RAYMOND BOUDON

LE JUSTE ET LE VRAI

ÉTUDES SUR L'OBJECTIVITÉ DES VALEURS ET DE LA CONNAISSANCE

Paris, Éditions Fayard, 1995

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

1. Ce texte s'appuie sur un article en l'honneur de F. Dumont, « L'objectivité des valeurs » à paraître in 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.

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.

VÉRITÉS AXIOLOGIQUES 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

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.

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 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 $p/q = \sqrt{2}$ » 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 $p/q = \sqrt{2}$ » est en d'autres termes le produit de raisons solides.

Les propositions axiologiques, c'est-à-dire les jugements 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

7. C'est ce que ALBERT (H.), *Traktat über kritische Vernunft*, (1968), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975, appelle le « trilemme de Münchhausen ».

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 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 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

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.

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 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

10. LARMORE (Ch.), *Patterns of Moral Complexity*, London, 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.

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 États, 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 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

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.

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

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 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.

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*

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

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 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

---

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 *Grundlung 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 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.

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 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

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.

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 – « 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

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.

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 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.

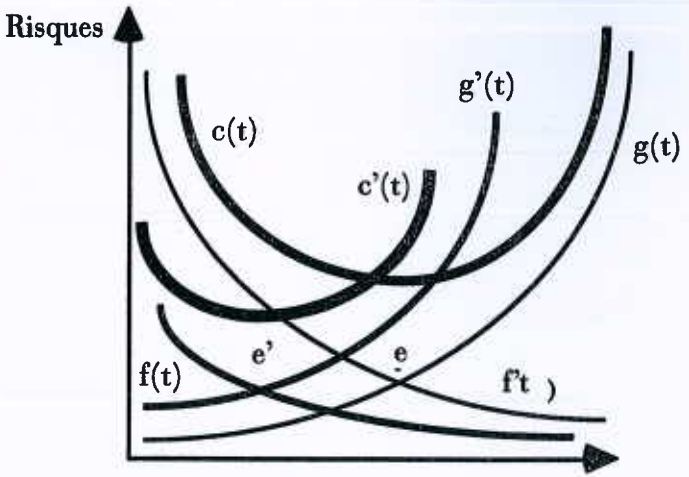
Bien des décisions courantes de la vie privée ou professionnelle peuvent s'analyser de façon conséquentialiste. Considérons la décision du professeur qui fait passer un examen, ou du juge qui examine un dossier. Leur démarche est imprégnée de jugements de valeur tacites. Ainsi, quiconque a passé ou fait 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

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*.

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 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

21. Et que j'ai eu l'occasion de mettre en œuvre in BOUDON (R.), « Les mécanismes sociaux des abandons de poursuite », [en collaboration avec DAVIDOVITCH (A.)], *L'Année Sociologique*, 3e série, 1964, p. 111-244.



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 minimum de la somme des deux

22. *Ibid.*

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 il y a des vérités médicales par exemple [24].

---

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.

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. 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 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

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.

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 grande conséquence sur le bien-être de la victime* est normalement ressenti par elle comme insupportable. De même, le spectateur d'un vol

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 ».

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 lexicographiquement 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

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 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.

être fondé exclusivement sur l'intérêt, puisque des individus abstraits n'ont pas d'intérêts déterminés. Elle vise à dégager le principal du secondaire 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

28. L'article brillant de Ferejohn (J. A.), Fiorina (M. P.), « The Paradox of Not Voting : a Decision 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 ».

évidence la contradiction entre le vol et le lien social et, par là, rend compte des sentiments 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

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.

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 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 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

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 » ?

domine l'autre, témoignant de l'existence d'une rationalité englobante. Les progrès de la médecine, en réduisant la mortalité infantile, 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 fausses valeurs [31].

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)*.

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

32. Comme l'indique DUPUY (J.-P.), *Le Sacrifice et l'Envie : le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, 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.

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 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 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 »

36. KELLEY (J), EVANS (M. D. R.), « The Legitimation of Inequality : Occupational Earnings in Nine Nations », *American Journal of Sociology*, vol 99, n° 1, juillet 1993, p. 75-125.

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, déceler dans ces remarques une tentative pour apprécier la légitimité des différences de traitement entre grandes catégories d'activité.

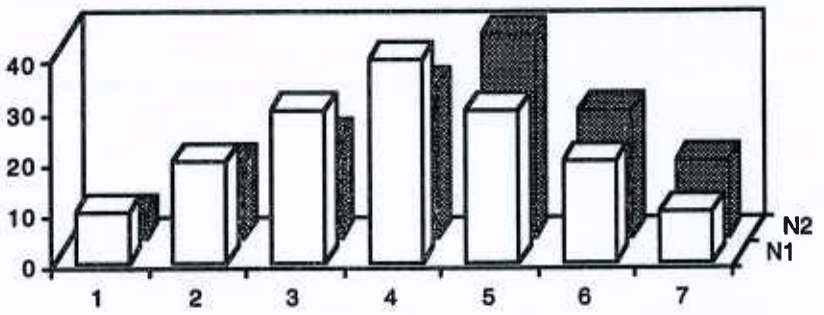
Maintes observations démontrent que les sentiments de justice expriment aussi un sens des contingences : lorsque certaines inégalités paraissent dues à d'incorrigibles aléas, elles ne sont pas jugées illégitimes, même lorsque les aléas en question conduisent à une violation grave du principe de l'égalité 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)

37. Girod (R.), *Inégalité, inégalités*, Paris, P.U.F., 1977, a abondamment souligné ce point.

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 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*.



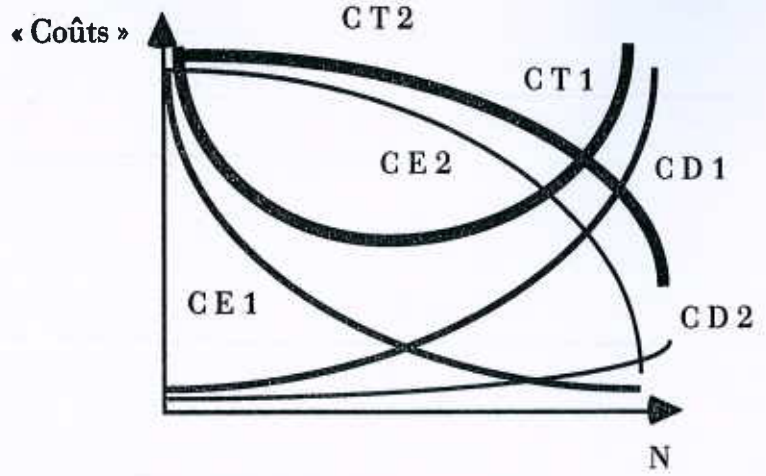
Graphique 2 : **Relation entre niveau d'instruction et *Lebenschancen***

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.

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].

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.



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 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 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 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

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 ».

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.

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,

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.

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 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

41. *Cf.* note 37.

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

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 *(«self-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 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.

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 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 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 valeur peuvent s'expliquer par des raisons objectives. Mais, bien

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.

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

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.

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 ; 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.

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.