

[Ce texte de M. Raymond Boudon est paru dans la revue *Comprendre*, n°1 (2000), p. 311-339
« *Comprendre les Identités culturelles* », parue aux Presses Universitaires de France]

Pluralité culturelle et relativisme

Résumé

L'idée selon laquelle nous habiterions un monde d'où les valeurs communes auraient disparu, dans un monde irréversiblement caractérisé par un « polythéisme des valeurs » est devenue un truisme. Elle est un sous-produit de la vision relativiste du monde, si influente aujourd'hui, selon laquelle les valeurs n'auraient d'autre source que « l'arbitraire culturel » : à chaque communauté sa « culture », à chaque culture ses valeurs. Ce relativisme axiologique se manifeste à divers signes, comme la prolifération des sectes, l'influence de la philosophie « postmoderniste », selon laquelle l'illusion de la vérité en matière de valeurs aurait été définitivement démasquée, ou l'essor du communautarisme. Ce mouvement de pensée insiste sur l'idée que l'identité personnelle se construit dans le contexte d'une « culture » singulière, mais, allant plus loin, les plus radicaux des communautaristes veulent qu'individus et valeurs soient irrémédiablement enkystés (« embedded ») dans des systèmes culturels singuliers. L'essai présent vise à expliquer l'influence du relativisme aujourd'hui, un phénomène énigmatique pour le sociologue, car contredisant les sentiments moraux des sujets sociaux tels qu'il les observe. L'une des raisons de cette influence résidant dans les faiblesses des théories des valeurs actuellement en vogue, il s'efforce de les mettre en évidence et de présenter les grandes lignes d'une théorie alternative inspirée par la sociologie classique.

Summary

The idea according to which we would live in a world where common values would have disappeared, in a world irreversibly characterized by a « polytheism of values » has become trivial. It is a by-product of the relativistic worldview, very influential today, according to which values would have no other ground than « cultural arbitrariness » : to each community its « culture » ; to each culture its values. This axiological relativism can be detected at various signs, as the diffusion of sects, the influence of « post-modernist » philosophy, according to which the assumption that values would be grounded has definitely be analyzed as a mere illusion, or the growing attention attracted by communitarianism. This movement insists on the idea that personal identity is built in the context of a singular « culture ». Going further, its most radical members state that individuals and values would be embedded in singular cultural systems. The article aims at explaining the influence of relativism today, to the sociologist a puzzling phenomenon, since it contradicts the moral feelings of social subjects as he observes them. As one of the reasons of this influence resides in the weaknesses of the theories of values presently available, the article attempts at identifying these weaknesses and at sketching an alternative theory inspired by classical sociological theorists.

L'idée selon laquelle nous habiterions un monde d'où les valeurs communes auraient disparu, dans un monde irréversiblement caractérisé par un « polythéisme des valeurs » est devenue un truisme. Elle est un sous-produit de la vision relativiste du monde, si influente aujourd'hui, selon laquelle les valeurs n'auraient d'autre source que « l'arbitraire culturel » : à chaque communauté sa « culture », à chaque culture ses valeurs.

Ce relativisme axiologique se manifeste à divers signes, comme la prolifération des sectes, l'influence de la philosophie « postmoderniste », selon laquelle l'illusion de la vérité en matière de valeurs aurait été définitivement démasquée, l'affirmation du subjectivisme en matière de valeurs ou l'essor du communautarisme. Ce dernier mouvement de pensée insiste sur l'idée, ni fautive ni bien neuve, que l'identité personnelle se construit dans le contexte d'une « culture » singulière et en conclut, ce qui est encore acceptable, que la singularité culturelle correspond à un besoin humain fondamental. Mais, allant plus loin et sans doute trop loin, les plus radicaux des communautaristes veulent qu'individus et valeurs soient irrémédiablement enkystés (« embedded ») dans des systèmes culturels singuliers.

L'essai présent vise à expliquer l'influence du relativisme dans le monde d'aujourd'hui, un phénomène énigmatique pour le sociologue, car contredisant les sentiments moraux des sujets sociaux tels qu'il les observe. Il part du principe que le rôle du sociologue est, non d'intervenir dans le débat public, mais d'expliquer les phénomènes sociaux. Pour parler comme Max Weber, le rôle du « savant » ne saurait se confondre avec celui du « politique »¹.

Le relativisme axiologique contredit par l'évidence

Les notions indéfiniment déclinées aujourd'hui d'« identité culturelle » ou de « cultural embeddedness », qui invitent à voir les sociétés comme communautés ou des réseaux de « communautés » assises sur des systèmes de valeurs incommensurables, tendent à écarter par principe toute possibilité d'appréciation par l'observateur extérieur des pratiques ou des institutions en vigueur ici ou là. Pourtant, nous sentons bien que nous avons un droit à en juger. De façon générale, l'interprétation « postmoderniste » des valeurs apparaît comme en contradiction avec une multitude de faits facilement observables.

Comme l'indiquait naguère Amartya Sen, la popularité d'un gouvernement américain ne résisterait pas au taux de chômage à deux chiffres qui paraît ne pas affecter sérieusement celle des gouvernements européens ; en Europe par contre, le faible niveau de la protection sociale américaine est perçu comme

¹ L'« idéologue », quant à lui, peut être défini comme celui qui méconnaît, ignore ou nie cette distinction.

inadmissible. On a bien là deux « systèmes de valeurs » différents, engendrant des attitudes contrastées dans les deux « communautés ». Mais, outre qu'il est plus facile de condamner ce qui se passe chez le voisin que chez soi, Américains et Européens tiennent sans doute pour également sérieux les risques de destruction de la personne induits par le chômage, et les effets de la faiblesse de la protection sociale sur l'espérance de vie. Les différences « culturelles » n'impliquent donc pas l'absence de valeurs communes.

Une journaliste en vue déclarait le 30 août 1999 sur les ondes d'Europe 1, à l'occasion d'une grève des collecteurs d'ordures de Marseille dont les effets commençaient à être préoccupants du point de vue de la santé publique, qu'il fallait voir une « différence culturelle » dans le fait que la grève est facilement déclenchée en France dans la phase initiale d'une négociation, alors qu'en Allemagne elle n'est guère utilisée que dans la phase finale, en cas d'échec des discussions. En fait, le « spectateur impartial » et, avec lui, le public tendent à estimer, en France non moins qu'en Allemagne, que la grève ne doit être mise en œuvre — à l'instar de la guerre — que comme un dernier recours, surtout dans le cas où elle comporte des inconvénients pour le public et entraîne des pertes considérables, dont la charge est supportée par le contribuable. La prétendue « différence culturelle » dissimule, ici encore, des valeurs communes.

Autre témoignage de l'existence de valeurs communes : la plupart des gens admettent que la démocratie est une meilleure forme de régime que les diverses variantes du despotisme, que liquider l'*apartheid* en Afrique du Sud était une bonne chose, ou que la corruption politique est une mauvaise chose.

En d'autres termes, sur d'innombrables sujets, les sujets sociaux ont l'impression, non moins aujourd'hui qu'hier, que les jugements de valeur qu'ils endossent peuvent être considérés, non comme des vérités propres à leur « culture », mais au contraire comme des vérités dont ils ont du mal à admettre qu'un individu *quelconque* puisse ne pas les avaliser.

Le relativisme axiologique n'est pas contredit seulement par les convictions en matière de valeurs dont témoignent spontanément les sujets sociaux. Il l'est également par toutes sortes d'observations d'origine scientifique.

Ainsi, il est des situations expérimentales où, sur les questions de redistribution, le public exige que les inégalités n'excèdent pas le niveau au-delà duquel l'efficacité d'un système de production serait affectée et où par suite tout le monde en pâtirait, et des situations où cette exigence est au contraire rejetée². Il existe en d'autres termes des situations où les gens sont à la quasi-unanimité égalitaristes (au sens rawlsien), et des situations où les

² Boudon R., 1999a. Le présent article s'appuie fortement sur ce livre.

mêmes sont à la quasi-unanimité anti-égalitaristes. Si les principes mis en avant par Rawls étaient propres à telle ou telle culture et endossés par les sujets sociaux, simplement parce qu'ils auraient été intériorisés sous l'effet de la socialisation, on ne comprendrait pas que leur application soit exigée dans certains cas et repoussée dans d'autres.

Les sondages révèlent une structuration forte de l'opinion sur maints sujets. Ainsi, les sondages effectués à l'époque du « procès du sang contaminé » montrent que le public français apparaît alors comme très dubitatif à l'égard des jugements rendus par la Cour de justice de la République. Non en vertu de principes qui tireraient leur force de la seule tradition, du fait qu'ils seraient en vigueur dans la « communauté » française, mais par application d'une théorie universellement valide et qu'on peut énoncer : il est normal que les politiques soient tenus pour responsables de leurs actes devant la justice, et qu'ils soient jugés devant une juridiction ordinaire, dès lors que les faits qui leur sont reprochés relèvent du droit commun. Et puisque j'évoque la vie politique française, le discrédit actuel de ce qu'on appelle justement la « classe » politique provient, lui aussi, de réactions inspirées par des raisons fondées sur des principes universels. Le public n'admet entre autres ni les mécanismes d'autoprotection mis en place par les politiques, ni la pratique courante du mensonge d'État (l'éducation nationale française va bien, comme le « montre » le taux de réussite au bac ; l'insécurité augmente beaucoup moins que le public ne le croit³, les impôts vont baisser, etc.) ou du silence d'État (à propos du poids de la dette infligée aux générations futures, etc.), ni la corruption.

Cette contradiction entre la théorie selon laquelle les valeurs relèveraient de « l'arbitraire culturel » dans le monde postmoderne et le fait que bien des valeurs soient vécues par les sujets sociaux comme objectivement fondées pose des questions importantes : pourquoi cette contradiction ? Pourquoi cette influence du relativisme ? Est-il effectivement absurde –comme le veulent beaucoup de théoriciens contemporains- de considérer les valeurs comme fondées ? Ou bien faut-il admettre que, lorsque les acteurs sociaux les jugent telles, ils sont victimes d'une illusion ? Si le relativisme axiologique est vrai, les convictions des acteurs sociaux en matière de valeur sont en effet nécessairement des illusions. Mais sur quelle base affirmer qu'il s'agit d'illusions ? Et à supposer que l'on accepte cette hypothèse, quelles sont alors les raisons d'être de ces illusions ou, pour emprunter le vocabulaire marxiste, de cette « fausse conscience » ?

³ Il faut féliciter l'Institut des Hautes Etudes de la Sécurité Intérieure d'avoir enfin donné quelque publicité aux résultats de ses enquêtes de « victimation », montrant que la criminalité réelle est très supérieure à la criminalité enregistrée par les services de police et de justice. On le savait depuis toujours, mais le discours officiel voulait au contraire que le public exagère les risques qu'il encourt du fait de la délinquance.

Autre question essentielle : si, comme le veut le sens commun, les valeurs sont objectivement fondées, comment expliquer leurs variations dans le temps et dans l'espace ? Peut-on en d'autres termes concilier la diversité culturelle avec l'objectivité des valeurs ? Il importe de soulever cette question, fût-ce superficiellement, car la variabilité des valeurs est l'argument principal des tenants du relativisme.

Une question de sociologie de la connaissance

Le relativisme a toujours existé, comme en témoignent de grands noms, comme ceux de Protagoras ou de Montaigne. Mais il n'a jamais été une philosophie dominante, sauf dans les sociétés « modernes » (où elle est surtout le fait des « intellectuels »). Pourquoi ? Tocqueville a mis le doigt sur les raisons principales de ce phénomène et les analyses qu'il esquisse à ce sujet dans la deuxième *Démocratie* restent d'une surprenante actualité. C'est que les sociétés « modernes », ou, comme Tocqueville le dit dans son langage, les sociétés « démocratiques » sont habitées par ce qu'il appelle une « passion générale et dominante » et que nous appelons plutôt une « valeur », celle de l'égalité. Celle-ci implique, non seulement que tous les individus, mais tous les groupes et toutes les cultures, soient traités comme égaux en dignité. En raison de sa force morale, cette valeur mérite effectivement le qualificatif de « dominante » que Tocqueville lui attribue. Comme par ailleurs les individus, les groupes sociaux, les « sous-cultures » et les « cultures » ont sur maints sujets des valeurs variables, on ne peut rester fidèle au principe de l'égalité de dignité qu'en admettant qu'il n'y a ni vérité ni objectivité en matière de valeurs. Sinon, les valeurs des uns pourraient être supérieures à celles des autres. Ce théorème affirme en d'autres termes que, *lorsque l'égalité est une valeur dominante, elle tend à induire une conception relativiste du monde*. Tocqueville a produit plusieurs énoncés de ce théorème, mais l'un d'entre eux a particulièrement attiré l'attention : les sociétés modernes se caractérisent, dit-il, par le règne de l'opinion. Par le jeu d'un effet pervers exemplaire, l'égalité tendrait ainsi, selon lui, à entraîner, sinon une destruction des autres valeurs, du moins l'apparition d'un soupçon à l'égard des notions de vérité et d'objectivité en matière de valeurs.

Horton a proposé une intéressante variation sur ce thème tocquevillien : la reconnaissance de l'égalité des nations à la suite de la seconde Guerre mondiale, à la fois cause et effet de la décolonisation, a favorisé les théories insistant sur l'impossibilité de principe à juger des « systèmes culturels »⁴.

Le relativisme a encore été renforcé parce qu'il représente une arme idéologique dans la lutte des minorités culturelles pour la reconnaissance.

⁴ Horton R., 1973. Comme le souligne Deliège (1998), l'anthropologie est souvent présentée par les anthropologues eux-mêmes comme fournissant un garant scientifique au relativisme.

Mais il ne résulte pas de ce qu'une cause soit juste que les idéologies qui lui sont *utiles* soient *vraies*.

La majorité silencieuse

Comment expliquer qu'un relativisme peu compatible avec les sentiments du public se soit imposé au point de devenir un des dogmes fondamentaux de la « pensée unique » ? Ici encore, Tocqueville nous désigne la clé de l'énigme. Il peut fort bien se faire qu'une majorité de gens croient blanc et que noir passe pour vrai. Cela se produit lorsqu'il est considéré comme illégitime de déclarer qu'on croit blanc et comme valorisant de déclarer qu'on croit noir. Dans ce cas, seuls ceux qui croient noir s'expriment, et ceux qui croient blanc ont l'impression qu'en dehors d'eux-mêmes et de leur entourage tout le monde croit noir. Ainsi, nous dit Tocqueville (1986a, pp.1040-46), au moment de la Révolution, l'opinion publique apparaissait comme anticléricale, alors qu'une forte majorité de la population conservait « l'ancienne foi ». Mais cette majorité restait silencieuse. C'est pour des raisons analogues qu'on a surestimé le nombre des communistes convaincus en URSS ou des nazis dans l'Allemagne hitlérienne.

Il en va de même du relativisme caractéristique des sociétés démocratiques. Il contredit des évidences et heurte des certitudes intimes. Mais celles-ci ne s'expriment guère. Par contre, toute théorie légitimant le relativisme est socialement valorisée, donc valorisante pour son auteur, et normalement approuvée par la caisse de résonance du conformisme que sont inévitablement les médias, du moins pour une part. Les positions contraires sont rarement exprimées, et lorsqu'elles le sont, elles ne sont guère entendues.

C'est ainsi sans doute que le relativisme est devenu une sorte de vérité officieuse, bien qu'il contredise les croyances privées (Kuran, 1995).

L'insuffisance des réponses aux conceptions relativistes

Les visions relativistes des sentiments moraux ont encore été renforcées par l'insuffisance des réponses qu'on leur a opposées : celle par exemple des théories *naturalistes*, qui se contentent d'affirmer l'existence d'un sens moral inhérent à la nature humaine, ou celle de beaucoup des théories *rationalistes* des normes développées par la sociologie et la philosophie modernes.

Ainsi, un criminologue américain de renom, J. Wilson (1993) a naguère tenté de démontrer, à partir de l'exploitation méthodique d'un ensemble d'études de psychologie sociale, que les sentiments moraux sont inscrits dans la nature humaine : ces études montrent que l'homme a naturellement un

sens de la justice, un respect pour autrui et un sens du devoir. Un sociobiologiste canadien, M. Ruse (1993), a, avec d'autres, émis la conjecture que ce sens moral est un produit de l'évolution biologique⁵.

Même si certaines valeurs découlent de la « nature humaine », ce n'est certainement pas à partir d'une intuition émanant de la nature humaine qu'on émet un jugement de valeur positif ou négatif à propos par exemple de l'esclavage. Sinon, il faudrait supposer que la nature humaine a évolué d'Aristote à nos jours. De telles théories sont donc incapables de rendre compte notamment des variations de la sensibilité morale.

Quant aux théories rationalistes des sentiments moraux développées par la sociologie moderne, elles ont pour la plupart, malgré leur grande puissance explicative, le défaut de vouloir expliquer les normes morales et sociales de façon exclusivement *conséquentialiste* (Oberschall, 1994). Il importe de s'arrêter un instant sur ce point essentiel.

Pourquoi considérons-nous par exemple que la règle de la majorité est généralement une *bonne* manière d'extraire, d'avis individuels divergents, une décision collective ayant force de loi ? Parce qu'elle minimise dans bien des cas — ceux précisément où on la considère comme légitime — la somme de deux types d'inconvénients dus à la nature des choses et variant en sens inverse, à savoir le temps passé à la prise de décision et le nombre d'individus à qui on risque d'imposer une décision qu'ils ne souhaitent pas⁶.

Le modèle de Buchanan et Tullock (1955), que j'évoque ici, explique aussi qu'on trouve normal que certaines décisions soient le fait d'un responsable unique : par exemple 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 être fatale. L'opinion a jugé à bon droit navrant, au moment de la guerre de Bosnie, que les attermoissements de l'Europe et des États-Unis aient laissé aux Serbes tout le loisir de détruire Gorazde. Elle a bien senti qu'il y avait contradiction 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 ».

⁵ Voir Boudon (1995, 1999a).

⁶ Si l'on admet que les courbes décrivant les deux variables sont convexes, comme on est en droit de le faire. Je m'appuie ici sur J. Buchanan et G. Tullock, (1965) et sur S. Popkin (1979).

Le même modèle permet de comprendre que la règle de la majorité soit perçue comme une bonne institution dans certaines sociétés et une mauvaise dans d'autres. 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 peut menacer de mort les plus faibles. Or on ne peut considérer comme légitime un système qui ferait courir des risques extrêmes aux plus exposés. Il en résulte que la somme minimale des deux coûts correspond ici à la règle de l'unanimité. Mais cette variabilité contextuelle des jugements n'implique pas l'absence d'universalité des principes sur lesquels ils se fondent. Dans les sociétés villageoises, tout comme dans les nôtres, il s'agit d'aboutir au meilleur compromis entre des inconvénients qui varient en sens opposé. Ce sont les différences de contexte qui font que la solution n'est pas la même dans les deux cas.

L'exemple précédent illustre l'importance des théories sociologiques *conséquentialistes* des normes et des valeurs. On juge telle règle respectivement bonne ou mauvaise ici et maintenant, avancent-elles, en raison des conséquences qu'elle risque d'entraîner. En même temps, l'exemple fait apparaître un point important, à savoir que ces théories peuvent expliquer la variation des normes dans le temps et dans l'espace en se dispensant de toute hypothèse de caractère relativiste⁷.

La dimension non conséquentialiste de l'axiologie

Mais les théories sociologiques que je viens d'évoquer ont par ailleurs une faiblesse : elles expliquent toujours l'adhésion des sujets sociaux à tel jugement de valeur par des raisons de caractère *conséquentialiste*. Or il existe des cas où les raisons — implicites ou explicites, conscientes ou métaconscientes — qui fondent les jugements de valeur ne sont pas de caractère conséquentialiste. De façon générale, les théories conséquentialistes

⁷ Certaines théories modernes de l'axiologie souffrent également, malgré leur inspiration rationaliste, de faiblesses qui en font un rempart peu efficace contre le relativisme. La théorie de Rawls n'aboutit à fonder que trois valeurs : libertés fondamentales, égalité des chances et exigence de fonctionnalité s'agissant des inégalités ; celle de Habermas est purement procédurale et se contente d'affirmer la vertu d'une insaisissable « raison communicationnelle ». D'autres, comme A. Touraine ou H. Joas, soulignent utilement, contre le structuralisme, la créativité de l'action sociale, mais sans proposer à proprement parler de théorie des valeurs. Le succès de certaines de ces théories s'explique pour partie par leur caractère minimaliste : en renonçant à définir le *bien* et en se contentant de proposer des critères du *juste* ou, plus modestement encore, de décrire la procédure idéale dont on suppose qu'elle permet d'atteindre le juste, elles sont facilement perçues comme un compromis entre rationalisme et relativisme. Mais elles sont peu satisfaisantes scientifiquement, puisqu'elles sont impuissantes à rendre compte des sentiments moraux des sujets sociaux tels qu'on les observe. C'est donc non sans raisons que bien des sociologues les dédaignent et s'en tiennent sur le sujet des valeurs à un simple relativisme, parfois rebadigeonné aux couleurs douteuses du « constructivisme ».

expliquent mieux les *normes* que les *valeurs*. C'est pour attirer l'attention sur ce point que Max Weber a proposé de distinguer la « rationalité axiologique » (*Wertrationalität*) de la « rationalité instrumentale » (*Zweckrationalität*). La distinction revient à affirmer que certains jugements de valeur sont fondés sur des raisons non conséquentialistes. En effet, si les raisons fondant les jugements de valeur étaient toujours de type conséquentialiste, la première se réduirait à la seconde.

Le cas de la règle de la majorité permet encore d'illustrer cette distinction, aussi essentielle que mal comprise. La manière dont Buchanan et Tullock posent le problème de la transformation des préférences individuelles en une préférence collective accepte sans discussion le principe « one man, one vote ». Or ce principe est très discutable du point de vue de la rationalité instrumentale, comme cela a été souligné depuis toujours. N'est-il pas absurde et dangereux que des décisions essentielles soient prises à la majorité par des individus dont la compétence sur le sujet — comme c'est le cas par exemple du referendum sur le traité de Maastricht — est très variable ? D'où vient cependant que nous tenions le suffrage universel pour une bonne chose ; plus, que nous serions choqués s'il était remplacé par un système où l'on ferait par exemple passer à l'électeur un examen de compétence ou un test d'intérêt avant de l'admettre aux urnes ? Parce que le principe « one man, one vote » exprime un trait fondamental de l'organisation démocratique : admettre tout le monde à la table commune. On admet seulement que soient exclus du scrutin ceux qui ont perdu leurs droits civiques.

Le même principe reconnaît que, sur des sujets complexes, il n'existe pas de compétence irrécusable.

Les objections « conséquentialistes » contre le suffrage universel ont fait longtemps partie des idées reçues. Le Docteur Bénassis les exprime dans le *Médecin de Campagne* de Balzac ; Labiche les expose sur le mode cocasse dans la *Rue de l'homme armé*, n° 8 bis. Elles sont reprises par un Pareto ou un Maurras, et, de façon générale, par les philosophes politiques de l'entre deux guerre hostiles à la démocratie. Aujourd'hui, on les retrouve dans les critiques, d'abord américaines (Blumer), puis françaises, des sondages. Or, les sondages sont nés des *straw votes*. Ceux-ci ont d'abord été imaginés, nous disent les historiens, pour renflouer les caisses des partis, seuls étant admis à la consultation les partisans prêts à payer leur écot. Mais ils se sont surtout imposés parce que, permettant de relever les opinions des citoyens entre les élections, ils constituent une quasi-institution conforme aux principes de base de la démocratie. Non seulement les critiques modernes des sondages ne font que reproduire les arguments du Dr. Bénassis, mais surtout ils commettent la même erreur fondamentale que les pourfendeurs du suffrage universel qui

prolifèrent au XIXe et pendant la première moitié du XXe siècle : *ne pas distinguer entre rationalité instrumentale (conséquentialiste) et rationalité axiologique (non conséquentialiste)*. Plus perspicace, un Bismarck savait faire la distinction : « *vox populi, vox Rindvieh* », déclarait-il dans une parodie d'un goût douteux du « *vox populi, vox Dei* », tout en reconnaissant en même temps le caractère irréversible du suffrage universel.

Ce qu'il importe donc surtout de souligner, c'est que la proposition « le suffrage universel est une bonne chose », l'une des croyances collectives désormais les mieux établies et les plus irréversibles — et que je prends ici à titre d'exemple pour cette raison même — ne relève pas de la rationalité instrumentale. Ce n'est pas parce que cela entraînerait de bonnes conséquences que l'on dénombre l'avis des citoyens, sans tenir compte de leur degré de compétence ou d'intérêt sur tel sujet en débat, mais parce que cela est conforme au principe de l'égalité de dignité de chacun.

La distinction entre rationalité instrumentale et rationalité axiologique peut être illustrée par bien des manifestations de la morale ordinaire. Le plagiaire provoque un sentiment de dégoût, non par les dommages qu'il cause, mais parce qu'il se pare des plumes du paon. L'imposteur qui réussit à faire passer pour scientifiques des travaux qui ne le sont pas suscite le *mépris* parce qu'il viole les principes sur lesquels repose la vie scientifique, et non la *crainte*, les conséquences de ses méfaits étant souvent fort limitées.

De même, on n'admet pas que deux personnes remplissant exactement la même fonction dans une même entreprise, ayant exactement la même ancienneté, etc. soient payées différemment, car la rétribution est non seulement la rémunération d'une contribution, mais sa constatation et sa reconnaissance. Celui qui recevrait moins que son voisin en déduirait donc que sa contribution n'a simplement pas été constatée, et qu'il y a là une injustice insupportable. Il admettra en revanche que son voisin, qui occupe la même fonction, soit mieux payé s'il a plus d'ancienneté, car il est normal que l'ajustement contribution-rétribution s'opère dans le temps. Il admettra aussi la possibilité d'incommensurabilités éventuelles entre les contributions des uns et des autres, 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 général, de tout échange social. Réciproquement, l'échange social est vidé de tout sens, dès lors que ce principe est violé dans les situations où il est applicable.

Les exemples précédents sont empruntés à la vie courante. La vie politique en suggère d'autres. La pression exercée sur l'Afrique du Sud par les

démocraties occidentales pour que ce pays mette fin à l'*apartheid* était *ex ante* discutable d'un point de vue conséquentialiste : la transition risquait d'être douloureuse ; et force est de constater que les taux de criminalité des villes sud africaines explosent à la suite de l'abolition de l'*apartheid*. Mais peu de gens admettraient que cette pression était illégitime, car elle était légitime d'un point de vue axiologique : en effet, les bénéfices de la démocratie ne peuvent sans contradiction être réservés à une catégorie particulière de citoyens ; par leur essence même, les droits fondamentaux s'appliquent à tous. Ici, la rationalité axiologique s'impose de façon telle qu'il apparaît facilement incongru d'évoquer le point de vue conséquentialiste.

Théorie non conséquentialiste des valeurs

Je crois donc, à l'instar des auteurs qui ont proposé des théories naturalistes et rationalistes des sentiments moraux que ceux-ci et généralement les sentiments axiologiques — à savoir les sentiments qui se traduisent par des jugements de valeur et qui accompagnent indissociablement ces derniers — ont un fondement *objectif*, mais je pense qu'on peut aller beaucoup plus loin en développant les intuitions de la sociologie classique.

Le « désenchantement du monde » a certes engendré un « polythéisme des valeurs », nous dit Max Weber, mais en proposant la notion de « rationalité axiologique », en décrivant le processus de « rationalisation » qui préside à la vie morale, il suggère en même temps que ledit désenchantement n'a en aucune façon ni éradiqué les valeurs, ni fait des valeurs le produit de « l'arbitraire culturel ». Le mot même de « rationalité » qu'il emploie dans ces expressions — ainsi que nombre de ses développements — indique que les valeurs ont pour lui un fondement rationnel.

On peut lire le même message, de façon plus indirecte, chez Tocqueville. Il enregistre la mort de ce qu'il appelle les « croyances dogmatiques », c'est-à-dire les croyances religieuses partagées. Leur ruine est grosse d'une lourde menace : la tyrannie de l'opinion ; elle apporte de l'eau au moulin du relativisme. Mais le fait que l'on puisse parler de la « tyrannie de l'opinion » révèle que l'individu a la capacité de se distancier du conformisme social et de juger l'opinion à partir d'un point de vue extérieur à elle. Adam Smith avait dit la même chose dans son langage : chaque homme est soumis à ses passions et à ses intérêts, mais il y a aussi en lui un « spectateur impartial »⁸. Selon Durkheim, c'est cette dualité même qu'exprime symboliquement la notion d'« âme »⁹. Elle exprime une réalité si évidente qu'il n'est pas de religion qui ne l'introduise, sous un vocable ou un autre.

⁸ Boudon R. (1999c).

⁹ Boudon R. (1999b).

En tout cas, on observe chez Tocqueville, comme chez Weber ou Durkheim, un clair refus de l'idée selon laquelle l'érosion des « croyances dogmatiques » entraînerait une dissolution de toute vérité axiologique.

Il importe d'insister sur l'originalité de cette position par rapport à l'idée reçue qui veut que les valeurs ne puissent s'appuyer que sur des « croyances dogmatiques ». Dans *La Chrétienté ou l'Europe*, Novalis regrettait déjà que nous ne vivions plus « dans l'ère belle et heureuse où l'Europe était unie par une croyance universellement partagée ». Auguste Comte partageait la même inquiétude. « Si Dieu n'existe pas, tout est permis », fait dire Dostoïevski à Aliocha Karamazov¹⁰. « Si l'on abandonne la foi chrétienne, on se retire le droit à la morale chrétienne (...) La morale chrétienne est un commandement ; son origine est transcendante ; elle est au-delà de toute critique, de tout droit à la critique ; elle n'a de vérité que dans le cas où Dieu est la vérité (...) », écrit Nietzsche¹¹.

Sous couleur de se poster à l'avant-garde de la pensée, les nietzschéens et autres « postmodernistes » ne font en fait qu'entonner la même antienne. Sans céder à aucun patriotisme sociologique, on peut avancer que le postmodernisme apparaît ainsi comme franchement régressif par rapport, sinon aux productions de la sociologie contemporaine qui légitiment le « relativisme », du moins à celles qui restent fidèles à *la tradition classique*, laquelle, d'Adam Smith à Tocqueville, Weber, Simmel, Durkheim, Parsons et d'autres, a affirmé à la fois l'érosion des « croyances dogmatiques » et le fait qu'elle ne condamnait nullement au relativisme en matière de valeurs.

Le caractère « circulaire » de la connaissance

L'on peut aisément comprendre que Novalis et les autres endossent la relation d'implication « pas de croyances dogmatiques, pas d'objectivité des valeurs ». S'il existe des « croyances dogmatiques », en d'autres termes des vérités absolues, elles peuvent servir de fondement aux préceptes moraux. Mais, en l'absence de « croyances dogmatiques », sur quelle base les valeurs peuvent-elles reposer ?

En réalité, les « croyances dogmatiques » ne représentent qu'une des solutions possibles au problème du fondement des sentiments moraux et l'on dispose en fait de trois solutions théoriques : celle des « croyances

¹⁰ Norberto Bobbio propose d'inverser la proposition. Pensant peut-être aux intégristes religieux de tout bord, il déclare : « C'est si Dieu existe que tout est permis », *Die Zeit*, 29 décembre 1999.

¹¹ Nietzsche (1969, p.993) : « Wenn man den christlichen Glauben aufgibt, zieht man sich damit das *Recht* zur christlichen Moral unter den Füßen weg.(...) Die christliche Moral ist ein Befehl; ihr Ursprung ist transzendent; sie ist jenseits aller Kritik, alles Recht auf Kritik; sie hat nur Wahrheit, falls Gott die Wahrheit ist (...) ».

dogmatiques » au sens de Tocqueville, celle de la *raison*, et celle de l'*intuition*. C'est à la dernière que recourent par exemple J. Wilson et M. Ruse, lorsque, se fondant sur la sociobiologie, ils veulent que les sentiments moraux soient inscrits dans la nature humaine et nous soient donnés sur le mode de l'évidence. C'est celle qu'avait empruntée, en se fondant plutôt sur la phénoménologie, Max Scheler (1955)¹².

Mais le problème du fondement des croyances collectives se pose en des termes identiques s'agissant des vérités scientifiques. Toute proposition scientifique découle d'une théorie et toute théorie est fondée sur des principes. Or, de trois choses l'une, ou bien l'on déduit ces principes d'autres principes qu'il faut alors démontrer et l'on s'engage ainsi dans une régression à l'infini ; ou bien l'on s'arrête à des principes qu'on considère comme intuitivement et absolument vrais ; ou bien l'on étaye de façon circulaire les principes en question par leurs conséquences¹³. C'est ce qu'on a appelé le « trilemme de Münchhausen », en souvenir de ce baron légendaire qui réussit à se sortir d'un étang dans lequel il était tombé par mégarde en se soulevant par sa propre chevelure.

Comme on l'admettra facilement, ce trilemme n'a jamais empêché la science de produire des certitudes. Pourquoi ? Parce que la connaissance est *circulaire*, ainsi que l'a bien vu Simmel (1984). Dans le domaine scientifique, ce sont effectivement les conséquences qui confirment ou au contraire fragilisent les principes et les principes qui permettent de fonder les conséquences.

En insistant sur l'idée que la connaissance scientifique résulte d'un jeu entre conjectures et réfutations, Popper a souligné, lui aussi, que la certitude est fondée sur des raisons perçues comme solides bien que « circulaires » (au sens ci-dessus). Le principe selon lequel il n'y a pas de mouvement sans cause et pas d'arrêt du mouvement sans cause — le *principe* d'inertie — n'est pas démontrable. Mais en l'adoptant, on engendre des théories qui expliquent de façon satisfaisante une multitude d'observations. Il fonde notre interprétation de ces observations, et les observations en question consolident notre foi dans ledit principe. Il y a donc bien « circularité ». En même temps, on a justement l'impression que le principe d'inertie est *objectivement* valide. Il l'est en effet au sens où, en le niant, on aboutit à des difficultés insurmontables. Ainsi, la physique prénewtonienne s'était engagée dans des apories parce qu'elle n'avait pas compris qu'il fallait admettre que tout passage, non seulement du repos au mouvement, *mais aussi du mouvement au repos* exige une cause qui le provoque. C'est pourquoi elle rechercha vainement la cause qui fait que les flèches continuent de se mouvoir après

¹² Voir R. Boudon (1999d).

¹³ C'est ce que H. Albert (1975) appelle le « trilemme de Münchhausen ». Voir R. Boudon (1999a).

avoir quitté l'arc, alors que le principe d'inertie indique que ce mouvement est *sans cause*. Le principe dont parlait la physique ancienne (« tout mouvement a une cause ») était juste, mais tronqué, la conduisant à des difficultés insurmontables.

En un mot, s'agissant du *descriptif*, l'absence de principes premiers absolument valides n'interdit en aucune façon l'objectivité, au sens que je donne ici à cette notion.

Si l'on accepte de transposer cette idée au domaine du *prescriptif*, aux théories morales, si généralement on y voit le mécanisme fondamental des phénomènes d'appréciation, on en tire la conséquence que l'absence de principes premiers révélés ou de principes auxquels l'intuition donnerait une valeur absolue n'implique en aucune façon le relativisme. C'est ce qu'ont bien vu, je l'ai dit, tous les sociologues classiques, d'Adam Smith à Tocqueville, Simmel, Durkheim ou Max Weber¹⁴.

Bien sûr, il ne s'agit pas pour moi d'affirmer que le prescriptif et le descriptif ne se distinguent pas. Mais propositions axiologiques — c'est-à-dire, jugements de valeur, et propositions descriptives — se ressemblent sur un point essentiel : leur validité est à la mesure de la solidité des raisons qui les fondent ; elle n'est pas disqualifiée par le fait que toute théorie, prescriptive ou descriptive, soit fondée sur des principes qui sont, par la force des choses, *posés* et non démontrés. On ne peut pas davantage démontrer la validité du principe ultime qui inspire la science (*décrire le réel tel qu'il est*) que du principe ultime qui fonde la morale (*développer des institutions, favoriser des comportements compatibles avec la dignité de l'homme*). À quoi il faut ajouter que ces deux principes sont aussi vagues l'un que l'autre. Mais Durkheim a fourni la bonne réponse à cette autre objection favorite des relativistes, lorsqu'il fait observer avec profondeur que les réalités complexes sont normalement saisies, dans un premier temps du moins, par des concepts et des assertions vagues, et le plus souvent exprimées de manière indirecte, à l'aide de symboles, d'analogies et de métaphores.

Je peux maintenant préciser ce que j'appelle *objectivité*. Cette notion donne facilement l'impression de concevoir la connaissance et les valeurs comme

¹⁴ Weber voit bien que des principes que nous tenons pour essentiels sont indémonstrables : rien ne démontre qu'il soit intéressant de chercher à décrire le réel tel qu'il est ou de respecter la dignité d'autrui. Mais ces principes posés, ils ont été sélectionnés sous l'action d'un processus de « rationalisation diffuse ». Ressassant les lectures aussi indéfendables que stériles qu'en proposèrent Leo Strauss ou Carl Schmitt, certains commentateurs modernes de Weber en font un relativiste banal. Là où Weber énonce sur les valeurs des propositions de bon sens (on ne peut *démontrer* qu'il soit bon de décrire le réel tel qu'il est ou de respecter la dignité de l'homme ; le progrès scientifique peut avoir des conséquences morales fâcheuses ; la laideur et le mal ont inspiré des chefs d'œuvre artistiques, etc.), L. Strauss lui fait proférer des absurdités : une collection de timbres-poste aurait aux yeux de Weber autant de valeur qu'une théorie scientifique puissante.

une description des objets et des valeurs *tels qu'ils sont*, et ainsi, de méconnaître la théorie moderne de la connaissance et des valeurs, laquelle aurait démontré que, toute connaissance et toute valeur étant « construction », il ne saurait désormais plus être question d'objectivité. La notion d'objectivité évoque en effet facilement la métaphore de la connaissance comme « miroir de la nature ». Mais on n'est pas condamné à épouser cette conception naïve de l'objectivité. Dans le domaine scientifique, on peut dire qu'une proposition ou une théorie sont *objectivement* valides dès lors que, étant la conséquence d'une chaîne argumentative solide, elles s'imposent potentiellement à tous. C'est le cas du principe d'inertie ou de la théorie cartésienne de la réfraction. Ces théories ne sont pas des images fidèles d'on ne sait quelle réalité invisible, mais des systèmes d'arguments que, dans l'état de notre savoir, nous sommes habilités à tenir pour irrécusables¹⁵. De même, bien des propositions ou des théories juridiques ou axiologiques peuvent sans ambiguïté être qualifiées en ce sens d'« objectives ».

L'historicité des valeurs

Une objection est souvent opposée à cette théorie, à la fois *rationaliste* et *non conséquentialiste* de la valorisation que je propose ici, en m'appuyant sur la sociologie classique. Tel anthropologue, sociologue, historien ou philosophe objecterait en effet que, si l'on s'accorde aujourd'hui à considérer par exemple que la démocratie est le meilleur régime politique, il n'en a pas toujours été ainsi, que ce jugement est récent et propre surtout au monde occidental, que tout le monde ne pense pas que la démocratie soit une bonne chose et qu'en d'autres temps d'autres régimes étaient très généralement tenus pour bons. Je n'en disconviens pas. C'est même une évidence que la démocratie au sens moderne n'a été découverte que tardivement dans l'histoire humaine.

Mais cela prouve, non que la démocratie ne soit pas objectivement plus proche de la notion de bon gouvernement que les autres, mais seulement que, tant que ce type de régime n'existait pas, on pouvait n'en avoir aucune notion. Ainsi, l'historien anglais Trevelyan (1993) souligne que le principe de la séparation des pouvoirs s'est installé en Angleterre sous l'effet de contingences historiques, en l'occurrence le conflit entre Têtes rondes et Cavaliers, à l'occasion duquel la référence à la *common law* et le principe du contrôle de l'exécutif par le législatif se sont imposés. Auparavant, la concurrence entre les pouvoirs était considérée au contraire comme un régime anormal et dangereux. De même, les hasards de l'émigration aux États-Unis ont produit au début de l'histoire de l'Union américaine une sévère opposition

¹⁵ Le philosophe Richard Rorty s'est taillé un certain succès en rompant des lances contre cette conception naïve de l'objectivité et en concluant abusivement de cette polémique au caractère indépassable du relativisme.

entre deux États, le Massachusetts et Rhode-Island ; c'est cet affrontement qui, par des chemins de traverse, a imposé aux États-Unis la liberté d'opinion comme un principe essentiel.

L'importance de cette innovation institutionnelle que représente l'organisation de la concurrence entre les pouvoirs a bien sûr été également perçue à l'extérieur de l'Angleterre. Elle est plus clairement perceptible après Montesquieu qu'avant. Mais Montesquieu lui-même n'aurait sans doute pas théorisé le principe de la séparation des pouvoirs ou, comme il dit plutôt, de la « coordination des puissances » avec la même conviction s'il n'avait déjà été appliqué en Angleterre. Auparavant, le sens commun admettait au contraire comme une évidence la proposition théorisée par Bodin selon laquelle le pouvoir politique ne saurait être efficace que s'il est concentré. De même, l'importance des nouveaux « corps intermédiaires », la magistrature ou la presse, apparaît mieux après Tocqueville. Mais Tocqueville n'aurait pas insisté sur leur importance s'il n'avait pu observer leurs effets.

Il y a donc des innovations dans le domaine du prescriptif comme dans celui du descriptif. La théorie selon laquelle la séparation des pouvoirs est une bonne chose 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 a peine à comprendre aujourd'hui. 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'historicisme 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 une histoire n'est pas davantage la preuve que les valeurs morales soient dépourvues d'objectivité.

L'exemple de la séparation des pouvoirs est typique des processus d'installation des valeurs. Bien souvent, l'innovation axiologique est d'origine contingente. Le conflit entre Cavaliers et Têtes rondes aurait bien pu ne pas avoir lieu. Mais une fois le système de séparation des pouvoirs essayé, on a reconnu que, en institutionnalisant les conflits politiques, il diminue les chances de leur voir prendre un tour violent. Il permet à des intérêts divergents de s'exprimer et de se faire valoir. Il « rationalise » les processus de décision collective en les soumettant à des débats contradictoires. C'est pourquoi, pour parler le langage des évolutionnistes, la « mutation » que représente la séparation des pouvoirs a été « sélectionnée ».

Cet exemple classique illustre le jeu maintes fois souligné par Weber entre « forces historiques » et « rationalisation ». Ce jeu entraîne que les irréversibilités de principe ne sont jamais définitivement acquises dans les faits : une démocratie peut se corrompre ; certaines démocraties sont des monarchies, voire des tyrannies, déguisées. Mais le processus de *rationalisation* dont parle Weber — et qu'illustre l'installation de la croyance en la valeur de la séparation des pouvoirs — entraîne une irréversibilité des valeurs. La démocratie peut être ébranlée ou corrompue ; restera l'idée que ses principes sont une bonne chose. Cette idée, elle, est irréversible. C'est pourquoi les parlementaires qui, en 1940, ont consenti en France à la destruction de la démocratie font l'objet d'une condamnation générale, même s'il est possible de comprendre les raisons qui les poussèrent.

Une institution, une idée peuvent en effet s'inscrire irréversiblement comme « bonnes » dans la conscience publique, tandis que leur installation est rendue difficile par le jeu des contingences et des intérêts. Ainsi, en France, dans le même temps où personne ne remet en doute le principe de l'indépendance de la justice, on renâcle à le mettre en œuvre et l'on agite l'épouvantail du « gouvernement des juges ». La constitution de la Ve République a préféré d'ailleurs parler d'« autorité » plutôt que de « pouvoir » judiciaire. La « classe politique » a en fait du mal à admettre l'idée qu'un pouvoir non concentré puisse être viable. Mais l'idée que « la séparation des pouvoirs est une bonne chose », et qu'elle est inconciliable avec le fait que l'exécutif puisse avoir barre sur la carrière des membres du judiciaire, imprègne les consciences.

Deux remarques permettront d'éviter un malentendu possible. Bien que les jugements de valeur qui s'imposent soient fondés sur des raisons fortes, il n'est pas question de prétendre qu'il existe une vérité axiologique sur tous les sujets, car, dans le cas du normatif comme du positif, il est des situations où des systèmes concurrents de raisons aboutissent à des conclusions divergentes entre lesquelles il est impossible de trancher. D'autre part, le même problème peut avoir plusieurs solutions. On peut concevoir un avion, même dévolu à une fonction déterminée, de plusieurs façons. De même, l'articulation entre l'exécutif et le judiciaire peut être assurée selon différents modèles entre lesquels il est difficile de choisir, mais qui sont tous fondés sur des raisons fortes. Ainsi, le parquet peut être composé de fonctionnaires, comme en Allemagne, censés avoir seulement la capacité de prendre des décisions de caractère *administratif* ou de magistrats comme en France, censés avoir la capacité de prendre des décisions de caractère *juridictionnel*. Les deux modèles comportent des avantages et des inconvénients. Aussi est-il difficile de déterminer si l'un est préférable à l'autre. Il y a donc toutes chances que cette diversité persiste, même si l'unité de la Communauté européenne se renforce.

Exemples d'irréversibilités axiologiques dans les sociétés contemporaines

Il n'est pas difficile de vérifier que le jeu entre forces historiques et irréversibilités mentales que j'évoquais il y a un instant est bien à l'œuvre dans nos sociétés contemporaines. Le cas de la peine de mort est ici exemplaire ; des forces historiques font qu'elle a été rétablie là où elle avait été abolie, comme aux États-Unis. Mais, depuis qu'on a démontré qu'elle n'avait aucune valeur dissuasive, elle tend à être perçue comme une barbarie.

De manière plus générale, la tendance déjà décelée par Durkheim lorsque, dans *La division du travail social*, il note que, sur la longue période, le droit civil tend à s'étendre aux dépens du droit pénal, apparaît comme confirmée par le fait que les sociétés contemporaines cherchent constamment à élaborer des mécanismes de contrôle social qui respectent mieux à la fois le principe de la justice rétributive et le principe de la dignité de l'individu. Le développement des peines « de substitution » illustre ce phénomène.

Du côté de la morale, on observe une évolution du même type : aux rigueurs d'antan, tend à se substituer une morale visant exclusivement à respecter la liberté de chacun tout en conciliant ladite liberté avec les nécessités de la coexistence entre les hommes. L'on tend en d'autres termes vers une morale fondée sur un interdit unique : ne pas faire ce qui nuit à autrui ; ne pas blesser la dignité de l'autre ; reconnaître l'égalité de tous. Les convulsions de la fin des années 60 représentent une étape dans cette évolution morale, à l'instar de celles qui, comme cela a été noté par Durkheim et par Weber, conduisirent à l'apparition du protestantisme. Si on n'y lit pas un processus de « rationalisation » de la vie morale, on ne comprend pas qu'elles se soient déclenchées, de façon quasi-simultanée, en un nombre considérable de foyers.

L'évolution de notre sensibilité par rapport à la guerre et généralement aux relations internationales témoigne aussi du jeu entre « forces historiques » et « rationalisation ». Naguère encore, la guerre était considérée comme un phénomène normal ; on considérait comme normal que les relations internationales revêtent un caractère hobbesien. Aujourd'hui, elle est tenue pour « pathologique » ; on affiche l'idée de la solidarité internationale ; on inaugure un nouveau droit, le « droit d'ingérence ». Des institutions judiciaires internationales s'installent. Même si les mots recouvrent une réalité souvent bien décevante, ils traduisent des changements irréversibles de notre « sensibilité » collective.

Toutes ces évolutions correspondent à des irréversibilités mentales. Je ne vois pas comment le sociologue pourrait en rendre compte sans y voir un processus de « rationalisation », pour parler comme Weber.

Cet exemple attire l'attention sur un autre 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, ont puissamment contribué à la misère du tiers-monde et au renforcement des inégalités entre Nord et le Sud de la planète : 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, négative d'un point de vue conséquentialiste, ne doive être tenue pour un progrès ? Autre exemple : les historiens ont montré que, avant l'abolition de l'esclavage, les esclaves des plantations du Sud des États-Unis vivaient plutôt mieux que les Noirs libres du Nord. Qui douterait pourtant du fait qu'il était préférable d'abolir l'esclavage, en dépit des conséquences négatives de l'abolition ?

Respect de la diversité culturelle, oui ; tribalisme et relativisme, non

Tocqueville évoque 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 (Tocqueville, 1986b, 540-542). Ce changement n'est pas dépourvu de causes. Il provient de ces innovations porteuses d'irréversibilités que je viens d'évoquer. Elles provoquent des restructurations analogues à celles que produisent certaines découvertes scientifiques (l'héliocentrisme, la théorie de l'évolution, par exemple) ou certaines œuvres artistiques majeures (l'œuvre de Beethoven, l'impressionnisme, par exemple). À partir du moment où l'expérience avait montré 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 eux une sorte de dégoût. Les régimes totalitaires eux-mêmes se croient tenus de procéder à des parodies d'élections. L'abolition de la « question » au sens de l'ancien régime — c'est-à-dire de la torture visant à obtenir des aveux — 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)¹⁶. 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, i.e. du fait qu'on ne peut arriver tout de suite au vrai sur tous les sujets, l'idée que l'objectivité est un leurre ?

Si la théorie *rationaliste* des valeurs (théorie qu'on peut encore qualifier de *cognitivist*e ou de *judicatoire*) que j'esquisse ici 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. 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 ». Il est vrai qu'on ne peut tirer une conclusion à l'impératif d'un raisonnement dont les prémisses sont *toutes* à l'indicatif. Mais, comme on ne voit pas pourquoi les raisons fondant une conclusion normative devraient être *toutes* à l'impératif, il est sophistique d'en conclure qu'on ne saurait tirer le devoir-être de l'être. Le « désenchantement » a encore élargi le gouffre entre l'être et le devoir-être, du moins aux yeux de ceux qui ne conçoivent pas que la certitude puisse ne pas reposer sur des principes absolus. Et les effets pervers analysés par Tocqueville et que j'évoquais plus haut ont renforcé les effets du désenchantement et fait du relativisme un « horizon indépassable ». Chaque culture aurait ses valeurs. Les cultures seraient incommensurables. Les valeurs relèveraient de « l'arbitraire culturel ». Ne voit-on pas d'ailleurs que l'identité personnelle ne peut se façonner que dans un contexte culturel singulier ? Sans aucun doute. Mais cela signifie-t-il que la catégorie de l'universel doit être traitée comme relevant de l'illusion et de l'« hypocrisie »¹⁷, qu'elle soit réduite à la portion congrue, et qu'on doive nier son rôle essentiel dans la constitution de notre identité ?

Le sociologue se doit d'objecter que ce relativisme est contradictoire avec ce qu'il observe, au sens où il n'est pas partagé par les sujets sociaux eux-mêmes. Ils ne vivent les valeurs ni comme des illusions, ni comme des convictions purement personnelles ou propres à leur « culture ». Il est difficile de ne pas porter un jugement négatif sur l'excision ou sur la vendetta. Quoi qu'en dise l'un de nos sociologues médiatiques, qui assure ne pas voir pourquoi il faudrait condamner la polygamie, ne *porte-t-elle pas atteinte à

¹⁶ Si ridicules, hypocrites et contradictoires que soient des expressions comme « guerre propre » ou « frappe chirurgicale », ces données linguistiques sont de précieux indicateurs pour le sociologue : elles témoignent de la diffusion du sentiment d'anormalité soulevé par la guerre.

¹⁷ Comme le veut P. Bourdieu, croisant un Nietzsche et un Marx réduits à leur plus simple expression.

*la dignité de la femme, même si l'historien, le sociologue ou l'anthropologue sont en mesure d'expliquer pourquoi cette institution est apparue dans tel contexte parce qu'elle y était « fonctionnelle » ? (On a ici un autre exemple de la nécessaire distinction entre rationalité instrumentale et rationalité non instrumentale). Quant aux « communautés », elles sont moins incommensurables qu'on ne le dit : une communauté scientifique est tout de même plus respectable qu'un gang, même si ce dernier est fortement intégré et se révèle capable de sécréter un rigoureux code d'honneur. En un mot : les relativistes et leurs cousins « communautaristes » et « culturalistes » sont condamnés à choisir entre l'inconsistance et l'incapacité de penser les irréversibilités historiques qu'on observe facilement en matière de sensibilité morale, ainsi que les distinctions auxquelles souscrit le sens commun.

D'où provient ce sentiment de « contrainte », si bien repéré par Durkheim, qui accompagne les jugements de valeur, auquel les « postmodernistes » et les « communautariens » eux-mêmes paraissent ne pas pouvoir échapper ? De ce qu'il y a en chaque homme une dualité, reconnue par toute la sociologie classique et avant elle par la philosophie, par Adam Smith, Durkheim, Tocqueville ou Weber tout autant que par Leibniz ou Kant : chaque sujet social est à la fois un « acteur partial » obéissant à ses passions et à ses intérêts, et généralement à toutes sortes de « biais », et un « spectateur impartial ». Individus et valeurs sont bien enkystés (« embedded ») dans des systèmes culturels singuliers. Mais, nous ont encore appris Durkheim, Tocqueville et Weber, il ne faut pas confondre l'*arbitraire* du signe et la *réalité* du signifié : les mêmes principes et les mêmes valeurs peuvent s'exprimer par des symboles variables selon les « cultures ». Ainsi, la dualité en question, en raison de sa complexité, est naturellement exprimée de manière symbolique et par suite propre à chaque « culture ». Il n'en résulte pas qu'elle ne soit pas réelle. Mais il est vrai que la lecture « au premier degré » des symboles culturels est un phénomène normal, qui s'est révélé responsable de bien des conflits. Tocqueville déclare que la métempsychose et l'immortalité de l'âme sont deux expressions symboliques d'une même réalité. Il est clair que cette interprétation est impuissante à écarter les lectures au premier degré des deux doctrines.

Mais il y a plus : les exigences et les principes auxquels souscrit le « spectateur impartial » se développent dans le temps sous l'effet de processus de sélection qui sont à l'origine des irréversibilités que nous observons en matière axiologique et qui expliquent que l'anthropologue et le communautarien eux-mêmes ne peuvent éprouver que répulsion par exemple à l'égard de la « purification ethnique » ou de l'esclavagisme.

Comme l'a dit Simmel, la catégorie de l'universel fut inventée par Socrate, mais trop tôt, ce qui lui valut d'être condamné à mort. L'idée était si forte

cependant qu'elle s'imposa irréversiblement, tout en étant sans cesse brutalement contrecarrée par toutes sortes de « forces historiques ». C'est parce que cette idée compose aussi notre « identité » que nous ne pouvons pas rester neutres à l'égard de pratiques caractéristiques d'autres « communautés », mais aussi bien de celle à laquelle nous appartenons.

Enfin, il faudrait insister sur le fait que les membres des sociétés modernes appartiennent à des communautés multiples dont les frontières coïncident encore plus mal que celles des juridictions d'ancien régime. Il s'ensuit que l'image véhiculée par le « communautarisme » de l'individu épousant les valeurs de sa communauté ne s'applique guère qu'à des isolats socio-culturels, à supposer qu'il en existe. Une évolution comme celle de la communauté Hutterer (les « Amish ») aux États-Unis, une secte protestante intégriste à la néophobie pittoresque, permet d'en douter : ayant compris que sa « singularité culturelle » était un produit commercialisable, elle a construit sur son territoire des hôtels destinés à servir de points d'observation au touriste blasé, en mal de curiosités ; ce faisant, elle s'est « intégrée », contre ses valeurs les plus fondamentales, à une autre « culture », aussi peu singulière que possible : celle du marché.

Le principe du respect de l'individu implique le respect de la diversité culturelle. Cette diversité résulte de l'histoire ; elle dérive du fait crucial que les valeurs s'expriment normalement de manière symbolique, et par là mobilisent des signes effectivement « arbitraires ». Le principe du respect de l'individu implique donc bien l'absence de toute discrimination, notamment culturelle. Il n'implique en revanche ni une théorie relativiste des valeurs, ni une conception tribaliste des sociétés¹⁸.

Relativisme, formes extrêmes du communautarisme et conception tribaliste des sociétés sont en fin de compte des exemples de ces théories *utiles* (car susceptibles de légitimer des causes justes et par là d'exercer une influence sociale non négligeable) mais *fausses*, dont Pareto a pertinemment indiqué qu'elles constituent le cœur du phénomène idéologique.

¹⁸ On peut répondre positivement à la question, posée par S. Mesure et A. Renaut (1999), de la compatibilité entre libéralisme et pluralité culturelle. Comme tout grand mouvement de pensée, le libéralisme est une auberge espagnole. Mais ses multiples variantes contiennent deux principes communs : le « principe de confiance » (principe du contrôle social minimum) et le « principe de subsidiarité ». Or le premier implique non seulement la liberté d'opinion, mais aussi le respect de l'identité culturelle, sous réserve que celle-ci ne soit pas porteuse de valeurs incompatibles avec la dignité de l'individu.

Références bibliographiques

- Albert H., 1975, *Traktat über kritische Vernunft*, (1968), Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Boudon R. (1995), *Le juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard.
- (1999a), *Le sens des valeurs*, Paris, PUF, « Quadrige ».
- (1999b), « *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie toujours vivante* », *Année sociologique*, 1999, 49, 1, p. 149-198
- (1999c), « *Vox populi, vox dei. Le 'spectateur impartial' et la théorie des opinions* », dans les actes du colloque « L'explication des normes sociales. Une comparaison des points de vue sociologique, économique et philosophique à partir de leurs concepts communs : rationalité et cognition », Sorbonne, 14-16 octobre 1999, *Travaux du GEMAS*, n°8.
- (1999d), « La théorie des valeurs de Max Scheler vue depuis la théorie des valeurs de la sociologie classique », communication au colloque « Phénoménologie, sociologie, et philosophie des sciences sociales », Paris, Sorbonne, 24-25 juin 1999, *Travaux du GEMAS*, n°6.
- Buchanan J., Tullock G. (1965), *The Calculus of Consent*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Delière R. (1998), « Vers un nouveau tribalisme ? », dans Ferréol G. (éd.), *Intégration, lien social et citoyenneté*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 167-196.
- Horton R. (1993), « Lévy-Bruhl, Durkheim and the scientific revolution », dans Horton R., *Patterns of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Joas H. (1992), *Die Kreativität des Handelns*, Francfort, Suhrkamp.
- Kuran T. (1995), *Private Truths, Public Lies. The social consequences of preference falsification*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Mesure S. et Renaut A. (1999), *Alter ego ; les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier.
- Moulin L. (1953), « Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes », *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, avril-juin, p. 106-148.
- Nietzsche F. (1969), *Götzendämmerung*, Werke, Bd 2, Munich.
- Oberschall A. (1994), « Règles, normes, morale : émergence et sanction », *L'Année sociologique*, n° 44, « Argumentation et Sciences Sociales », p. 357-384.
- Popkin S. (1979), *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley, University of California Press.
- Ruse M. (1993), « Une défense de l'éthique évolutionniste », dans Changeux J.-P. (sous la dir.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, p. 35-64.
- Scheler M. (1955), *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 6e éd.
- Simmel G. (1984), *Les problèmes de la philosophie de l'histoire* (1892), Paris, PUF.
- Tocqueville A. de (1986a), *L'Ancien Régime et la Révolution* (1857), dans *Tocqueville. De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Laffont.
- Tocqueville A. de (1986b), *De La démocratie en Amérique* (1835-1840), dans *Tocqueville. De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Laffont.
- Trevelyan G.M. (1993), *Histoire sociale de l'Angleterre*, Introduction de J.-P. Poussou, Paris, Laffont.
- Wilson J. Q. (1993), *The Moral Sense*, New York, Macmillan/The Free Press.