationalité instrumentale » ou de caractériser certaines croyances comme irrationnelles.

Face aux difficultés de définition qui caractérisent la notion de rationalité, quatre attitudes sont possibles. Elles sont

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

facilement repérables dans la littérature économique et sociologique.

La solution sceptique

La première solution possible consiste à se désintéresser du problème. À quoi bon ces discussions? Autant éviter cette notion.

En fait, ladite notion a tôt fait de rattraper le sceptique. Car elle est aussi indispensable pour décrire, expliquer et évaluer les comportements, les actes, les croyances de l'acteur social que la notion de cause est indispensable à la description et à l'explication du monde physique. Nous évaluons différemment un comportement, selon que nous pouvons l'imputer ou non à des raisons, et selon que ces raisons nous apparaissent acceptables ou non. Nous jugeons un comportement «normal», «bizarre», «responsable», «irresponsable», « injustifiable », «condamnable», «élégant», «admirable», etc., selon que nous pouvons ou non lui associer des raisons, que nous pouvons lui assigner telle catégorie de raisons, voire telles raisons particulières.

Bref, les enjeux qu'implique la notion sont considérables. Il faut donc lire dans la proposition implicite de Schumpeter, renoncer à cette notion, un mouvement de découragement devant les difficultés qu'implique sa définition, plutôt qu'une invitation méritant d'être prise au sérieux.

On m'objectera que « raisons et « rationalité doivent être distinguées. Mais on ne voit pas comment la notion de rationalité pourrait avoir un sens si celle de « raisons * n'en a pas. La notion de causalité désigne-t-elle autre chose que l'ensemble des propositions « X cause de Y » ? La notion de rationalité peut-elle elle-même désigner autre chose que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'ensemble des comportements fondés sur des raisons ?

Chez ceux qui saisissent bien l'importance de l'enjeu et reconnaissent qu'il est impossible de se passer de la notion de rationalité, deux positions typiques peuvent être repérées.

La solution classique, la solution utilitariste

La première consiste à définir la rationalité par l'une de ses formes, la rationalité dite « instrumentale ou « téléologique ». Cette assimilation est si fréquente et paraît si facilement aller de soi qu'elle est souvent adoptée sans discussion. On peut la qualifier de classique. Les actions caractéristiques de cette « rationalité instrumentale » sont celles que Pareto qualifie de « logiques ». Pour les partisans de cette définition, un comportement ou une action sont dits rationnels, s'ils font apparaître une adéquation objectivement valide entre les moyens employés par le sujet et les fins qu'il se donne.

Toute banale qu'elle soit, cette définition présente l'inconvénient de rejeter dans l'irrationnel tous les actes où l'adaptation des moyens aux fins est problématique, ainsi que tous les actes dépourvus de finalité. Ainsi, elle est muette sur la signification d'une expression telle que « la rationalité des croyances », puisque l'acte de croire n'est pas orienté vers une fin. En revanche, elle place les actions réflexes dans la catégorie des actes rationnels. Il peut sembler facile de se débarrasser de cette dernière difficulté : ne suffit-il pas de préciser que le but recherché par une action rationnelle doit l'être consciemment? Mais n'existe-t-il pas des actions inspirées par des raisons métaconscientes et qui, partant, peuvent être dites rationnelles? Il est plus difficile encore de contourner les autres difficultés engendrées par la réduction de la rationalité tout court à la rationalité instrumentale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En tout cas, cette première solution a le désavantage d'être brutale, de définir de façon arbitraire le tout par la partie, de donner au mot rationalité un sens discordant par rapport aux usages courants, d'être muette sur les croyances et surtout, de faire de son contraire, l'« irrationalité », un grand sac rempli des objets les plus hétéroclites. Il n'est pas impossible que l'étroitesse de ces définitions ait constitué un encouragement involontaire pour tous les théoriciens qui veulent que les actions de l'individu soit toujours et exclusivement l'effet de forces psychiques ou sociales échappant à son contrôle.

Sans doute a-t-on le droit de modifier le sens d'une notion qu'on transfère du discours ordinaire au discours scientifique. Les « anneaux du mathématicien n'ont rien à voir avec ceux du bijoutier ou du gymnaste. Mais l'abstraction qu'on opère alors ne doit pas trahir le réel. Or, en réduisant les raisons qui inspirent l'action humaine à une classe très particulière de raisons, c'est une théorie, non pas abstraite, mais irréaliste de l'action humaine qu'on propose[4]. En d'autres termes, cette définition ne capte pas la réalité véhiculée par les usages ordinaires de la notion.

Si étroite que soit cette définition classique, elle a donné naissance à des variantes plus étroites encore. La tradition de pensée utilitariste exige des actions « rationnelles », non seulement qu'elles soient conduites en vue d'une fin identifiable et qu'elles utilisent des moyens appropriés pour atteindre cette fin, mais aussi que celle-ci soit conforme à l'intérêt du sujet. Aux conditions de la rationalité instrumentale classique, cette définition rajoute donc celle de l'égoïsme des fins. Je note par parenthèse qu'on ne modifie pas beaucoup les choses, du point de vue de la présente discussion, en remplaçant la notion classique d'« intérêt » par la notion moderne de « préférence ».

En dépit de son caractère réducteur, cette manière de voir

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est si influente que même certains critiques éminents de la tradition de pensée utilitariste l'adoptent. C'est le cas d'un Rawls[5]. Pour lui, la notion de rationalité se définit, non seulement par l'adéquation objective de l'action entre moyens et fins, mais par le fait que ladite action puisse être analysée comme inspirée par l'égoïsme du sujet. L'influence de ce type de définition doit bien sûr être attribuée à celle de l'économie.

Si la définition classique est trop étroite, la définition de la tradition utilitariste l'est a fortiori. On peut comprendre cette définition. Il est plus difficile de l'accepter.

Sans doute faut-il admettre que bien des actions doivent être analysées comme inspirées par des fins égoïstes et par une bonne adéquation moyen-fin. On peut aussi comprendre que l'image de l'homo œconomicus soit parfois une fiction utile : il est plus avisé pour le décideur politique de supposer les individus mus par un égoïsme étroit qu'animés par l'altruisme. C'est pourquoi la théorie politique classique, qu'il s'agisse de celle de Rousseau, de Hume ou de Smith, part généralement de ces principes.

Mais on ne peut accepter ni que toutes les actions doivent être analysées à partir de ces postulats, ni que les actions qui n'y satisfont pas soient toutes « irrationnelles ». Cela conduirait en effet soit à rejeter les actions non égoïstes mais inspirées par des raisons fortes dans l'irrationnel, ce qui heurte les exigences de réalisme de la connaissance, soit à se donner l'impossible pari de montrer que l'altruisme est toujours de l'égoïsme qui s'ignore, ce qui n'est vrai que dans certains cas. Ce serait de surcroît se mettre dans l'impossibilité de distinguer entre croyances rationnelles et croyances irrationnelles.

L'influence de la définition proposée par les économistes de la notion de rationalité soulève d'intéressants problèmes de sociologie de la connaissance : pourquoi une telle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

définition s'est-elle imposée ? L'une des causes essentielles de cette influence est sans doute à chercher du côté du fait que, dans le même temps où l'économie se cristallisait autour de cette définition, les autres sciences humaines passaient le plus clair de leur temps à « découvrir » le caractère « irrationnel » de l'action humaine. Il en résulta que les actions les plus courantes, celles qui n'évoquent ni de près ni de loin la névrose ou la fausse conscience, mais qui d'autre part ne peuvent s'analyser en termes utilitaristes, restèrent non théorisées. Plus exactement, la théorisation plus ou moins explicite et en tout cas très schématique qu'un Max Weber avait esquissée à cet égard resta dans une large mesure sans suite. Aucune des grandes théories de l'action développées par les sciences humaines ne permettait finalement de comprendre un phénomène aussi courant que celui de l'indignation de l'observateur devant un acte choquant qui ne le concerne pas.

La solution homonymique

Ceux qui reconnaissent l'importance des enjeux qu'implique la définition de la notion de rationalité adoptent souvent une autre position : celle qui consiste à traiter le mot comme irréductiblement homonymique.

C'est la position d'Agassi et de Jarvie[6]. Pour ces auteurs, on peut parler de la rationalité des croyances, mais en un sens tout à fait différent de celui dans lequel on parle de la rationalité de l'action. Bunge [7]adopte une position identique. Implicitement, à première vue du moins, cette position est aussi celle de Habermas [8], puisque la rationalité « communicationnelle » ne se réduit pas, et même s'oppose, à la rationalité « instrumentale ».

Cette position peut paraître plus acceptable que les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

précédentes : elle renonce à la brutalité de la solution classique ou de la solution utilitariste et reconnaît au moins la complexité de la question.

Il est toutefois difficile de s'y rallier, car on ne peut admettre qu'il y ait entre, disons, la « rationalité instrumentale » et la « rationalité axiologique » un pur rapport d'homonymie. Cette remarque me permet de corriger ce que je disais à l'instant de Habermas : ses différents types de rationalité sont discontinus les uns par rapport aux autres ; mais, d'un autre côté, ils s'opposent et se combattent, comme la « rationalité instrumentale et la « rationalité communicationnelle ». Leur relation ne peut donc être purement nominale.

De façon générale, les trois positions que je viens de décrire ne sont en résumé tenables qu'à condition de négliger des pans entiers de la réalité.

Contre les tenants de la position « sceptique », on peut avancer une objection majeure, à savoir qu'on ne peut sans contradiction utiliser constamment la notion de rationalité dans ses appréciations du comportement et de l'action et déclarer dans le même temps qu'on se désintéresse de sa signification. On ne peut déclarer sans importance une notion qu'on manipule à longueur de journée, ni rejeter comme sans intérêt une distinction qui fonde nos jugements de valeur. Les tenants de la définition classique et a fortiori de la tradition utilitariste ne se soucient pas, quant à eux, du fait que leur conception de la rationalité aboutisse à qualifier indistinctement d'irrationnels les actes, les croyances et les comportements les plus hétéroclites. Les partisans de l'homonymie renoncent pour leur part à fournir une interprétation de ce phénomène de fausse homonymie contre lequel ils butent.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La solution wittgensteinienne

La quatrième position, celle que je proposerai, consiste à prendre le mot « rationalité » pour ce qu'il est: pour un terme polythétique, ayant un type de relation bien déterminé avec la réalité qu'il décrit[9].

Comme on le sait depuis Wittgenstein [10], il faut distinguer deux types de notions.

Le premier correspond au schéma de la figure 1. Les notions qui relèvent de ce type décrivent des objets liés entre eux par des relations de ressemblance transitives: un fauteuil ressemble à une chaise, une chaise ressemble à un tabouret, un fauteuil ressemble à un tabouret : ces trois types d'objets sont des sièges. Le caractère transitif que revêt ici la relation de ressemblance est corrélatif de la possibilité de définir ces objets par des définitions de type classique, « par le genre proche et la différence spécifique » : une chaise est un fauteuil sans bras, un tabouret une chaise sans dossier. Ces mots génériques non polythétiques font le bonheur des auteurs de dictionnaires.

Mais est-il bien raisonnable de vouloir définir de cette manière des objets plus complexes ? Faut-il par exemple

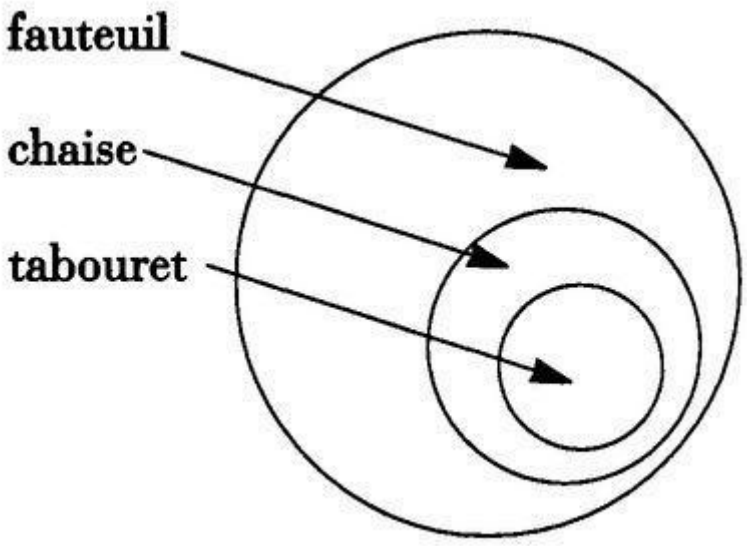


Figure 1

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

: Figuration de la relation de ressemblance transitive entre objets désignés par des mots non polythétiques

tenter de définir des mots comme religion ou comme science par une définition de ce type ? Faut-il proposer de définir la notion de religion par celle de Dieu ou de sacré, ou la notion de science par celle de falsifiabilité ? Ne peut-on gager au contraire qu'il s'agit là de mots complexes, qu'on ne saurait sans réduction faire rentrer dans une définition de type classique ? La connaissance sérieuse - celle qui prête attention au réel - consiste non pas à faire rentrer de force tel mot dans une définition d'où il déborde, mais à constater qu'il rechigne à rentrer dans aucune définition.

Il existe en effet un second type de mots. Il correspond au schéma de la figure 2. Ici, la relation de ressemblance entre les ensembles d'objets couverts par une notion est non transitive, plus précisément non nécessairement transitive. Un exemple de relation non transitive est la ressemblance physique entre personnes apparentées : il arrive que le fils ressemble à sa mère, que la mère ressemble à sa propre mère, mais que le petit-fils ne ressemble pas à sa grand-mère.

Cette situation est très fréquente, bien que, en raison de la complexité objective véhiculée par l'intransitivité de la relation de ressemblance dans ce cas, on ait peine à le reconnaître. Les relations transitives sont en effet si utiles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

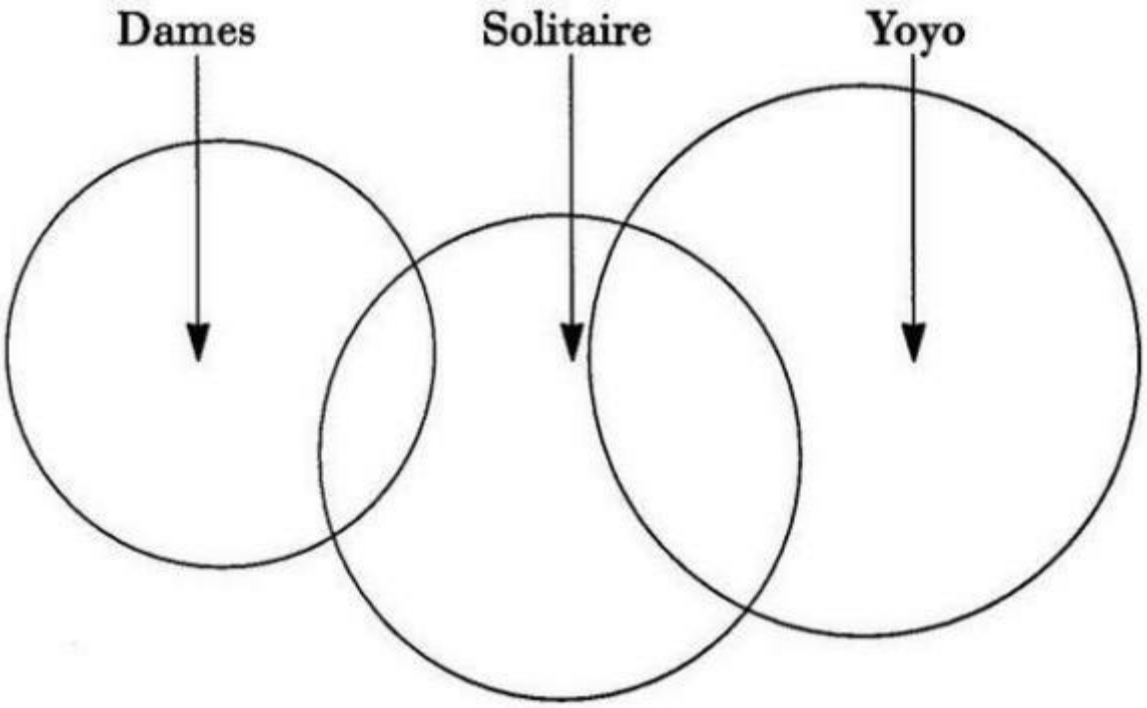


Figure 2

: Relation de ressemblance non transitive entre des objets désignés par des mots polythétiques

et si commodes (par exemple « parallèle à », « égal à », « plus grand que », « plus intéressant que », «plus bruyant que », « plus rouge que », etc.) qu'on a tendance à en abuser: les amis de mes amis ne sont pas toujours mes amis dans la réalité, mais la sagesse populaire veut qu'ils le soient, moins peut-être parce qu'elle croit à la vérité de l'adage que parce qu'elle a du mal à ne pas attribuer à une relation la propriété de transitivité.

Pourtant, bien des mots sont polythétiques : ils désignent des ensembles d'objets liés entre eux par une relation intransitive. C'est pourquoi il est impossible de se tromper quand on utilise le mot « jeu » et tout aussi impossible de le définir. On utilise ce mot avec une sûreté parfaite. Même le très jeune enfant sait ce que sa mère veut lui dire quand elle l'avertit que « ce n'est pas un jeu ». Pourtant, on ne peut définir le mot jeu. Indispensable, il est en même temps indéfinissable. Pourquoi? Sans doute les jeux ressemblent-ils les uns aux autres. Ce n'est donc pas par hasard qu'on les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

désigne par le même mot : il y a bien quelque chose de commun entre eux. Mais la relation de ressemblance qui les lie les uns aux autres n'est pas transitive: le jeu de dames ressemble au jeu d'échecs (ce sont des jeux stratégiques, qui se jouent avec un échiquier, entre deux joueurs, en chambre, etc.) ; le jeu d'échecs ressemble au solitaire (ce sont des jeux stratégiques, qui se jouent avec un échiquier, etc.) ; le solitaire ressemble au yoyo (un joueur, etc.) ; mais le yoyo ne ressemble en rien au jeu de dames. La chaîne des ressemblances crée l'unité « jeu » ; le caractère non transitif de la relation de ressemblance rend la définition de type « classique » (celle de la figure 1) inutilisable : ce qui est commun n'est pas un attribut. Mais en même temps, toutes les langues identifient le réseau d'objets désignées par les mot « jeu » ou « jouer »: « jouer », « spielen », « play », « igrat' » ont le même sens.

Le mot « science » est du même type. C'est la raison pour laquelle, bien qu'on ait cherché désespérément des critères de démarcation entre science et non-science, on n'a jamais réussi à les trouver. Ce qu'il y a de commun entre tous les éléments réunis par le mot « science » n'a pas la forme d'un attribut.

Les philosophes des sciences ont beaucoup insisté naguère sur cet échec : il est bien réel. Ce n'est certainement pas, on le sait bien aujourd'hui, par la notion de « falsifiabilité », de « vérifiabilité » ou par aucun autre critère qu'on peut définir la science. Bref, la notion de science n'est pas définissable. Pourtant, tout le monde reconnaît qu'elle constitue une activité « spécifique ». Personne ne doute de sa réalité et de son identité.

Cet exemple permet de bien mesurer l'enjeu de ces discussions linguistiques. Si l'on ne voit pas que le mot « science » est de caractère polythétique, on est fondé à rechercher un « critère de démarcation » science/non-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

science, à tenter de débusquer l'attribut de la science qui permettrait de la distinguer de la non-science, comme on distingue une chaise d'un tabouret. Cette recherche a longuement occupé les philosophes des sciences. Or on ne peut trouver ledit attribut, puisque, le mot étant polythétique, il n'existe pas. Si l'on ne voit pas que la notion est polythétique, on conclura de cet échec que la science ne se distingue pas des activités non scientifiques. Une conclusion bien sûr erronée, puisqu'elle dérive d'une prémisse fausse.

On voit ici comment une identification défectueuse de la nature du mot « science » a conduit d'abord à la quête stérile de critères de « démarcation » et à la théorie fausse que, puisqu'ils sont insaisissables, la science doit être déboutée de ses prétentions à constituer une activité sui generis. C'est cet argument faux qui est situé au cœur du relativisme d'un Feyerabend[11].

Une notion comme celle de « musique classique » relève de la même catégorie. Il est impossible de dire ce qu'il y a de commun entre une symphonie de Haydn et une symphonie de Schnittke. Cela est impossible, car il n'y a entre les deux types d'oeuvres aucun trait commun: la relation entre les deux ensembles est du type de celle qui lie les cercles 1 et 3 de la figure 2. On sait d'évidence que ni la première ni le second ne peuvent être rangés dans la catégorie de la « musique populaire ». Mais il est impossible de dire ce qui les rapproche. Car ce qui les rapproche, c'est le « mouvement » historique complexe qu'est la musique classique : les symphonies de Beethoven ressemblent à celles de Haydn par certains aspects ; celles de Mahler à celles de Beethoven par d'autres; celles de Chostakovitch à celles de Mahler par d'autres encore ; celles de Schnittke à celles de Chostakovitch par d'autres. Ici, le concept de « complexité », un concept lui-même souvent traité de façon incantatoire, prend un sens précis. Tous ces mots, science, jeu, «

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

musique classique » entretiennent une relation « complexe » avec le réel, au sens où les objets qu'ils réunissent sont liés entre eux par des relations de ressemblance non transitives.

Les termes polythétiques sont donc courants, même parmi ceux qui paraissent indispensables au discours scientifique. Car une autre idée reçue consiste à croire que le langage scientifique n'admet que des termes relevant soit d'une définition par le genre propre et la différence spécifique, soit d'une définition « fonctionnelle ». Pour qu'un terme soit admis dans le discours scientifique, il faudrait qu'il puisse être défini, soit à la manière dont on définit un tabouret, soit à la manière dont on définit la vitesse ou l'accélération. Cette théorie explique que tant d'efforts aient été déployés pour trouver la bonne définition de la « science », des «classes sociales » ou de la « religion ». Si l'on y était parvenu, cela se saurait. Si l'on ne l'a pas trouvée, c'est qu'il n'existe pas de définition conventionnelle de ces termes ; et il n'en existe pas par la raison qu'ils sont polythétiques [12].

La solution à ces difficultés consiste, ici comme ailleurs, à substituer le réel aux prénotions qu'on peut en avoir. En croyant que le mot religion peut être défini par une définition de type classique et que les termes du langage scientifique sont toujours définis par des définitions de type classique, un Durkheim apparaît ironiquement, lui qui a lancé de sévères avertissements contre les prénotions, comme victime d'une double prénotion.

Le mot cause est, lui aussi, de caractère polythétique. Pourtant, ni la médecine, ni la biologie, ni la physique, ni la chimie, ni la psychologie, ni la sociologie, ni aucune discipline ne peuvent s'en passer. On décèle immédiatement son caractère indéfinissable à ce qu'il désigne selon les cas soit une condition nécessaire, soit une condition suffisante, soit une condition nécessaire et suffisante, soit une condition ni nécessaire ni suffisante, soit des facteurs qu'on ne peut

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

décrire comme des conditions. L'attentat de Sarajevo a bien été une cause de la Grande Guerre. Pourtant, il n'en fut la condition ni nécessaire ni suffisante. En revanche, quand un baril de poudre est enfermé dans des conditions de sécurité parfaites, il faut et il suffit que quelqu'un entre dans le local où il est placé et y mette le feu pour qu'une déflagration se produise : cette intrusion est alors la cause de la déflagration, au sens où elle en était la condition nécessaire et suffisante. C'est naturellement qu'on utilisera le mot cause dans les deux cas. Et l'on aura normalement l'impression - fondée - qu'il en est ainsi parce qu'on pose dans les deux cas une question du même type. En d'autres termes, les deux questions ont bien « quelque chose » en commun. Et c'est ce « quelque chose de commun » que traduit le fait qu'on utilise un même terme dans les deux cas. Pourtant, ladite cause est condition nécessaire et suffisante dans un cas, ni nécessaire ni suffisante dans l'autre. Dira-t-on qu'il y a tout de même quelque chose de commun en forme d'attribut entre les deux cas, à savoir la notion de condition ? Mais il existe des causes qui ne sont pas des conditions.

La complexité linguistique du mot cause, fait qu'on a proposé de ne plus en discuter, de l'éliminer une bonne fois pour toutes du langage scientifique, que d'autres lui ont assigné une définition arbitraire, que d'autres encore ont proposé de baisser les bras et de le traiter comme un paquet d'homonymes. L'histoire des mots « cause » et « causalité » rappelle à s'y méprendre celle des mots « raison » et « rationalité ».

Aucune de ces solutions n'est bien sûr satisfaisante. On sent bien que, même si le mot cause est quelquefois associé à l'idée de condition nécessaire et suffisante et quelquefois à celle de condition ni nécessaire ni suffisante, on ne peut facilement se résoudre à traiter le fait qu'on l'emploie dans les deux cas comme contingent. Il n'y a pas homonymie vraie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans deux expressions comme « l'attentat de Sarajevo a été cause de la Grande Guerre » et « l'intrusion a été cause de l'explosion ». La relation entre les deux emplois du mot cause n'est pas de même nature que celle qui lie le « chien » constellation céleste et le « chien » animal aboyant. C'est seulement dans ce second cas que l'homonymie est vraie.

Si l'on accepte la thèse que - comme les mots « cause », « causalité », « science », « musique classique », « symphonie », « religion », « classe sociale », etc. - le mot « rationalité » est de type polythétique, il en résulte qu'il faut renoncer à définir la notion de rationalité par une définition du type de celle qu'utilisent les dictionnaires (laquelle suppose toujours, lorsqu'elle s'appuie sur une relation de ressemblance, la transitivité de cette relation), mais aussi qu'il faut faire confiance à la langue : quand l'usage parle de rationalité à propos d'un comportement, c'est qu'il appartient à l'ensemble de ces comportements liés entre eux par la relation non transitive que décrit le mot. Loin d'être un flatus vocis, il traduit une réalité objective, celle de la chaîne polythétique formée par la relation en question. Il y a un « air de famille » entre les comportements qualifiés de « rationnels » ; il y a entre les ensembles de comportements ainsi qualifiés une relation de ressemblance non transitive, c'est-à-dire une relation dotée des mêmes propriétés que la relation de ressemblance entre personnes apparentées[13].

La réalité captée par le mot « rationnel » se manifeste au fait que, lorsque nous observons la façon dont telle croyance ou telle action sont expliquées, qu'il s'agisse d'explications scientifiques ou ordinaires, nous savons avec la même certitude que celle qui nous guide dans la manipulation d'autres notions polythétiques, si nous devons l'introduire par une clause de type « X avait des raisons de croire (de faire) Y, car... » ou par une clause de type « X n'avait pas de raisons de croire (de faire) Y, mais... ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est pourquoi je propose de définir respectivement comme rationnelles et comme irrationnelles les explications du premier et du second type. Comme on l'a compris, le recours à cette définition « sémantique » n'est pas une solution de facilité. Elle est au contraire dans mon esprit la seule manière de tenir compte du réel, en l'occurrence de la complexité objective de la notion de rationalité.

L'« extension » de la notion de rationalité à laquelle conduit cette définition sémantique, lorsqu'on la compare à la définition par l'adéquation des moyens aux fins et a fortiori à la définition du « rational choice model » (définition utilitariste), ne revient en aucune façon à rabattre le mot « rationnel » sur le mot « raisonnable ». L'application du test linguistique que je viens d'évoquer le démontre immédiatement. Je peux dire : « il avait des raisons de croire à l'efficacité de tel rituel magique ». Il serait presque choquant de traduire cette phrase par : « il était raisonnable pour lui de croire à l'efficacité de tel rituel magique ».

Pourquoi la définition arbitraire qui assimile la notion de rationalité à l'un de ses sens usuels (adéquation des moyens et des fins) est-elle la plus fréquente et la plus classique ? J'ai proposé plus haut une première conjecture pour répondre à cette question. Je voudrais, pour conclure cette partie de l'exposé, en mentionner une autre, d'ordre cognitif : le succès de la définition étroite (rationalité = rationalité instrumentale) provient de ce qu'elle est la plus rigide et la plus simple. De même, on assimile volontiers la notion de cause à son sens spécial le plus rigide, le plus restrictif et le plus simple : condition nécessaire et suffisante.

L'attraction de ces définitions métonymiques simples est facile à illustrer. Elle explique par exemple que les épidémiologistes ont eu tant de mal à faire admettre qu'un bacille peut être la cause nécessaire d'une maladie sans en être la condition suffisante. On rapporte[14] à ce sujet que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pettenkofer, le grand épidémiologiste de Munich, désespérant de convaincre ses confrères qu'un bacille pouvait être la condition nécessaire du choléra sans en être pour autant la condition suffisante, décida pour les convaincre d'ingurgiter publiquement une dose d'un millilitre cube prélevée sur les selles d'un malade en train de mourir de cette maladie. Effectivement, la condition nécessaire n'était pas suffisante : il survécut.

Cette histoire édifiante a l'intérêt d'attirer l'attention sur une évidence qu'on oublie parfois, à savoir que la façon dont on entend les mots n'est pas sans incidence sur les actions que nous entreprenons sur les choses, et sur les hommes.

Comment, de même, ne pas voir que la manière dont on interprète la notion de rationalité ne peut rester sans effet sur la manière dont on interprète le comportement humain, et dont on explique par conséquent les phénomènes collectifs qui en résultent ? Réciproquement, comment comprendre ces phénomènes sans une théorie acceptable de la notion de rationalité.

THÉORIES RATIONNELLES OU THÉORIES IRRATIONNELLES ?

Ces difficultés de définition une fois déblayées, un certain nombre de points peuvent être utilement clarifiés. Tout d'abord, l'approche wittgensteinienne permet de distinguer facilement théories rationnelles et théories irrationnelles, ce que les laborieux efforts de définition de type classique ne permettent pas. Les théories irrationnelles constituent bien sûr un réseau polythétique tout comme les théories rationnelles. Il n'est pas plus facile de définir l'irrationalité par une définition de type Petit Larousse qu'il ne l'est de définir les théories ou explications rationnelles.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais on reconnaîtra facilement une théorie irrationnelle à ce qu'on l'introduira naturellement par une clause de type : « X n'avait pas de raison de..., mais ». Quelques exemples familiers ou scientifiques permettent de vérifier que, bien que l'on ne puisse pas davantage définir la notion de rationalité que celle de jeu, l'on reconnaît avec une sûreté parfaite que telle activité est ludique ou que telle explication d'un comportement est rationnelle ou irrationnelle.

Ainsi, on dira de cette mère qui rentre épuisée d'une journée de travail harassante et qui gifle son enfant parce qu'il ne comprend pas immédiatement une explication qu'elle lui donne sur son devoir d'anglais : « Elle n'avait pas de raisons de gifler l'enfant, mais la fatigue l'avait rendue irritable. »

De même, la théorie de la magie de Lévy-Bruhl s'introduit par une telle clause : ils n'ont pas de raison de croire que tel rituel fait tomber la pluie, mais ils obéissent à des règles d'inférence qui les amènent à confondre relation de similarité et relation de causalité. C'est pourquoi ils croient qu'en imitant la pluie qui tombe, ils feront qu'elle tombe effectivement. (Je n'affirme pas que les croyances magiques doivent s'expliquer, comme le propose Lévy-Bruhl, de manière irrationnelle, mais seulement que le grand sociologue français propose de les expliquer ainsi.) D'un autre côté, l'on voit bien que, si l'explication s'introduit naturellement, ici comme dans l'exemple précédent, par la clause « ils n'ont pas de raisons, mais... », il ne s'agit pas du même type d'irrationalité. Dans les deux cas, on évoque des causes qui ne sont pas des raisons. Mais il ne s'agit pas du même type de causes.

Comme Lévy-Bruhl, la plupart des psychologues cognitifs proposent d'expliquer de façon irrationnelle les dérapages de l'inférence naturelle qu'ils observent dans leurs expériences si instructives et importantes pour la compréhension des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénomènes cognitifs. Ainsi, lorsque Shweder observe que ses sujets infèrent « A cause de B » de données statistiques n'autorisant pas cette inférence, il interprète cette observation par la théorie : « Ils n'ont pas de raisons de croire que A est cause de B, mais l'inférence naturelle obéit à des lois dépourvues de validité qui conduisent les sujets à croire que A est cause de B, dès que A et B apparaissent ensemble avec une certaine fréquence. » (Je ne dis pas que la théorie de Shweder soit acceptable, mais seulement qu'elle est de type irrationnel, puisque naturellement introduite par une clause de type « Ils n'ont pas de raisons de croire que "A cause de B", mais... ».)

De même, l'observateur, qui constate que le sujet social refuse une innovation qui lui serait profitable, aura tendance à attribuer ce refus à des causes irrationnelles : « Il n'a pas de raisons de refuser l'innovation, mais... il est attaché à ses traditions, il est accroché à ses habitudes, etc. »

Bref, il n'est pas difficile de trouver, dans la vie courante comme dans le discours scientifique, de très nombreux exemples de théories dont on voit immédiatement, avec une sûreté parfaite, qu'elles sont irrationnelles, c'est-à-dire qu'il faut les introduire par une clause de type « ils n'ont pas de raisons de..., mais... ». Dans le même temps, on perçoit avec la même clarté que ces causes, qu'on évoque alors et qui ne sont pas des raisons, sont très hétéroclites. On retrouve bien ici une nouvelle illustration de la situation évoquée par la notion de jeu selon Wittgenstein.

De la même façon, on reconnaît les théories « rationnelles » à ce qu'elles s'introduisent par une clause de type : « ils ont des raisons de..., car... ».

Ainsi, on dira : « Il a des raisons de regarder à droite et à gauche avant de traverser : cela lui évitera de se faire écraser. »

De même, Durkheim et Weber expliquent les croyances

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

magiques par une explication de type rationnel : « Ils ont des raisons de ne pas faire de différence entre le faiseur de pluie et le faiseur de feu, car, pour être en mesure de faire la différence, il faut disposer d'un savoir en matière de théorie physique et connaître en particulier les lois de la transformation de l'énergie ; les "primitifs" qui croient à l'efficacité du faiseur de pluie ne disposent pas de ce savoir; ils n'ont donc aucune raison d'avoir plus de doutes sur ses compétences que sur celles du faiseur de feu ».

De même, on dira naturellement : « Les partisans de la théorie (fausse) du phlogistique y croyaient (à tort), mais ils avaient des raisons d'y croire, car cette théorie expliquait de façon efficace toutes sortes de phénomènes et notamment "pourquoi les corps brûlaient et pourquoi les métaux avaient en commun tellement plus de propriétés que leurs minerais. (...) De plus (elle) rendait compte d'un certain nombre de réactions lors desquelles des acides étaient produits par la combustion de substances comme le carbone et le soufre. Elle expliquait également la diminution de volume constatée quand la combustion se produit dans un volume d'air limité [15]"; sans doute n'explique-t-elle pas la goutte d'eau qui se forme sur les parois de la cloche en verre lorsqu'on chauffe de l'oxyde mercurique rouge, mais ils n'y avaient pas attaché d'importance; peut-être même ne l'avaient-ils pas observée. Car cette goutte d'eau ne prend une signification que dans le cadre de la théorie alternative développée par Lavoisier. Pour quelqu'un qui ne connaissait pas la théorie de Lavoisier ou qui n'y croyait pas, la goutte d'eau était perçue comme un événement négligeable ; quelque soin qu'on porte à la préparation d'une expérience, on ne peut tout contrôler; même dans un milieu physique limité et fermé, on ne peut tout décrire, etc. En bref, les partisans de la théorie fausse du phlogistique avaient d'excellentes raisons d'y croire. »

De même, on dira : « Les physiciens aristotéliciens avaient

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des raisons de croire que le mouvement des flèches est dû au "tourbillon" qu'elles déclenchent en progressant, car il était clair pour eux qu'il n'est pas de mouvement sans cause, qu'un objet inerte ne se met jamais en mouvement sans une cause qui vienne le sortir de l'état de repos où il est; ces "tourbillons" invisibles leur permettaient d'expliquer que la flèche poursuive son mouvement une fois qu'elle a quitté l'arc, alors qu'aucune cause apparente n'explique plus ce mouvement. »

Dans tous les cas que je viens d'évoquer, on a la certitude de pouvoir introduire l'explication par la clause « il avait des raisons de..., car... ». Pourtant, ces raisons sont aussi hétéroclites que les causes mobilisées par les explications irrationnelles.

Un premier avantage de la définition wittgensteinienne que je propose est donc de faire apparaître avec une clarté parfaite la distinction entre « rationalité» et « irrationalité ». Elle permet de contenir le magma linguistique véhiculé par ces notions. Une fois cette définition acceptée, certaines explications du comportement, de l'action ou des croyances apparaissent comme « rationnelles » et d'autres comme « irrationnelles ». On n'a en général aucune hésitation à classer telle explication dans l'une ou l'autre des deux catégories.

La classification en question permet en outre de faire apparaître que, si un type donné d'explication - « rationnel » ou « irrationnel » - s'impose sur certains sujets, sur d'autres, il peut y avoir hésitation. Dans le premier exemple, le comportement de la mère est interprété de façon irrationnelle. Cette explication ne soulève guère de doute. Elle évoque l'irritation et la fatigue : il s'agit de données observables. L'enfant a posé une question sensée et utile, lui permettant de rendre un meilleur travail; or sa mère apprécie d'ordinaire qu'il ait de bons résultats scolaires; il pouvait donc

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'attendre normalement à ce qu'elle lui réponde calmement, comme elle le fait d'ailleurs généralement.

En revanche, dans d'autres cas, on peut proposer du même comportement, de la même croyance ou de la même action une explication soit rationnelle, soit irrationnelle. J'ai évoqué à dessein le cas des rituels magiques. Lévy-Bruhl en propose une explication irrationnelle, Weber (dont j'ai résumé l'argument plus haut) une théorie rationnelle. De même, les psychologues cognitifs proposent une explication irrationnelle des dérapages de l'inférence naturelle. On peut aussi (je n'ai pas développé plus haut d'exemples en ce sens, mais il est facile d'en présenter[16]proposer des mêmes observations une explication rationnelle: « Ils croient "A cause de B", or cela est faux; mais ils ont de bonnes raisons de le croire, car... »

La définition wittgensteinienne permet donc à l'observateur et à l'analyste de prendre conscience de ce qu'ils font. Expliquent-ils le comportement qu'ils observent et qui les intrigue de façon rationnelle ou irrationnelle ?

Ensuite, elle permet de s'interroger sur la validité de l'explication proposée. Bien entendu, celle-ci n'est jamais déterminée d'avance. Il n'existe pas de priorité de principe des explications rationnelles sur les explications irrationnelles, ni inversement des secondes sur les premières. L'exemple de la mère relève d'une explication irrationnelle. Il serait incompatible avec le réel de tenter de l'expliquer de façon rationnelle. Une telle explication ne « passerait » pas. Il serait tout aussi absurde d'expliquer de façon irrationnelle le comportement du piéton qui regarde à droite et à gauche avant de traverser la rue.

Ces deux exemples suffisent à dégager une proposition importante : ils montrent que l'énoncé « l'homme est rationnel » n'est pas acceptable (il est contredit par l'exemple de la mère) ; mais en même temps que l'énoncé « l'homme est irrationnel » est tout aussi inacceptable (il est contredit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par l'exemple du piéton). Si j'insiste avec une incongruité dont je suis conscient sur ces banalités, c'est que des centaines de pages ont été écrites qui tentent de réfuter les théories rationnelles du comportement par l'argument « ne voyez-vous pas que l'homme est irrationnel ? », tandis que des centaines d'autres pages se proposent de réfuter les théories irrationnelles par l'argument inverse. Or les deux exemples que je viens de discuter suffisent à montrer que ces discussions sont inutiles : les sciences sociales peuvent se dispenser de donner une réponse à ces questions ontologiques naïves. Ce qui est vrai, c'est que certains comportements, certaines actions et certaines croyances s'expliquent de façon irrationnelle et d'autres de façon rationnelle.

Le choix n'est évidemment pas ad libitum. Le comportement de la mère est irrationnel. C'est pourquoi l'explication irrationnelle s'impose et fait apparaître comme oiseuse toute tentative d'explication rationnelle. De même, le comportement du piéton est rationnel. Il faut en outre noter qu'il n'y a pas irrationalité seulement lorsque le comportement peut légitimement être imputé à des causes affectives. Le cas simple de la distraction suffit à rappeler qu'on peut également évoquer en toute confiance la notion d'une irrationalité cognitive : je ne fais pas attention à tel aspect du problème, pourtant essentiel, vu la question à laquelle je suis confronté; obnubilé au contraire par tel facteur, je me retrouve ayant changé mon cheval borgne pour un aveugle [17].

Dans d'autres cas, comme dans celui des rituels magiques ou des dérapages de l'inférence naturelle, des explications rationnelles et des explications irrationnelles ont été produites. Mais si l'on admet, comme je le propose ici, le postulat réaliste selon lequel un comportement donné est rationnel où irrationnel, il en découle que seule l'une des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

explications est valide. Laquelle? Pour le savoir, il suffit d'appliquer les critères généralement utilisés pour apprécier la validité d'une théorie scientifique. Ce sont d'ailleurs les mêmes critères qui permettent d'apprécier la validité des explications produites par la connaissance ordinaire.

Je m'arrêterai un instant sur cette question cruciale. Car si, à défaut d'être toujours appliqués, ces critères sont généralement reconnus dans les sciences de la nature, il n'en va pas de même dans les sciences humaines. Là, même si les individus n'en sont pas conscients, ces critères sont véhiculés par la culture scientifique. Ici, l'existence même d'une telle culture est beaucoup plus incertaine [18].

Quels sont ces critères[19]? Tout d'abord, les énoncés empiriques d'une théorie doivent être congruents avec le réel (ce sont les critères sur lesquels insiste la théorie de la science d'un Popper). Ensuite, il faut que ses énoncés non empiriques soient acceptables. Ainsi, la théorie du pendule de Huygens prédit correctement les mouvements du pendule tels qu'ils sont. En outre, elle introduit des propositions non empiriques, par exemple « le mouvement du pendule est déterminé par un ensemble de forces ; l'une de ces forces tend à l'attirer vers le centre de la terre, etc. ». Comme personne n'a observé une force physique et encore moins une force qui attire un objet vers le centre de la terre, ces propositions ne sont pas des énoncés empiriques. Pourtant, elles sont « acceptables ». La théorie de Huygens évoque aussi des « parallélogrammes des forces » tout aussi invisibles et inobservables que les forces elles-mêmes, et cependant acceptables [20].

Ces propositions non empiriques ne représentent pas une particularité de la théorie de Huygens. Au contraire, il n'est guère de théorie qui n'en contienne (c'est pourquoi l'épistémologie poppérienne est insuffisante : elle ne rend

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas compte de l'inférence scientifique telle qu'elle est).

Il faut bien reconnaître que ces critères non poppériens sont moins faciles à définir que le critère de la congruence avec le réel. Mais ils existent et jouent un rôle essentiel dans l'appréciation des théories scientifiques. Pour le comprendre, on peut recourir à la parabole suivante. Supposons par exemple une théorie du pendule telle que : « Le grand sage invisible et éternel qui habite le sommet de la butte Montmartre a décidé de toute éternité que les mouvements du pendule obéiraient aux lois suivantes (suivent les lois qui président effectivement aux mouvements du pendule) ». Une théorie comme celle-là ne serait pas acceptée, car, bien qu'intégralement congruente avec le réel, elle comprendrait une proposition inacceptable. Cette fable permet de comprendre que les critères poppériens sont insuffisants s'agissant de déterminer la validité d'une théorie. « Le grand sage de la butte Montmartre » est une notion qui n'a pas sa place dans une théorie scientifique; celle de « parallélogramme des forces » est parfaitement acceptable. Pourquoi cette différence ? Parce que la seconde, mais non la première, est une construction mentale qui a fait ses preuves. Étant une construction mentale, la notion de parallélogramme des forces ne peut, par définition, être jugée directement à partir de sa congruence avec le réel. Mais elle permet de construire toutes sortes de théories qui, elles, se signalent par une bonne adéquation par rapport au réel.

Incidemment, on notera que ces critères non poppériens, bien qu'indispensables à l'appréciation de toute théorie, ne sont pas définissables. Ils fournissent une nouvelle illustration de ces concepts polythétiques identifiés par Wittgenstein, et qui constituent le leitmotiv de cet article.

J'en reviens maintenant aux théories de la magie. La théorie de Weber satisfait aux critères poppériens tout

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme aux critères non poppériens. Les raisons évoquées par Weber ne sont pas davantage visibles que le « parallélogramme des forces ». Mais elles sont facilement acceptables parce que des raisons de même type sont facilement acceptées pour expliquer une multitude de phénomènes semblables. Pour que je sois en mesure de faire une différence entre X et Y, il faut — de façon générale - que j'aie les moyens cognitifs de faire ladite différence. Pour que le « primitif » puisse faire la différence entre le faiseur de feu et le faiseur de pluie, il faudrait qu'il connaisse les lois de la transformation de l'énergie. Si tel était le cas, il comprendrait que le feu résulte de la transformation de l'énergie cinétique en énergie thermique. Comme ce n'est pas le cas, il n'a aucune raison de faire une différence entre le faiseur de pluie et le faiseur de feu.

Bref, les raisons qu'évoque Weber sont acceptables. De manière générale, toutes les propositions de la théorie de la magie de Weber sont acceptables. En outre, elle satisfait aux critères poppériens. Je ne puis m'étendre sur ce point ici, mais la théorie de Weber (plus exactement de Weber-Durkheim, car c'est en combinant les deux apports qu'on obtient une théorie entièrement satisfaisante) permet de rendre compte efficacement de la distribution des croyances magiques dans le temps et dans l'espace [21]. Comme la théorie de Huygens, elle satisfait donc et les critères poppériens de congruence avec le réel et les critères non poppériens (propositions non empiriques acceptables) [22].

On ne peut en dire autant de la théorie irrationnelle de Lévy-Bruhl. Elle ne satisfait pas les critères poppériens : elle n'explique guère la répartition complexe des croyances magiques dans le temps et dans l'espace. Et elle n'est guère plus brillante s'agissant des critères non poppériens. La « Mentalité prélogique » qui conduirait les « primitifs » à confondre similarité et causalité, les lois « prélogiques » de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pensée auxquelles ils seraient soumis sont une construction mentale qui ne présente pas les mêmes garanties que le « parallélogramme des forces » ou les raisons évoquées par Weber.

Cette confrontation démontre, non que l'homme soit rationnel, ni même que le sociologue ait avantage à le supposer rationnel, mais seulement que les croyances du type de celles qui intéressent Lévy-Bruhl, Durkheim ou Weber et, de manière générale, les croyances en des relations de causalité fausses s'expliquent de façon plus satisfaisante à l'aide de théories de type « ils ont des raisons de croire que "A est cause de B", car... » que par des théories irrationnelles.

Il n'en résulte pas que d'autres types de croyances, les tabous alimentaires par exemple, doivent s'expliquer de la même façon.

Il faut encore relever un point important. La théorie de Wittgenstein permet de voir qu'il est impossible de traiter séparément de la rationalité de l'action et de la rationalité des croyances. L'exemple de la mère traite d'une action. Les rituels magiques représentent des « comportements », si on les interprète de façon, non instrumentale, mais symbolique. Certains veulent en effet que les rituels liés par exemple à la pluie visent, non à faire tomber la pluie, mais à exprimer le désir collectif que la pluie tombe. Cette interprétation est sujette à caution [23]. Mais si on l'accepte pour un instant, elle illustre le cas d'une action dépourvue de finalité, plus précisément d'une action n'ayant pas pour objectif de modifier le réel: d'une action échappant à la « rationalité instrumentale ». Souvent, le mot « comportement » est utilisé pour désigner ces actions non finalisées ou ne relevant pas de la « rationalité instrumentale » (mais le même mot a aussi d'autres usages).

En fait, cette interprétation symbolique n'est pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

acceptable et il faut interpréter les rituels magiques comme des actions destinées dans l'esprit de ceux qui les pratiquent à produire un certain effet.

Ces actions sont elles rationnelles ? Ne le sont-elles pas ? Assurément, l'objectif - faciliter la chute des pluies - est rationnel. Les primitifs ont des raisons de vouloir que leurs cultures prospèrent et d'espérer que la pluie tombe. Pour parvenir à cette fin, ils emploient un moyen, les rituels magiques, qui est tout sauf efficace. Faut-il alors parler d'un « mélange » de rationalité ou d'irrationalité ? Faut-il ajouter que les deux mots « rationalité » et « irrationalité » ne sont pas « tout à fait » des contraires, puisque l'on ne parle pas de la « rationalité » des croyances au sens où l'on parle de la rationalité des fins ?

Bref, comme beaucoup d'actions reposent sur des croyances, il est incohérent de définir d'une manière la rationalité des croyances et d'une autre celle des actions, comme le proposent certains des partisans de la théorie « homonymiste » que j'évoquais plus haut [24]. Elle aboutit à des contorsions ou à des confusions regrettables. Cette confusion s'accroît encore du fait que l'action est souvent la conséquence de croyances : X fait du jogging parce qu'il croit que le jogging le maintient en forme.

Toutes ces difficultés s'effacent à partir du moment où l'on définit les explications rationnelles comme celles qui s'introduisent par « ils ont des raisons de (faire, croire)..., car... ».

Mais cette solution wittgensteinienne n'a pas seulement l'avantage de couvrir sans difficulté les actions visant une finalité en même temps que les comportements et les actes sans finalité et notamment les croyances. Elle s'applique facilement aussi aux deux ensembles du positif et du normatif une autre distinction qui représente un véritable casse-tête pour celui qui recherche une définition de type

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

classique de la rationalité (parle-t-on dans le même sens de la « rationalité instrumentale » et de la « rationalité axiologique » ?).

Il est évidemment important de disposer d'une définition de la rationalité qui couvre ces différents cas, puisque les actions reposent souvent, sinon toujours, sur des croyances et que ces croyances peuvent être positives ou normatives et sont le plus souvent les deux à la fois. D'autre part, bien des croyances normatives sont fondées sur des croyances positives (je crois que X est bon, parce que je crois que X produit tel effet). Bref, le normatif n'est pas indépendant du positif. Faut-il introduire une définition de la rationalité pour les croyances normatives et une autre pour les positives ?

On mesure facilement ici les difficultés inextricables dans lesquelles on tombe dès qu'on recherche une définition de la rationalité de type Petit Larousse.

À partir du moment où l'on accepte la définition sémantique que je propose, on peut faire apparaître facilement la chaîne polythétique correspondant à la notion de rationalité. Elle se matérialise par l'arbre logique qui relie les cas suivants et dont il serait facile de multiplier les arborescences par complication progressive. Le simple fait que ces cas s'organisent en arbre indique qu'ils ont quelque chose de commun - l'arbre lui-même - bien qu'on ne puisse évoquer les « attributs » communs qui les réuniraient :

- X a fait Y, car cela était de son intérêt, alternativement : parce qu'il préférait Y à Y'.
- X a fait Y, car il poursuivait la fin Z, qu'il avait des raisons de poursuivre la fin Z et que Y était objectivement le meilleur moyen pour lui d'atteindre Z.
- X a fait Y, car il croyait que Y était de son intérêt et avait de bonnes raisons de le croire, car...
- X a fait Y car il poursuivait la fin Z ; or il avait des raisons

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de poursuivre la fin Z, car... ; il croyait que Y était le meilleur moyen pour lui d'atteindre Z et avait de bonnes raisons de le croire, car....

- X a fait Y car il poursuivait la fin Z; or il avait des raisons de poursuivre la fin Z, car il la trouvait bonne et avait des raisons de la trouver bonne, car... ; il croyait que Y était le meilleur moyen d'atteindre Z et avait des raisons d'en juger ainsi, car...

Il suffit d'esquisser cette liste pour constater immédiatement l'interpénétration dans toute action concrète des fins et des moyens, et aussi la présence simultanée dans les actions les plus courantes de croyances normatives et de croyances positives.

Cette évocation de la complexité des situations que rencontre l'analyste lorsqu'il explique une croyance, un comportement ou une action suffit à montrer à elle seule que la « rationalité instrumentale » ou la « rationalité utilitaire » ne peuvent prétendre couvrir que des cas de figure particuliers. Un modèle comme le « rational choice model » ne peut donc prétendre à l'universalité. Enfin, la complexité des arborescences qui résulte de la définition de la rationalité que je propose permet de sortir du simplisme de l'alternative : « rationalité instrumentale » contre « irrationalité[25] ».

C'est pourtant autour de cette alternative que se cristallise une bonne partie du discours des sciences sociales : la « rationalité instrumentale » est le moteur de l'homo œconomicus, l'« irrationalité » est souvent celui de l'homo sociologicus. Seuls quelques courants de pensée échappent à cette cisaille.

Je soulignerai enfin un dernier point, plus particulier et plus technique. La théorie des jeux a donné naissance à une réflexion attentive sur la notion de rationalité. Les meilleurs théoriciens ont bien vu qu'il était impossible de proposer une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

définition unique de la notion de rationalité s'appliquant à toutes les structures, et, plus généralement, que cette définition apparaissait comme plus ou moins difficile selon la structure du « jeu ». Dans un jeu purement coopératif, tous les « équilibres » coïncident et une solution unique s'impose. S'agissant de « jeux » comme la « bataille des sexes », le « dilemme du prisonnier » ou le « jeu de l'assurance », la définition de la rationalité est plus épineuse, car la « solution » dictée par ladite rationalité (« jouer sa stratégie dominante », « éviter le pire ») laisse l'un au moins des protagonistes insatisfait et dans les deux derniers cas les deux (si, pour simplifier, on envisage un jeu à deux joueurs). Je ne veux pas m'engager ici dans une discussion qui a fait couler beaucoup d'encre. Elle montre surtout qu'on ne peut donner une définition simple de la rationalité que dans des cas particuliers, comme celui des jeux coopératifs. Au contraire, dans les structures « perverses », où par exemple l'utilisation par chacun des participants de sa stratégie dominante engendre une solution s'écartant de tout équilibre de Pareto ou s'arrêtant à un équilibre de Pareto défavorable à l'un des participants, il est impossible de définir la rationalité dans l'abstrait, de manière formelle. C'est la raison pour laquelle les discussions sur la nature de la rationalité dans ce type de structure paraissent tourner en rond [26].

Ces difficultés se résolvent lorsque, au lieu d'envisager ces structures dans l'abstrait, on les considère dans leurs aspects concrets. Dans ce cas, on remarque que, pour une même structure, il peut exister (ou non) une argumentation dominante incitant l'acteur à employer telle stratégie. Ainsi, dans l'application particulière de la structure du « dilemme du prisonnier » que représente la course aux armements des années 50-60, le contexte de la guerre froide fait que la solution sous-optimale (« s'armer ») s'impose. Elle dérive de l'application du principe selon lequel un gouvernement ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut pas faire courir à la nation dont il a la charge un risque grave et qu'il peut éviter en matière de sécurité publique. En revanche (je prends à dessein, pour accentuer le contraste, une illustration futile de la structure de « dilemme du prisonnier »), lorsque l'embarquement d'un vol est annoncé dans la salle d'attente, on a des raisons de se précipiter au guichet (si l'on tient à être assis le plus tôt possible dans l'avion), mais on peut aussi se dire que, de toute façon, surtout si le numéro de place est réservé, il est aussi sage de rester assis et de continuer à lire son journal jusqu'à ce que la queue devant le guichet d'embarquement soit résorbée. Dans ce second exemple, il n'existe pas de système de raisons dominant imposant à l'acteur de contribuer à faire apparaître la « solution » perverse (où chacun attend debout, alors que, en principe, chacun pourrait attendre assis).

Je ne peux développer ce point ici, mais ces exemples suggèrent que les difficultés soulevées par la notion de rationalité dans le contexte de la théorie des jeux seraient aplanies si l'on voyait, d'abord que, sauf cas particulier, elle ne peut être définie de manière formelle; en second lieu, que l'assimilation de la rationalité aux « raisons » que se donne l'acteur fournit la seule définition qui permette de couvrir la diversité des situations concrètes associées à une structure donnée.

LE POSTULAT DE WEBER-POPPER

Pour résumer :

- Les comportements, les actions, les croyances et les combinaisons de ces éléments s'expliquent de façon rationnelle ou irrationnelle, selon que l'explication s'introduit par une clause de type « Ils avaient des raisons de..., car... » ou « Ils n'avaient pas de raisons de..., mais... ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- En deuxième lieu, les comportements, les actions, les croyances et les combinaisons de ces éléments sont rationnels ou irrationnels. Le comportement de la mère est irrationnel, celui du piéton est rationnel. Celui du magicien de Weber l'est aussi, parce que la théorie webérienne est indubitablement plus acceptable que la théorie irrationnelle concurrente. Mais le diagnostic est ici plus compliqué que dans le cas du piéton ou de la mère.
- En troisième lieu, l'homme n'est ni rationnel ni irrationnel. Seuls des comportements particuliers, des actions particulières, des croyances particulières et des combinaisons particulières de ces éléments peuvent être dits rationnels ou irrationnels. Ils seront dits « rationnels » si une théorie « rationnelle » permet de les expliquer et si cette théorie apparaît supérieure à toute théorie « irrationnelle » eu égard aux critères poppérieris et non poppériens couramment utilisés dans l'activité scientifique pour juger de la validité d'une théorie.

Pourquoi Weber et après lui Popper[27]insistent-ils alors sur le fait que les sciences sociales ont avantage à partir du postulat que l'action, les croyances, etc., sont rationnelles ?

La réponse tient d'abord à un point de fait. Lorsque nous voyons un piéton regarder à droite et à gauche avant de traverser la rue, d'une part son comportement ne provoque aucune surprise de notre part, d'autre part nous l'interprétons - sur le mode de l'évidence - comme rationnel : « il n'est pas surprenant qu'il fasse ce qu'il fait; il a des raisons pour cela ». De façon générale, c'est parce que nous percevons facilement les raisons d'un comportement que celui-ci nous apparaît comme non surprenant. Réciproquement, quand nous ne percevons pas immédiatement les raisons d'un comportement, nous avons tendance à en tirer la conclusion qu'il n'est pas fondé sur des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

raisons. Il n'y a guère plus qu'une feuille de papier à cigarettes entre « je ne vois pas les raisons pour lesquelles il croit que X, il a fait Y, etc. » et « il n'avait pas de raisons de croire que X, de faire Y, etc. »

Comme les actions et les croyances qui intéressent les sciences sociales sont évidemment plutôt celles qu'elles peuvent contribuer à expliquer que celles que tout le monde comprend fort bien sans elles, leur objet naturel est représenté par les croyances et les actions que l'observateur a tendance à trouver surprenantes et par conséquent à interpréter comme irrationnelles. C'est pourquoi les croyances magiques et religieuses, les « idéologies », etc. ont fait couler tant d'encre. Elles sont mystérieuses. La sociologie spontanée a tendance à les interpréter de façon irrationnelle. La sociologie scientifique peut alors révéler son efficacité en montrant que, contrairement aux apparences, les croyants ont des raisons à croire ce qu'ils croient.

C'est bien là que réside le secret du sentiment de réussite scientifique donné par la théorie de la magie de Durkheim-Weber : elle permet de substituer une interprétation rationnelle à une interprétation « spontanée » irrationnelle. La substitution de la première à la seconde s'opère par une analyse minutieuse de données bien choisies. Elle a eu pour effet d'engendrer une théorie épousant bien le réel.

Les croyances et les actions à propos desquelles les sciences sociales ont apporté des explications remarquables sont en effet souvent celles que la « sociologie ordinaire » interprète de façon irrationnelle et qu'elles parviennent à expliquer de façon rationnelle. L'importance exceptionnelle de l'œuvre de Tocqueville comme de celle de Weber du point de vue de la méthodologie des sciences sociales provient de là: l'un et l'autre expliquent toutes sortes de croyances et de comportements, qui paraissent étranges à l'observateur comme fondés sur des raisons, comme ayant un sens pour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'acteur. Dans un cas comme dans l'autre, le rationalisme mis en œuvre est « méthodologique ». Il ne s'agit pas, encore une fois, de soutenir ou de montrer que l'homme est rationnel, mais de partir du principe que ses actions et ses croyances ont un sens pour lui, c'est-à-dire qu'il a des raisons de l'adopter, l'exercice étant d'autant plus intéressant que les croyances et les actions en question paraissent à première vue plus surprenantes et par conséquent « irrationnelles » .

Mais le postulat de Weber-Popper[28]repose aussi sur une considération plus profonde.

Je le formulerai de la façon suivante : bien des actions et des croyances de l'acteur social sont par vocation publiques. Je veux dire par là que, lorsque je crois que quelque chose est bon ou que quelque chose est juste, il m'est difficile de ne pas croire en même temps que l'Autrui généralisé de Mead[29]en jugerait de même. Si je crois que « X est bon », que « X est juste », ou que « X est vrai », je ne peux voir dans ces énoncés le produit de ma fantaisie personnelle[30]. Je dois être convaincu que ma croyance est fondée dans le fait que X est effectivement bon, juste ou, selon les cas, vrai. (Je ne parle pas ici évidemment des jugements qui sont perçus par le sujet comme traduisant des préférences personnelles.) De la même façon, on n'imagine pas qu'on puisse croire à la véracité d'une proposition arithmétique si l'on n'a pas le sentiment que l'Autre doit y croire.

Ce caractère, qu'on peut qualifier de « transsubjectif », des croyances normatives et des croyances positives - de celles qui me concernent ici du moins - implique que le sujet les perçoive comme fondées sur des raisons communicables et valides. Bien sûr, cette validité est souvent plus facile à mettre en évidence dans le cas du positif que dans celui du normatif. Mais il n'existe sur cette matière aucune règle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

générale. Certaines convictions morales s'appuient sur des raisons aussi solides et aussi faciles à mettre en évidence que certaines convictions « positives ». Réciproquement, les convictions « positives » peuvent être aussi fragiles que les normatives.

Ce caractère transsubjectif des énoncés axiologiques ou positifs explique qu'ils aient tendance à se fonder sur des raisons[31]. Ils ont un sens pour l'acteur, dit Weber. Ou bien on donne à cette notion de sens une signification insaisissable ou mystique (qui correspondrait peu à l'image que l'on se fait habituellement de Weber), ou bien on y voit la traduction de l'idée que les jugements cognitifs et normatifs sont perçus par le sujet comme fondés sur des raisons potentiellement valides et communicables.

Bien entendu, cela ne veut dire ni que le sujet ne puisse se tromper, ni que l'installation de valeurs fausses ou d'erreurs soit un événement social impossible. L'histoire nous enseigne au contraire qu'il s'agit là de phénomènes « normaux » (au sens où, dans une formule célèbre, Durkheim assurait que le crime est « normal »).

En tout cas, sur bien des sujets, le « sens » pour un acteur de ses croyances et de ses actions ne peut être privé: il n'y a pas de science privée. Il n'y a pas non plus de morale privée. Même les relations entre la mère et l'enfant ou celles des enfants qui jouent aux billes dans la cour de récréation ne sont pas privées. La brutalité de la mère, la tricherie du joueur de billes peuvent en effet être jugées d'un point de vue transsubjectif.

Telle est peut-être en fin de compte l'interprétation qu'il faut donner du postulat de Weber-Popper, selon lequel les sciences sociales ont intérêt à partir de la conjecture qu'une croyance ou une action, aussi bizarre qu'elle paraisse à l'observateur, fait sens pour l'acteur.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette « objectivité » des jugements de valeur, nous la constatons tous les jours. Naguère, des médecins, on l'a souligné, signèrent une pétition demandant au président de la République française d'utiliser son droit de grâce au bénéfice de deux médecins condamnés à une peine d'emprisonnement, parce que leur responsabilité dans la distribution de sang contaminé par le virus HIV avait été mise en cause. La pétition a été signée par trente « prix Nobel ». Cela n'impressionna personne et n'empêcha pas l'opinion de se révéler immédiatement choquée par la pétition en question.

Pourquoi? Réaction d'origine affective? Pitié pour les victimes? Volonté de vengeance? Envie à l'égard des nantis ? Ces réactions ont sans aucun doute existé chez certains. Mais ce ne sont pas elles qui fondent la vivacité et la force de la réaction. Elle s'explique plutôt parce que les raisons avancées par les médecins pétitionnaires étaient d'une faiblesse évidente : beaucoup de personnes également responsables n'ont pas été poursuivies, soulignait la pétition. Sans doute. Mais, si l'on ne punissait pas un coupable sous prétexte que les autres ne le sont pas, on ne punirait personne, tant du moins que le chiffre noir de la criminalité ne serait pas strictement réduit à zéro. Si l'exigence d'égalité entre contribution et rétribution était appliquée dans ce cas, elle aurait un effet de destruction du lien social.

Le sentiment de certitude qui accompagna la réaction morale hostile aux pétitionnaires, le caractère consensuel de cette réaction ne peuvent s'expliquer par des facteurs affectifs. La pitié est normale ici. Mais elle est inégalement répartie et inégalement vive selon les personnes. Surtout, on ne peut publiquement tirer de la pitié le jugement « la sanction est bonne ». La clarté et le caractère consensuel de la réaction ne peuvent s'expliquer que parce qu'ils se fondent sur des raisons objectivement valides concluant à l'invalidité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de celles avancées par les pétitionnaires.

Je ne dis pas que le normatif doive être rabattu sur le positif et le devoir-être sur l'être, mais seulement que les convictions morales, surtout lorsqu'elles prennent un caractère collectif, s'appuient sur des systèmes de raisons valides et communicables. C'est en ce sens et en ce sens seulement qu'on peut dire que conviction axiologique et conviction positive s'établissent de la même façon.

Cette théorie cognitiviste de la rationalité que j'ai esquissée ici permet aussi de bien marquer la différence entre « individualisme » et « atomisme », deux notions que l'on confond souvent.

Si elles ont un sens, les visions « atomistes » de la société impliquent un individu dont la morale et le savoir seraient privés. Les théories relativistes défendues par les postmodernistes vont dans ce sens : puisque le juste et le vrai sont des illusions, seules sont réelles les opinions des individus. Les opinions étant variables d'un individu à l'autre, la seule vertu postmoderniste est celle de la « bienveillance universelle[32] ». Je ne puis, dans une société « atomiste », affirmer que vous proférez une idée fausse, puisqu'il n'y a pas d'idées fausses, mais seulement des opinions et des interprétations libres. En conséquence, en vous critiquant, je vous agresse et je m'aveugle : je ne vois pas que tout est opinion.

L'individualisme suppose à l'inverse que le sens pour l'acteur de ses croyances, de ses actions, de ses comportements, constitue le cœur des phénomènes collectifs et que ce sens, loin de pouvoir être analysé comme privé, se fonde sur des raisons communicables et partageables.

1 Ce texte s'appuie sur « Beyond the Alternative between the Homo Sociologicus and the Homo Oeconomicus: Toward a Theory of Cold Beliefs », in SORENSEN (A. B.),

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

SPILERMAN (S.) (ed.), Social Theory and Social Policy. Essays in Honor of J. S. Coleman, London, Praeger, 1993, p. 43-57 et sur « Toward a Synthetic Theory of Rationality », International Studies in the Philosophy of Science, vol. 7, n° 1, 1993, p. 5-19 [en français : « Vers une théorie synthétique de la rationalité » Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue suisse de sociologie, vol. 19, 1993, p. 93-114], ainsi que sur « More on "Good Reasons" : Reply to Critics », International Studies in the Philosophy of Science, vol. 7, n° 1, 1993, p. 87-102 et « Reconstructing Complex Systems Need a Complex Theory of Rationality », in DERLIEN (H.-U.), GERHARDT (U.), SCHARPF (F.W.), Systemrationalität und Partialinteresse (Festschrift für Renate Mayntz zum 65. Geburstag), Baden-Baden, Nomos, 1994, p. 17-43.

2 SCHUMPETER (J. A.), History of Economic Analysis, New York, Oxford University Press, London, Allen & Unwin, 1954; en fr.: Histoire de l'analyse économique, Paris, Gallimard, 1983.

3 Ibid., texte anglais p. 115.

4 Ce point est remarquablement mis en évidence par DEMELEUNAERE (P.), Enquête sur les principes des actions économiques, thèse de doctorat, Université de Paris-Sorbonne, 1994.

5 Cette proposition est plus vraie de RAWLS (J.), A Theory of Justice, op. cit., que de RAWLS (J.), Political Liberalism, op. cit.

6 JARVIE (I. C.), AGASSI (J.), « The Problem of the Rationality of Magic », The British Journal of Sociology, XVIII, 1, march 1967, p. 55-74.

7 VACHER (L.-M.), Entretiens avec Mario Bunge: une philosophie pour l'âge de la science, Montréal, Liber, 1993.

8 HABERMAS (J.), Theorie des kommunikativen Handelns,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 3e éd. 1985 ; en fr. : Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, 1987, 2 vol.

9 NEEDHAM (R.), «Polythetic Classification: Convergence and Consequences », Man, The Journal of the Royal Anthropological Institute, New Series, vol. 10, n° 3, Sept. 1975, p. 347-369.

10 WITTGENSTEIN (L.), Philosophische Untersuchungen, (1945), Frankfurt, Suhrkamp, 1945, 1977.

11 BOUDON (R.), L'Art de se persuader des idées fragiles, douteuses ou fausses, Paris, Fayard, 1990, 2e éd., Paris, Seuil, (Points), 1992.

12 Les études qui s'efforcent de préciser le sens de notions comme « attitude », « paradigme », « pouvoir », « anomie », etc. concluent immanquablement que ces notions sont prises dans des foules de sens. L'impossibilité de définir une notion qui paraît par ailleurs indispensable est le symptôme typique de son caractère polythétique.

13 NOZICK (R.), The Nature of Rationality, Princeton, Princeton University Press, 1993, est l'un des rares auteurs qui admettent implicitement le caractère polythétique de la notion de rationalité.

14 SKRABANEK (P.), McCORMICK (J.), Follies and Fallacies in Medicine, (1989), Chippenham, Tarragon Press, 2e éd., 1992.

15 KUHN (T. S.), The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, University of Chicago Press, 1962, 2e éd., 1970; en fr. : La Structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1972, p. 124.

16 BOUDON (R.), L'Art de se persuader, op. cit.

17 Il faut distinguer ces phénomènes d'irrationalité empiriquement constatables de l'irrationalité de nature spéculative que véhiculent la psychologie collective et ses

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avatars sociologiques.

18 Les usages anarchiques du mot « théorie » dans les sciences sociales sont symptomatiques de cet état de choses. Sans doute identifie-t-on dans la sociologie classique et moderne des théories scientifiques, mais il serait excessif de prétendre qu'elles soient monnaie courante. Cf. BOUDON (R.), « Européen Sociology : the Identity Lost ? » in NEDELMANN (B.), SZTOMPKA (P.) (ed.), Sociology in Europe. In Search of Identity, New York/Berlin, De Gruyter, 1993, 27-44. « What Middle Range Theories Are » (Symposium on Merton), Contemporary Sociology, vol. 20, n° 4, July 1991, p. 519-522. Voir aussi l'article « Théorie »

in BOUDON (R.), BOURRICAUD (F.), Dictionnaire critique de la sociologie, Paris, P.U.F., 1982, 4e éd. 1994. LEPENIES (W.), Die drei Kulturen, Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft, München, Hanser, 1985; en fr.: Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990, avance même que la sociologie ne peut être définie que négativement. Ni science ni littérature, elle serait composée d'essais, habillés scientifiquement, mais qui atteindraient rarement l'objectif qui définit l'activité scientifique : expliquer ce qu'on ne comprend pas à l'aide de théories acceptables par tous. Malheureusement, ignorant entièrement les apports authentiquement scientifiques d'un Weber ou d'un Durkheim par exemple, Lepenies réussit l'exploit de jeter l'enfant sans l'eau du bain.

19 Je m'appuie ici sur BOUDON (R.), « Relativizing Relativism/When Sociology refutes the Sociology of Science », in JARVIE (I. C.), HALL (J. A.) (ed.), The Social Philosophy of Ernest Gellner, 1994 ; version française : « Relativiser le relativisme », La Revue Tocqueville, 1994, vol. 15, n° 2, p. 1-22.

20 PASSERON (J.-C.), « De la pluralité théorique en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sociologie », 1994, ronéo., exige d'une théorie sociologique qu'elle s'inscrive dans l'historicité. Le sociologue s'intéressant toujours à des objets datés et situés, on ne peut qu'être d'accord avec cette proposition. Suffit-elle à rendre le « raisonnement sociologique » différent du raisonnement tout court ?

21 Boudon (R.), L'art de se persuader, op. cit.

22 On objectera sans doute que cette égale validité de la théorie de Huygens et de la théorie de Weber-Durkheim que je défends ici n'est pas avalisée par l'opinion : alors que la théorie de Huygens est unanimement acceptée, il n'en va pas de même de la théorie de Weber-Durkheim, ni de certaines théories de Tocqueville que j'évoque ailleurs (BOUDON (R.), « Relativizing Relativism/When Sociology refutes the Sociology of Science », version française : « Relativiser le relativisme », op. cit.) à l'appui de la même thèse. Ce phénomène provient surtout de ce que l'ethos scientifique est loin d'être dominant dans les sciences humaines et précisément de ce qu'on y apprécie souvent une théorie à partir de critères esthétiques ou utilitaires. La théorie de Lévy-Bruhl était utile en un temps d'européocentrisme triomphant. Celle de Wittgenstein l'était en un temps d'européocentrisme honteux. En tout cas, il paraît impossible de distinguer les traits qui permettrait d'affecter des degrés de crédibilité différents à une théorie comme celle de Huygens et aux bonnes théories

produites par les sciences humaines, si du moins cette crédibilité se mesure bien à la facilité avec laquelle une théorie passe les critères poppériens et non poppériens évoqués plus haut. Il n'est pas vrai non plus que la crédibilité des sciences de la nature apparaît comme supérieure parce qu'elles seraient ultimement fondées sur des principes généraux sans équivalent dans les sciences humaines. On ne voit pas en effet au nom de quoi le « parallélogramme des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forces » et plus généralement les principes de la mécanique pourraient revendiquer une généralité supérieure aux principes psychologiques mis en œuvre par les bonnes théories sociologiques développées par Tocqueville ou Weber par exemple. La crédibilité supérieure des sciences de la nature provient, non seulement de ce que l'ethos scientifique y règne sans contestation, mais aussi de leur efficacité technique, laquelle se fonde dans le fait qu'elles peuvent utiliser sans restriction le postulat du déterminisme. Enfin, si l'on admet d'une part (avec D. DAVIDSON, « Actions, raisons et causes » in Actions et Événements, Paris, P.U.F., 1993 ; traduction et présentation de P. Engel de Essays on Actions and Events, Oxford, Clarendon Press, 1980) que les raisons puissent être des causes, d'autre part que ces raisons doivent synthétiser de manière aussi acceptable que possible des données, on ne voit pas en quoi une épistémologie faisant, du sens pour l'acteur de ses croyances, attitudes, actions, etc., un moment essentiel de l'explication des phénomènes collectifs devrait de ce seul fait s'écarter des procédures de validation caractérisant l'ensemble des disciplines scientifiques.

23 Ibid.

24 JARVIE (I. C.), AGASSI (J.), « The Problem of the Rationality of Magic », op. cit. note 6.

25 Par exemple HARSANYI (J.), « Rational Choice Models of Political Behavior vs. Functionalist and Conformist Théories », World politics, 21, 4, juillet 1969, p. 513-538.

26 Cf. par exemple DUPUY (J.-P.), « Convention et Common knowledge », Revue économique, 40, 2, 1989, p. 361-400.

27 Autant la théorie de la « falsifiabilité » de Popper est utile mais insuffisante, autant ses vues sur la rationalité sont utiles et pertinentes.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

28 POPPER (K.), « La rationalité et le statut de principe de rationalité » in CLAASEN (E. M.) (éd.), Les Fondements philosophiques des systèmes économiques, Paris, Payot, 1967, p. 142-150.

29 MEAD (G.-H.), Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist, Chicago, The University of Chicago Press, 1934 ; en fr. : L'Esprit, le Soi et la Société, Paris, P.U.F., 1963.

30 Tel est le sens analytique (et l'interprétation peut-être généreuse) que l'on peut donner du côté des philosophes du Mitsein de Heidegger et du côté de la sociologie de la « conscience collective » de Durkheim, deux concepts en eux-mêmes bien obscurs, et qui dénomment une question plutôt qu'ils n'y répondent.

31 On ne peut accepter ici la position des phénoménologues qui, comme Scheler, se contentent de traiter les certitudes morales comme des faits de conscience, ni celle de Habermas, qui prétend les déduire d'une « raison communicationnelle » opposée, de façon substantialiste, à la « raison instrumentale ». Si l'on entend affirmer par cette dernière opposition que notre monde désenchanté doit se méfier de l'emprise de la technique et tenter de maîtriser les mécanismes économiques, on n'a fait que désigner un problème à l'aide d'étiquettes encombrantes. Si la « raison communicationnelle » a des règles propres, qui ne soient pas celles de la « raison instrumentale », on voudrait les connaître.

32 J'emprunte l'expression à TAYLOR (C.), Sources of the Self. The Making of the Modem Identity, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Cette « bienveillance universelle » est la face cachée du nihilisme : tout n'est qu'opinion et toute opinion est respectable.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Index des noms

ABEL (T.), 248.
ABELSON (R.), 61, 164.
AGASSI (J.), 530, 554.
ALBERT (H.), 194, 248, 296, 334, 471, 507-509, 511.
ALEXANDER (J. C.), 156.
ALEXY (R.), 340.
ALWIN (D.), 190.
AMES (V. B. N.), 133.
ARDANT (G.), 265.
ARISTOTE, 55, 197, 372, 385, 440, 446, 453.
ARONSON (E.), 61, 164.
ATLAN (H.), 308.
AUBIGNÉ (A. D'), 418.
AUDET (M.), 499.
AXELROD (R.), 207, 268, 310, 445.
AYER (A. J.), 340, 452.
BACON (F.), 515.
BAECHLER (J.), 463.
BALACHEFF (N.), 172.
BAR-HILLEL (Y.), 179, 500, 505.
BARNES (B.), 466, 507.
BAZERMAN (M.), 224-226, 229, 231, 232, 241, 243, 248, 250.
BECKER (H. S.), 484, 485.
BEETHOVEN (L. VAN), 485-487, 502, 511, 538.
BELL (D.), 53.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BELLAH (R. N.), 89, 294.
BEN DAVID (J.), 461.
BEN-RAFAËL (E.), 284, 287, 400.
BENTHAM (J.), 220, 225, 260.
BERGER ((P.), 296.
BERGSON (H.), 24, 167, 194, 254.
BERNARD (C.), 475, 476.
BERNSTEIN (L.), 485.
BHADURI (A.), 140.
BIERHOFF (M.), 233.
BILLIG (M.), 301.
BLOOR (D.), 65, 66, 171, 357, 379, 462, 466, 481, 484, 487, 493, 502, 507.
BOHNEN (A.), 332.
BOLTANSKI (L.), 238.
BONNAFOUS (A.), 109.
BORHEK ((J. T.), 305.
BOUCHIKHI (H.), 499.
BOURRICAUD (F.), 484.
BOUVIER (A.), 489.
BOYER (A.), 427.
BRENTANO (F.), 341.
BUCHANAN (J.), 362, 367, 408.
BUICAN (D.), 89, 353.
BUNGE (M.), 460, 530.
CAPLOVITZ (D.), 349.
CARNAP (R.), 90.
CARTER (S.), 45.
CASSIRER (E.), 509.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CAZENEUVE (J.), 500.
Cercle de Vienne, 439, 452, 472.
CHATEAUBRIAND (F. R. DE), 106.
CHAVES (M.), 89.
CHERKAOUI (M.), 409.
CHOSTAKOVITCH (D.), 486, 538.
CICOUREL (A. V.), 500.
CLAASEN (E. M.), 135, 255.
CLAVELIN (M.), 332, 459.
CLOUZOT (H. G.), 511.
COENEN-HUTHER (J.), 223, 347.
COHEN (R. L.), 233.
COLEMAN (J. S.), 262.
COMTE (A.), 90, 166, 293, 294, 414.
CONDORCET (M. J. A. N. DE CARITAT DE), 414.
CONSTANT (B.), 296, 418, 419.
COOK (K. S.), 239, 262.
CORNEILLE (O.), 165.
COSMIDES (L.), 69.
COURNOT (A.), 149, 152, 153, 155. COUSIN (V.), 55.
CROZIER (M.), 252.
CURTIS (R. F.), 305.
D'SOUZA (D.), 54.
DAHRENDORF (R.), 386-391, 395, 402.
DAMON (C.), 232, 248.
DARWIN (CH.), 448.
DAVIDOVITCH (A.), 345.
DAVIDSON (D.), 190, 552.
DAVIS (K.), 409.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DEBUSSY (A. C.), 486.
DEMELEUNAERE (P.), 530.
DESCARTES (R.), 120, 122, 319, 510.
DEUTSCH (M.), 233-235, 238, 241, 243.
DEWEY (J.), 185, 344.
DIOPHANTE, 66, 379, 481, 482. DITFURTH (J.), 309, 310, 313.
DORE (R. P.), 158.
DOSTOÏEVSKI (E M.), 293.
DOUGLAS (M.), 62, 208.
DOWNS (A.), 113, 114, 349, 421.
DUBY (G.), 292.
DUHEM (P.), 509.
DUMONT (F.), 331.
DUPUY (J.-P), 357, 406, 557.
DURKHEIM (E.), 16, 19, 34, 35, 62, 97, 125, 128-134, 162, 165, 166, 208, 212, 293-295, 351, 357, 378, 390, 419, 445, 451, 461, 464, 470, 539, 544, 551-552, 559, 561.
DWORKIN (R.), 406.
EBERLEIN (G. L.), 189, 489.
EHRENHAFT (F.), 522.
EINSTEIN (A.), 464.
ELSTER (J.), 81.
EUCLIDE, 241.
EVANS (M. D. R.), 359.
EVANS-PRITCHARD (E. E.), 20, 145, 150, 167.
EYSENCK (H.), 447.
FEINGENBAUM (E. A.), 100.
FELDMAN (J.), 100, 107.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

FEREJOHN (J. A.), 352.
FERKISS (V. C.), 465.
FESTINGER (L.), 245.
FEUER (L.), 464.
FEYERABEND (P.), 48, 91, 466, 469-471, 473, 477, 483, 494, 501, 502, 507, 509, 537.
FINNEGAN (R.), 167.
FIORINA (M. P.), 352.
FOOT (PH.), 184, 242.
FOUCAULT (M.), 106, 490.
FRANCK (R. H.), 222.
FREUD (S.), 19, 62, 163, 165, 439, 446.
FRIEDMAN (D.), 153.
FRIEDMAN (M.), 126, 160, 254, 260, 288.
FRISCH (K. VON), 474-476.
FROHLICH (K. VON), 428.
FUKUYAMA (F.), 490.
GEERTZ (C.), 62, 89, 448.
GELLNER (E.), 17, 170, 500.
GERSCHENKRON (A.), 89.
GIDDENS (A.), 499, 524.
GIESEN (B.), 156.
GINSBERG (M.), 297.
GIROD (R.), 359.
GOETHE (J. W. VON), 241.
GOFFMAN (E.), 87.
GOLD (L. S.), 133.
GOODMAN (N.), 415.
GOUHIER (H.), 166.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

GOULDNER (A. W.), 269.
GRANET (M.), 500.
GRÉ (G. DE), 102-105, 107, 112-114.
GREENBERG (J.), 233.
GRIZE (B.), 198.
GROETHUYSEN (B.), 389.
GUYER (M.), 157.
HABERMAS (J.), 49, 50, 161, 220, 221, 241, 242, 297-301, 314, 316, 318, 330, 390, 412, 436, 533, 561.
HARE (R. M.), 403.
HARSANYI (J. C.), 429, 430, 436, 556.
HAYDN (J.), 537,538.
HAYEK (F. VON), 139, 253, 357.
HEATH (A.), 391.
HECHTER (M.), 205, 206, 210.
HEGEL (G. W.), 112.
HERVIEU-LÉGER (D.), 296.
HIRSCHHORN (M.), 492.
HOBBES (T.), 260.
HOLLIS (M.), 127.
HOLTON (G. J.), 464.
HOMANS (G. C.), 350.
HORTON (R.), 128, 167, 464.
HÜBNER (K.), 19, 470-473, 483, 493, 507-509, 511, 512, 517.
HUDSON (W. D.), 209.
HUME (D.), 30, 31, 54, 84, 113, 114, 120, 184, 247, 349, 439, 442, 452, 531.
HUSSERL (E.), 167.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

HUYGENS (C.), 319, 547, 549, 551.
IBSEN (H.), 486.
ISAMBERT (F.), 477.
JARVIE (I. C.), 532, 549, 554.
KAHNEMAN (D.), 173, 177, 183, 226, 230, 321, 329.
KANT (E.), 31, 55, 135, 194, 196, 210, 245, 295, 301, 319, 320, 351, 416, 425, 461.
KELLERHALS (J.), 223, 347.
KELLEY (J.), 359.
KENDALL (M. G.), 118, 122.
KIMBALL (R.), 54.
KING (M. LUTHER), 414.
KLEIST (H. VON), 344.
KNETSCH (J. L.), 321.
KOSMIN (B. A.), 45.
KOYRÉ (A.), 312, 464.
KUHN (T. S.), 19, 91, 156, 331, 466-470, 473, 475, 477, 483-485, 493, 494, 501, 507, 512, 513, 515-519.
LA FONTAINE (J. DE), 163.
LA ROCHEFOUCAULD (E DE), 61, 98.
LACHMAN (S.), 45.
LAKATOS (L), 306, 520.
LANGLOIS (S.), 331.
LARMORE (CH.), 220, 337.
LAVOISIER (A. L. DE), 467, 468, 514, 515, 517, 519, 545.
LE BON (G.), 62, 64, 254.
LE Roy (E.), 478.
LÉNINE (V. L), 257.
LEPENIES (W.), 547, 549.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LEVIN (J.), 199.

LÉVY-BRUHL (L.), 25, 62, 68, 74, 78, 109, 122, 126, 127, 132, 134, 166, 168, 170, 172, 173, 254, 379, 470, 543, 546, 552.

LEWIS (C. I.), 341.

LINCOLN (A.), 414, 415.

LIST (F.), 89.

LOBROT (M.), 216.

LORENZ (K.), 447.

LUCKMANN (T.), 297, 418.

LUKES (S.), 127, 209, 278.

Lumières (philosophie des), 55, 85, 181, 295, 442, 451.

LÜTHY (H.), 463.

LYSSENKO (T. D.), 353.

MAETERLINCK (M.), 474.

MAHLER (G.), 371, 485, 538.

MALRAUX (A.), 295.

MANDEVILLE (B.), 349.

MANNHEIM (K.), 97, 185, 459, 462, 464, 482.

MARTIN (Y.), 331.

MARX (K.), 19, 62, 80, 81, 83, 94, 96, 138, 147, 164, 165, 260, 334, 349, 414, 439, 445.

MASTERS (R. D.), 440.

MAYER (A.), 312.

McCORMICK (J.), 26, 122, 542.

MEAD (G.-H.), 560.

MEDVEDEV (J.), 353.

MENGER (C.), 260.

MENGER (P. M.), 485.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

MERSENNE (M.), 413.
MERTON (R. K.), 139, 152, 299, 312, 464.
MICHELSON (A.), 510.
MILGRAM (S.), 244-246, 290, 291.
MILL (J. STUART), 9, 138, 193, 220, 225, 307, 336.
MILLIKAN (R. A.), 522.
MILLS (C. W.), 283-285, 287, 290, 400, 401.
MINGAT (A.), 288.
MODAK (M.), 223, 347.
MOLIÈRE (J.-B. POCQUELIN, dit), 37, 486.
MOMMSEN (W.), 253.
MONTAIGNE (M. EYQUEM DE), 357.
MONTESQUIEU (CH. DE SECONDAT DE), 338, 349.
MOORE (G. E.), 403, 404.
MOORE (W.), 409.
MORELLY, 43, 183.
MORLEY (E. W.), 510.
MOZART (W. A.), 485-487.
MÜNCH (R.), 156.
MÜNCHHAUSEN, 471, 507-509.
MUSGRAVE (A.), 332.
NEDELMANN (B.), 52.
NEEDHAM (R.), 62, 168, 500.
NEWTON (I.), 133.
NIETZSCHE (F.), 19, 54, 210, 242.
NISBETT (R.), 62, 108, 266.
NOVALIS (F. VON HARDENBERG, dit), 293, 294.
NOZICK (R.), 398, 540.
NURSKE (R.), 148.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

OBERSCHALL (A.), 206, 262, 268, 343.

OLBRECHTS-TYTECA (L.), 311.

OLSON (M.), 336.

OPP (K. D.), 206, 262, 343.

OPPENHEIMER (J. A.), 428.

PARETO (V.), 30, 34, 64, 91-93, 98, 163-165, 170, 172, 184, 185, 190, 191, 196, 208, 212, 220, 242, 248, 351, 374, 375, 390, 393, 402-404, 436, 474, 478, 479, 484, 488-490, 493, 529, 556.

PARSONS (T.), 154, 384, 390.

PASCAL (B.), 61, 377, 502.

PEIRCE (CH. S.), 199, 509.

PERELMAN (C.), 161, 199, 311, 506.

PERRY (R. B.), 341.

PETTENKOFER (M. VON), 542.

PHARO (P.), 243.

PHELPS (E. S.), 207.

PIAGET (J.), 39, 94, 247, 450, 453. PLATON, 378.

POLIN (R.), 113, 291.

POMMER (R.), 501.

POPKIN (R. H.), 357.

POPKIN (S.), 362, 381, 382, 408.

POPPER (K.), 90, 135, 136, 138, 148, 154, 199, 253-255, 472, 475, 495, 510, 519-523, 549, 558, 560, 562.

PRIESTLEY (J.), 467, 468, 513-515, 517, 519.

PYTHAGORE, 241.

RABIN (M.), 288, 289.

RANKE (L. VON), 125.

RANULF (S.), 317.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

RAPOPORT (A.), 157.

RAWLS (J.), 49-51, 196, 207, 220, 315-318, 320, 329, 351, 357, 367, 370, 371, 375-378, 390, 391, 402-406, 409-431, 433-437, 531.

RAYNAUD (PH.), 293.

REAGAN (R.), 268.

RESCHER (N.), 121.

REYNAUD (J.-D.), 252, 256.

RIECKEN (H. W.), 245.

ROOT (H. L.), 257.

RORTY (R.), 341, 439, 441, 473.

ROSS (L.), 62, 108.

ROUSSEAU (J.-J.), 206, 207, 260, 262-268, 278, 279, 316, 378, 386, 407, 408,427,428,531.

RUNCIMAN (W. G.), 377, 396.

RYLE (G.), 73.

SAINT-JUST (L. A. DE), 419.

SALMON (P.), 288.

SARDI (M.), 223.

SARTRE (J.-P.), 163, 275, 341.

SCHACHTER (S.), 245.

SCHELER (M.), 192, 207, 212, 215, 221, 246, 257, 258, 311, 342, 347, 365, 459, 478, 479, 484, 488, 490, 561.

SCHNITTKE (A.), 537, 538.

SCHOENBERG (A.), 486.

SCHOPENHAUER (A.), 507.

SCHUMPETER (J. A.), 179, 253, 260, 451, 527-529.

SCHÜTZ (A.), 443.

SEARLE (J. R.), 331, 370.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

SÉVIGNÉ (M^ME DE), 371.
SEXTUS EMPIRICUS, 465.
SHAKESPEARE (W.), 486.
SHAROT (S.), 284.
SHEPELAK (N.), 190.
SHWEDER (R. A.), 62, 73-75, 108, 543.
SIDGWICK (H.), 206, 220, 225, 260.
SIEDENTOP (L.), 297.
SIMMEL (G.), 78, 182, 192, 210, 255, 276, 287, 294, 419, 451, 462-464, 482, 503-506, 509, 519, 521, 524.
SIMON (H.), 100, 105, 252.
SKINNER (Q.), 439, 449.
SKRABANEK (P.), 26, 122, 542.
SLOVIC (P.), 226.
SMELSER (N. J.), 156.
SMITH (A.), 260, 279-281, 385, 443, 444, 447, 531.
SNYDER (J.), 89.
SOKOLOFF (G.), 257.
SOULEZ (PH.), 167.
SOUSLOV (M. A.), 388.
SPENCER (H.), 414.
SPIRO (M. E.), 209, 440, 450.
STEINBERG (S.), 151.
STOETZEL (J.), 254, 505.
STOUFFER (S. A.), 396.
SZTOMPKA (P.), 52.
TARDE (G.), 62, 345.
TAYLOR (C.), 563.
THALER (R.), 321.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

THÉVENOT (L.), 238.

THOMAS (K.), 132.

THOMAS D'AQUIN (SAINT), 132.

TOCQUEVILLE (A. DE), 30, 41-44, 47, 52, 80, 84-89, 94, 112, 113, 178-183, 210, 258, 260, 284, 293, 296, 297, 304, 309, 313, 314, 329, 336, 338, 366, 371, 415, 418, 419, 451, 488, 489, 492, 493, 496, 552, 559.

TOOBY (J.), 69.

TOULMIN (S.), 116, 161, 199.

TOURAINE (A.), 163.

TREITSCHKE (H. VON), 89.

TREVOR-ROPER (H.), 206.

TULLOCK (G.), 362, 367, 408.

TURGOT (A. R. J.), 182.

TURNER (S.), 94, 255.

TVERSKY (A.), 173, 177, 183, 226, 230.

ULLMANN-MARGALIT (E.), 262.

URMSON (J. O.), 340.

VAN PARUS (Ph.), 366, 367, 427.

VAN RILLAER (J.), 170.

WALZER (M.), 187, 281, 337.

WEBER (Marianne), 253.

WEBER (Max), 29, 32, 41-43, 45, 64, 78, 94, 97, 125, 128, 129, 131-136, 152, 154, 178, 179, 182, 185, 200, 205, 209, 210, 247, 251, 253, 255, 258, 260, 278, 279, 293, 294, 304, 309, 313, 329, 348, 351, 390, 395, 451, 492, 528, 532, 544, 546, 550-552, 558-562.

WELLS (P. H.), 474.

WENNER (A. M.), 474.

WHITE (L.), 146, 147, 451, 463.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

WHITEHEAD (A. N.), 473.
WHORF (B. L.), 379, 500.
WHYTE (W. F.), 388.
WILSON (E. O.), 444.
WILSON (J. Q.), 99, 341, 439-442, 444, 455.
WINCH(P.), 213, 500.
WITTGENSTEIN (L.), 127, 213, 219, 222, 224, 250, 470, 473, 500, 534, 544, 550, 551.
WOLFELSPERGER (A.), 288.
WRONG (D. H.), 384.
YAMAGISHI (T.), 239, 272.
YULE (G. U.), 118, 122.
YZERBYT (V.), 165.
ZELIZER (V. A.), 273.
ZLOCZOWER (A.), 461.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert