

LA REALITE MORALE ET LE SOCIOLOGUE.

Quelques réflexions sur le cognitivisme de Raymond Boudon.

Marc Jacquemain
ULg

Quelle est la nature de la réalité morale ? Existe-t-il des valeurs morales « objectives » ? Le point de vue classique sur cette question est sûrement la tradition qui va du philosophe David Hume au sociologue Max Weber : les jugements de valeur sont inévitablement subjectifs. Leur raisonnement est grosso modo le suivant : on peut certes tenter de justifier rationnellement des jugements de valeur. Mais cela revient toujours à les étayer par d'autres jugements de valeurs, qui ne seront pas moins subjectifs eux-mêmes. Il n'y a donc pas moyen de sortir du cercle de la subjectivité.

Supposons, par exemple, que je sois confronté à l'argumentation classique selon laquelle « les femmes sont faites pour tenir le foyer ». Je peux répondre que c'est contraire à l'égalité des êtres humains qui donne à chacun le même droit à décider de comment il doit mener sa vie. Mon interlocuteur argumentera alors que si la nature a fait les hommes et les femmes différents, il y a bien une raison. Je répliquerai que les différences naturelles n'ont aucune implication morale et que c'est aux hommes de donner sens à ces différences. A quoi on m'objectera que c'est là une position caractéristique de la volonté occidentale de détacher l'homme de la nature pour la dominer. Je répondrai que ce qui fait la grandeur de l'homme, c'est précisément la liberté qu'il a par rapport à ses déterminations naturelles. Mon contradicteur peut alors me dire que c'est là un point de vue d'un « orgueil démesuré » et que son idéal à lui, c'est de fusionner l'homme dans le cosmos... etc. On peut imaginer facilement comment la querelle va se poursuivre.

L'idée de Max Weber, c'est qu'il n'y a pas moyen d'arrêter cette « remontée argumentative », sauf à décider arbitrairement d'un point à partir duquel on ne veut plus discuter. C'est pourquoi, il considèrerait que la querelle des valeurs est semblable à la « guerre des Dieux » : au bout de nos arguments moraux, il y a des jugements de valeurs ultimes, qui ne sont pas eux-mêmes susceptibles de justification et qui sont donc irréductiblement subjectifs¹. Par exemple, entre ceux qui pensent que les êtres humains ont tous la même dignité et ceux qui considèrent que certains peuples sont naturellement faits pour dominer les autres, il n'y a pas de critère objectif pour trancher, et donc la discussion ne peut que s'arrêter (pour faire place, en général, à la violence).

Pourtant, l'idée qu'il existe des valeurs morales objectives est au moins aussi défendable. L'argument le plus fort en sa faveur est sans doute celui développé par Thomas Nagel² : nos convictions morales n'ont de sens que parce que nous les *concevons* comme objectives. Lorsque nous défendons, par exemple, le droit de tout être humain à l'intégrité physique, au respect de sa dignité ou à certaines libertés de choix qui nous paraissent fondamentales, nous

¹ Sylvie MESURE, Alain RENAUT, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

² Thomas NAGEL, *The view from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Thomas NAGEL, *The last word*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Ruwen OGIEN, *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

savons bien que ces valeurs ne sont pas universelles : elles ne sont pas respectées partout de toute éternité. Pour autant, elles ne nous en paraissent pas moins *objectives* au sens où elles *devraient* être universelles.

Nagel fait valoir la différence majeure qu'il y a entre une conviction morale de ce type et une préférence personnelle subjective telle que, par exemple, une préférence alimentaire : si nous n'aimons pas les crevettes, nous exprimons une préférence purement contingente. Notre dégoût des crevettes n'a aucune valeur en soi, il est simplement constitutif de ce que nous sommes (et mérite à ce titre d'être respecté). En revanche, si nous refusons la torture, nous n'avons pas du tout le sentiment d'exprimer une préférence personnelle mais bien celui d'adhérer à une valeur objective, c'est-à-dire à une valeur *dont la validité ne se limite pas au simple fait qu'elle est nôtre*. Nous n'avons pas à justifier notre déplaisir face aux crevettes et nous n'attendons pas des autres qu'ils le partagent. En revanche, nous estimons que notre refus de la torture est justifié et nous tentons de convaincre les autres qu'ils devraient penser comme nous.

L'argument de Nagel est donc un argument de type « transcendantal » : l'idée qu'il existe des valeurs objectives est une *condition de possibilité de l'argumentation morale* et y renoncer c'est priver de sens toute discussion sur les valeurs. Si on est vraiment persuadé que les jugements de valeurs sont purement subjectifs, il n'y a pas de sens à tenter de les justifier aux yeux d'autrui, pas plus qu'il n'y a de sens à tenter de convaincre quelqu'un qu'il devrait aimer un aliment qui lui déplaît. Or, on peut difficilement imaginer une discussion du type « de mon côté, je n'aime pas tellement la torture, et vous, qu'en pensez-vous ? ».

Les philosophes appellent « réalisme moral » ou « réalisme normatif » l'idée que l'on peut raisonnablement concevoir des valeurs morales objectives et donc qu'il y a un sens, au moins en principe, à parler de « vérité morale ».

Le réalisme moral est une théorie éminemment prudente, qui ne prétend pas à la connaissance des valeurs objectives. Il défend simplement la possibilité qu'elles existent : « *le réaliste moral ne parle pas de vérités éthiques tout court mais de la possibilité qu'il y ait des vérités éthiques, qui transcendent nos capacités de les reconnaître, c'est-à-dire de vérités éthiques indépendantes de nos croyances, de nos désirs, de nos sentiments (...) Un réaliste moral particulièrement sceptique sera tout à fait disposé admettre qu'il se pourrait bien que nous ne découvriions jamais de vérités éthiques...* »³.

Mais surtout, le réalisme moral n'est pas une théorie descriptive ou explicative : il ne cherche pas à savoir pourquoi les gens défendent tel ou tel jugement de valeur, mais si ce jugement de valeur est *fondé*. L'idée qu'il peut y avoir des valeurs objectivement vraies est donc une question pour le philosophe et pas pour le sociologue : ce dernier peut, à la rigueur (et s'il se fait en même temps anthropologue) se poser la question de l'existence de valeurs morales *universelles*, à savoir de valeurs partagées par tous, à travers la diversité des cultures et des époques. Mais quand bien même la recherche empirique mettrait au jour de tels universaux, cela nous amènerait encore bien en deçà de l'idée d'objectivité : l'objectivité n'est pas la caractéristique de ce qui est partagé par tous – éventuellement de manière accidentelle – mais de ce qui vaut indépendamment du fait que quiconque y adhère.

³ Ruwen OGIEN : *Le réalisme moral*, op. cit. p. 28

Pourtant, le fait est qu'historiquement, la sociologie s'est toujours sentie obligée de dire quelque chose à ce sujet, que ce soit, comme Durkheim, pour tenter de fonder empiriquement l'idée d'objectivité ou, comme Weber, pour récuser sa possibilité.

Depuis une quinzaine d'années, le sociologue français Raymond Boudon consacre une grande partie de son énergie à tenter de renouveler le traitement de cette question à travers ce qu'il appelle sa « *conception cognitiviste des valeurs* ». Sans prétendre rendre justice, dans le cadre de ce court article, à une conception élaborée à travers une longue série de textes, on peut plus modestement souligner certaines difficultés qui, au moins à première vue, rendent cette conception bien difficile à défendre. C'est le projet de cette contribution.

DE L'INDIVIDUALISME METHODOLOGIQUE A LA THEORIE DES VALEURS.

Au départ, Boudon est d'abord connu pour sa défense constante de l'individualisme méthodologique. Ce faisant, il n'a pas peu contribué à élaborer – et à populariser dans le monde francophone – la logique des « conséquences inattendues » de l'action rationnelle, déjà présente dans l'œuvre de Merton et développée aux Etats-Unis notamment par Thomas Schelling. A travers ce programme de recherche, et indépendamment des critiques que l'on peut faire à l'individualisme méthodologique en tant que tel, Boudon a sans doute contribué à une des grandes avancées de la sociologie : l'idée simple des conséquences inattendues de l'action permet de concevoir *l'opacité du social* comme un problème traitable analytiquement, sans qu'il soit nécessaire de doter des notions comme « fonction », « structure » ou « tradition » d'une forme obscure d'efficacité causale.

Au contraire, pour Boudon, l'opacité du social vient du fait que des individus rationnels n'ont pas nécessairement – et même pas très souvent – une vision claire des conséquences collectives de leurs actions. Comment marche cette logique explicative ?

Comme c'est souvent le cas en sociologie, c'est en tentant de cerner les adversaires du programme rationaliste que l'on peut le mieux appréhender les enjeux du programme lui-même. Pour Boudon, l'adversaire, c'est le *sociologisme*, c'est-à-dire l'explication du comportement et/ou des croyances de l'acteur par des causes plutôt que par des raisons. Il reproche à cette posture intellectuelle d'être souvent tautologique ou obscure (même s'il admet qu'elle est parfois inévitable). Mais plus fondamentalement, sans doute, ce que déteste Boudon, c'est qu'elle produit l'image d'un acteur individuel essentiellement façonnable par des déterminismes sociaux, qu'ils soient de nature structurelle ou idéologique. Le pari du rationaliste consiste essentiellement à rendre inutile ou résiduelle l'explication causale de la sociologie classique, celle qui s'appuie sur des mécanismes de détermination proprement sociologiques, qu'il s'agisse de la socialisation chez les psychologues sociaux, de l'*habitus* chez Bourdieu, de la conscience collective chez Durkheim, etc.

Un exemple classique, régulièrement réutilisé par Boudon lui-même, est celui de l'échec des politiques de contrôle des naissances dans une grande partie du Tiers-Monde, au cours des années soixante. Les chercheurs, qui tiennent pour évident que la maîtrise de sa propre fécondité est le seul comportement rationnel pour le paysan indien ou africain, et qui s'aperçoivent qu'on ne peut diffuser ce comportement dans des sociétés qui en auraient bien besoin, en concluent à « l'irrationalité » des acteurs : ils seraient par tradition culturelle, irréductiblement attachés à l'idée d'une descendance nombreuse, en dépit de tous les maux qu'elle peut leur apporter. C'est là une vision complètement tronquée, rétorque Boudon : le chercheur, faute de saisir le contexte spécifique de son objet, a oublié que, dans une société

qui ne connaît pas de sécurité sociale, avoir beaucoup d'enfants constitue la seule forme possible d'assurance vieillesse. Le paysan du Tiers-Monde sait que s'il tente de limiter le nombre de ses enfants, c'est sa survie ultérieure qu'il menace. Son comportement est donc parfaitement rationnel.

La rationalité supposée des acteurs boudoniens est *formelle* et non *substantielle* : elle suppose qu'ils peuvent, le plus souvent, raisonner justement dans le cadre d'un ensemble de croyances données, mais elle n'exige pas que ces croyances soient vraies⁴. Mais alors le problème n'est-il pas simplement déplacé ? D'où viennent les croyances fausses ? Quel serait l'intérêt d'un individualisme méthodologique qui s'appuierait sur le modèle d'un individu entièrement déterminé par des croyances irrationnelles ? La crédibilité du programme boudonien n'exige-t-elle pas que l'on fournisse également des mécanismes rationnels susceptibles d'expliquer la formation des croyances ?

C'est ce programme qu'il entame en 1986, avec la publication de *L'idéologie* et qu'il poursuit quelques années plus tard avec *L'art de se persuader*⁵. Tous les textes du sociologue à partir de ce moment n'auront plus que ce seul objectif : montrer que, de même qu'il a de « bonnes raisons » d'agir comme il le fait, même lorsque son action se retourne contre lui, l'acteur individuel a de « bonnes raisons » de croire ce qu'il croit, même lorsque ses convictions sont fausses.

Le sociologue baptise cette conception du nom « d'explication cognitive » des croyances⁶. L'explication cognitive est abordée tant dans le cas des croyances positives (portant sur des faits empiriques) que dans le cas des croyances normatives (adhésion à des valeurs). C'est à ce deuxième point, surtout que l'on s'intéressera, mais on verra qu'il n'est que partiellement séparable du premier.

DES BONNES RAISONS AUX VALEURS OBJECTIVES.

La réflexion de Boudon sur l'explication des croyances morales est complexe, mais on peut sans le trahir, affirmer que sa théorie cognitive s'appuie fondamentalement sur deux assertions.

(1) La première est qu'expliquer les croyances normatives des acteurs revient à mettre en évidence les "bonnes raisons" ou les "raisons fortes" qui motivent leur jugement. Ainsi, *"derrière les jugements de valeur comme derrière les jugements de fait, on peut toujours, en principe, du moins, déceler des systèmes de raisons"*; ou encore : *"des jugements tels que "ceci est bon", loin d'être le produit de causes sociales ou affectives, s'appuient souvent sur des systèmes bien articulés de raisons"*. Une formulation très explicite de cette proposition résume à la fois ce que Boudon entend par modèle "compréhensif" et par modèle "cognitivistique" : *"(selon le modèle compréhensif), l'acteur social endosse un jugement de valeur parce qu'il fait sens pour lui. Expliquer une croyance, normative ou positive, c'est, selon ce modèle, en saisir le sens pour l'acteur. Lorsqu'on précise que "comprendre " une*

⁴ Une telle exigence rendrait l'imputation de rationalité radicalement inaccessible puisque nous acceptons aujourd'hui que la plupart de nos croyances sur le monde seront amenées à être un jour au moins partiellement révisées.

⁵ Raymond BOUDON, *L'idéologie. L'origine des idées reçues*. Paris, Fayard, 1986.

Raymond BOUDON, *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard, 1990.

⁶ Raymond BOUDON, *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995. Raymond BOUDON, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1999.

croyance, en retrouver le "sens", c'est reconnaître les raisons qu'il a d'y souscrire, on en définit une variante qu'on peut qualifier de cognitiviste"⁷.

On pourrait multiplier à l'envi les citations, Boudon n'étant pas effrayé par la redondance. On voit bien d'ailleurs, la continuité dans l'œuvre du sociologue : de même que, dans les écrits des années 70, il tente de nous montrer que les phénomènes sociaux apparemment opaques peuvent être vus comme le résultat (agrégé) de comportements rationnels des acteurs (à condition de prendre une définition suffisamment large de la notion de rationalité), à partir de *L'idéologie*, il tente de montrer que les représentations dominantes au sein d'une société, d'un groupe, d'un contexte, peuvent s'expliquer essentiellement par des mécanismes rationnels de formation des croyances.

(2) La deuxième assertion est l'idée qu'il existe des valeurs « objectives ». Elle revient à affirmer que les jugements de valeurs, donc les jugements normatifs, peuvent être vrais ou faux, de façon assez semblable aux jugements de réalité : *"non seulement les valeurs ne sont pas des illusions, mais elles peuvent être objectives, en un sens qui doit bien sûr être précisé"⁸*; ou encore : *"la validité des jugements qui nous disent comment le monde doit être fait ne se fonde pas autrement que celle des jugements qui nous disent comment il est fait"⁹.*

La thèse sur les « bonnes raisons » et celles sur les « valeurs objectives » n'ont pas la même portée. Alors que l'ambition de la première reste bien l'explication des croyances et donc reste circonscrite au domaine du fait, la deuxième introduit à peu près inévitablement une dimension normative, ainsi qu'on l'a vu au début de ce texte. Autrement dit Boudon mêle dans sa réflexion des éléments qui relèvent de « l'être » et d'autres qui relèvent du « devoir-être ». Il assume d'ailleurs franchement la transgression de la frontière : pour lui, la distinction de ces deux domaines, dont il attribue la paternité à Hume, est un dogme qu'il faut pouvoir dépasser.

Mais cette transgression n'est pas sans poser problème, et on va s'en rendre compte en approchant davantage le texte de Boudon.

Pour que le programme rationaliste « fonctionne », il faut évidemment que l'on dispose d'une représentation minimale de ce qu'est un comportement rationnel. Dans l'exemple de l'échec du contrôle des naissances, nous pensons tous qu'il serait irrationnel pour un individu de ne pas se soucier d'assurer ses vieux jours. Ce qui nous a permis d'écarter l'explication par la tradition, c'est donc que nous sommes d'accord sur la manière rationnelle de se comporter dans ce contexte. Nous pouvons nous dire : il n'est pas nécessaire d'évoquer des traditions culturelles différentes, nous aurions fait la même chose dans la même situation.

Qu'en est-il en sociologie des croyances ? S'agissant des croyances positives, celles qui portent sur des faits empiriques, il existe en règle générale une *représentation canonique*¹⁰ à laquelle on peut confronter celle des acteurs. Que faut-il entendre par-là ? Que le sociologue dispose au préalable d'une idée de ce qu'est la représentation « correcte ». Prenons l'exemple

⁷ *Le juste et le vrai, op. cit.*, p. 184, 185, 209.

⁸ *Le juste et le vrai, op. cit.*, p. 332

⁹ *Le juste et le vrai, op. cit.*, p. 301.

¹⁰ Daniel KAHNEMAN, Amos TVERSKI, "The framing of decisions & the psychology of choices", *Science*, 211, 1981 p. 453-458

Daniel KAHNEMAN, Amos TVERSKI, "Rational choice and the framing of decisions", *Journal of Business*, vol. 59, n° 4, pt 2, 1986, p. s251-s275 ;

de la bouteille « à moitié vide » et de la bouteille « à moitié pleine ». La représentation canonique dans cet exemple est que chacun est supposé voir la même chose dans les deux cas. Si quelqu'un se refuse à admettre qu'il y a équivalence entre « à moitié vide » et « à moitié plein », le psychologue ou le sociologue pourra parler de « biais cognitif » ou « d'illusion d'optique » et il lui revient de mettre à jour les mécanismes qui permettent d'expliquer le biais en question¹¹. Ainsi, s'agissant des croyances positives, il existe une possibilité de confrontation sinon avec le « réel » (formulation sans doute métaphysique), du moins, avec une représentation communément admise par les chercheurs. La rationalité des croyances positives est donc susceptible d'être appréciée sur l'arrière-plan d'un savoir supposé « objectif » (même si partiellement conjectural). Concrètement, cela veut dire que, si, au départ, nous croyons qu'une bouteille à moitié vide n'est pas la même chose qu'une bouteille à moitié pleine, le chercheur est capable de nous démontrer que nous nous trompons.

Le programme rationaliste en sociologie de la connaissance peut donc s'inscrire dans le cadre du programme rationaliste général : de même que le sociologue démontre qu'une attitude nataliste, perçue a priori comme irrationnelle et culturellement déterminée, peut être relue comme le résultat d'un calcul rationnel, le sociologue de la connaissance s'efforcera de démontrer que, d'un certain point de vue (celui de l'acteur), il peut être rationnel de différencier une bouteille à moitié vide d'une bouteille à moitié pleine.

Mais comment procéder si nous ne savons pas nous-mêmes si une bouteille à moitié vide est *effectivement* une bouteille à moitié pleine ? Comment raisonner lorsque nous ne disposons pas d'une « représentation canonique » ? C'est le problème qui se pose dans le domaine des valeurs : comment, par exemple, évaluer la rationalité d'une assertion normative, si nous n'avons pas une représentation préalable du « bien » ? Plus radicalement : comment évaluer la rationalité d'une assertion normative si nous considérons que les jugements de valeur sont irréductiblement subjectifs ?

Notre hypothèse est que précisément la thèse de l'objectivité des valeurs permet à Boudon de poursuivre son programme rationaliste dans le domaine des croyances normatives en fournissant cette représentation canonique. Si l'on sait départager ce qui est moralement vrai de ce qui est moralement faux, alors, le travail du sociologue revient à montrer que, de manière plus générale qu'on ne le croit, les acteurs adhèrent aux vérités morales. Et lorsque ce n'est pas le cas, il pourra mettre en évidence les « biais cognitifs » qui empêchent l'acteur de percevoir cette vérité morale, de la même façon qu'un certain nombre de biais cognitifs l'empêchent de percevoir la réalité factuelle telle qu'elle se présente à un observateur « objectif ».

Il y a donc une sorte de « connexion naturelle » entre le programme rationaliste dans l'explication des croyances morales et l'idée des valeurs objectives. Il reste que cette idée paraît a priori fort difficile à mettre en œuvre empiriquement. Le réalisme moral, on l'a vu ne fait que défendre la *possibilité* de l'existence valeurs objectives, mais il ne prétend évidemment pas savoir quelles elles sont. Où le sociologue va-t-il trouver les valeurs objectives qui lui permettront de distinguer le vrai du faux en matière morale ?

ENTRE DOGMATISME ET RELATIVISME.

¹¹ Ces effets, plus fréquents qu'on ne l'imagine, constituent ce que Kahneman et Tverski, notamment, appellent le *framing* (cadrage).

La meilleure réponse à cette question consiste à tenter de voir comment se débrouille l'auteur lui-même. Ainsi, dans *Le juste et le vrai*, il multiplie les exemples de ce qu'il appelle des « bonnes raisons » que les acteurs ont d'avoir telle ou telle préférence politique ou encore de défendre telle ou telle conception du juste et de l'injuste.

Le premier exemple et le plus intéressant est la façon dont Boudon défend la supériorité « objective » de la démocratie sur tout autre régime politique.

Ainsi, il termine de la façon suivante son raisonnement : *"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. Ils ne font qu'explicitier la notion même de gouvernement. Ils définissent des finalités qui tiennent à la nature des choses"*¹². Dès lors que ces axiomes sont posés, la démocratie apparaît comme un "progrès objectif" par rapport aux régimes antérieurs. Il y a donc un "progrès moral" comme il y a un "progrès scientifique". L'invention de la démocratie s'apparente à la découverte des lois de la conservation de l'énergie : *ex post*, il n'est pas plus raisonnable de contester la supériorité de la démocratie que de reprendre les objections qui ont été faites au principe de conservation de l'énergie lorsque celui-ci a été proposé¹³. Et il ajoute : « *De même que la théorie des nombres aboutit à des énoncés de type « x est vrai » en enchaînant de façon convenable des propositions acceptables, de même l'analyse politique aboutit à des propositions de type « x est bon » à partir de propositions acceptables. La procédure est la même dans les deux cas* »¹⁴.

Ce qui est dérangeant, dans l'argumentation, c'est évidemment son caractère profondément dogmatique. Bien sûr, on s'accordera avec l'auteur pour considérer la démocratie comme un régime préférable aux autres. Mais ce jugement reste un jugement de valeur, dont nous admettons le caractère potentiellement subjectif. Si nous adhérons à la supériorité de la démocratie, ce n'est pas parce qu'elle découlerait analytiquement de la notion de « gouvernement ». Aristote avait déjà bien pris soin de distinguer la question « *qu'est-ce qu'un bon gouvernement ?* » de la question « *qui doit gouverner ?* ». On peut retourner à bien des égards l'argumentation de Boudon : il y a de multiples circonstances où la démocratie complique les choses du point de vue du gouvernement. Cela ne justifie pas que l'on cesse d'y adhérer : la démocratie nous paraît la conséquence d'une position de principe sur l'égalité des membres de la communauté politique et cette position de principe est elle-même difficile à justifier rationnellement auprès de qui ne la partage pas. Il y a donc bien un moment où nous devons « trancher » sur les valeurs ultimes – même si nous continuons à espérer que ces valeurs ultimes pourront elles-mêmes un jour trouver un fondement.

En clair, rabattre la notion de « vérité morale » sur celle de « vérité scientifique » est une démarche éminemment contestable dans la mesure où la vérité scientifique contraint l'interlocuteur rationnel à l'adhésion alors qu'il est essentiel à la démarche morale que l'interlocuteur rationnel conserve une part irréductible de liberté. Dûment informés, nous ne pouvons rationnellement croire qu'il est en notre pouvoir d'empêcher une pierre de tomber lorsqu'on la lâche. Dûment informés, nous pouvons toujours rationnellement envisager de

¹² *Le juste et le vrai, op. cit.*, p. 335.

¹³ *Ibidem*, p. 338

¹⁴ *ibidem*, p. 339

contester la démocratie au nom d'autres valeurs (ne serait-ce que la rétribution du mérite, par exemple).

Pour atténuer la lourdeur métaphysique de sa position, Boudon plaide pour une conception « faible » de la vérité dans le domaine empirique : notre connaissance du monde est elle-même fragile et partielle, dit-il en substance, et cependant, nous ne craignons pas de parler de « faits objectifs ». Pourquoi, dès lors, se priver de la notion de « valeurs objectives » ? En somme, le cheminement est ici inversé : la notion de vérité morale n'apparaît plus aussi effrayante dès lors que l'on prend en compte le caractère très fragile de la vérité empirique. *"Je crois (...) que la théorie des valeurs, l'axiologique, doit, à l'instar des sciences modernes, accepter d'évoquer l'image de l'archipel plutôt que celle du continent"* Ou encore : *"Il n'en va pas dans le domaine du bien autrement que dans celui du vrai (...) la complexité des phénomènes naturels exclut qu'on puisse les déduire d'une axiomatique simple et unique. On peut appliquer la même remarque aux sentiments moraux"*¹⁵.

Pourtant, il y a bien une différence fondamentale entre l'objectivité scientifique et l'objectivité morale : c'est que la première dispose d'un garant dont la seconde ne dispose pas, à savoir le monde extérieur. C'est ce qu'exprime bien Thomas Nagel, pourtant très attaché lui-même à l'idée d'objectivité morale lorsqu'il écrit qu'il « *n'y a pas d'équivalent moral au monde extérieur – un univers de faits moraux qui nous influencerait causalement* »¹⁶. La réflexion scientifique, toute conjecturale et fragile qu'elle est, tire sa légitimité ultime d'un postulat métaphysique très solide : l'idée qu'il existe bien un monde extérieur au sujet connaissant, indépendant de lui, antérieur à lui et qui contraint notre savoir – même s'il ne le contraint parfois que très partiellement. Il n'existe pas de postulat équivalent dans le domaine des valeurs morales¹⁷.

C'est seulement en faisant l'impasse sur cette différence que Boudon peut arguer du caractère conjectural de toute connaissance pour traiter sur le même pied les croyances factuelles et les croyances morales. Aujourd'hui, la conviction (empirique) que l'univers est en expansion est certainement plus fragile et moins unanimement partagée dans nos sociétés que la conviction (morale) qui fait de la pédophilie un mal. Les « bonnes raisons » pour condamner la pédophilie sont probablement plus faciles à trouver et plus solides, à tout prendre, que les « bonnes raisons » (controversées) de croire à l'expansion de l'univers. Il reste une différence fondamentale : il existe un univers qui est - ou n'est pas - en expansion, *indépendamment de nos convictions*. Il semble beaucoup plus problématique d'affirmer que la pédophilie est un mal *indépendamment de nos croyances morales*.

Pour illustrer sa théorie des valeurs objectives, Boudon est donc très fréquemment obligé de recourir au dogmatisme le plus plat : sont « objectives » les valeurs que l'auteur lui-même

¹⁵ *Le juste et le vrai, op. cit.*, p. 424 et 425.

¹⁶ Thomas NAGEL : *The last word, op. cit.*, p. 101.

¹⁷ Le postulat métaphysique de l'existence d'un monde « extérieur » au sens empirique pourrait apparaître insuffisamment fondé à certains lecteurs. L'argument classique en faveur de ce postulat est à nouveau de nature pragmatique : en l'absence d'un tel postulat, une grande partie de notre activité quotidienne ou intellectuelle semble privée de sens. Mais on ne se lancera pas ici dans cette discussion : l'article vise à discuter l'existence d'une « réalité morale ». Si l'on devait en outre justifier l'existence d'une « réalité empirique », il faudrait quasiment un livre préalable à l'article. Je pense qu'une grande majorité des lecteurs partageront ce postulat. Aux autres, je demande de l'accepter comme point de départ (discutable) du raisonnement. D'autres contributions, je suppose, discuteront de la réalité du monde empirique.

considère comme telles. Ainsi, il explique par exemple que les revenus des vedettes sportives ne provoquent pas de sentiment d'injustice en occident parce qu'ils sont le résultat de l'agrégation des préférences par le marché alors « *qu'on est naturellement choqué des privilèges que les sociétés communistes accordaient à leurs sportifs (...) car ils sont le résultat d'une décision centrale et non l'expression de demandes individuelles agrégées* »¹⁸. A partir d'un tel raisonnement, toute critique de l'allocation des ressources par le marché devient évidemment « irrationnelle ». Ne peut-on au contraire défendre qu'il est plus légitime, à tout prendre, que les revenus les plus élevés au sein d'une société fassent l'objet d'un choix collectif ? Qu'une société ait la possibilité de *débattre* de l'allocation des revenus plutôt que de les laisser déterminer par des mécanismes abstraits ?

On pourrait aisément trouver de multiples "bonnes raisons" pour contester tous les exemples de Boudon : les revenus des vedettes du sport ou du show-business, l'acceptabilité de la loterie, la légitimité de l'ancienneté comme critère de détermination du salaire ou encore le caractère "inévitabile" de l'inégalité des chances entre individus ou entre générations. Beaucoup de gens, et pas seulement des philosophes, estiment qu'il y a là de véritables injustices. La meilleure raison pour contester ces situations est d'ailleurs un principe auquel Boudon souscrit lui-même : celui de la proportionnalité entre contribution et rétribution. Il y a d'évidentes bonnes raisons, pour estimer que les vedettes en question reçoivent un revenu sans rapport avec leur utilité sociale (mais bien sûr, la notion d'utilité sociale n'est pas elle-même objectivement appréciable). On peut avec de "bonnes raisons" contester la validité du critère de l'ancienneté. Et enfin, l'inégalité des chances devant la vie est au cœur du débat philosophique comme des discussions de café. Chacun de ces exemples suscite *effectivement* des sentiments d'injustice. Et si ces sentiments ne sont pas davantage exprimés, il paraît plus judicieux d'aller en chercher l'explication du côté de l'organisation économique de la société, et de son fonctionnement idéologique ("*panem et circenses*") que d'incriminer la faiblesse intrinsèque des raisons invoquées.

Le problème, dans tous ces exemples, c'est en somme qu'à chacune des « bonnes raisons » de Boudon, on peut opposer des raisons opposées, qui paraissent à première vue tout aussi bonnes. Comment trancher ?

C'est ici que Boudon change son fusil d'épaule et inverse son raisonnement : la preuve que les raisons sont bonnes, c'est précisément qu'elles sont partagées. Revenons un moment à l'exemple de la démocratie : "*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*". Il serait sans doute trop facile de se faire l'avocat du diable et de recenser toutes les conceptions, parfois solidement argumentées, qui ont contesté la supériorité de la démocratie après son invention. Boudon reconnaît d'ailleurs l'existence de ces conceptions, mais estime qu'elles "*ne convainquent que des auditoires très particuliers (sic) parce qu'elles sont dominées par le système de raisons sur lequel s'appuie l'évaluation du système démocratique*"¹⁹. L'affirmation laisse pour le moins perplexe lorsqu'on considère, d'une part, les difficultés qu'il y a, aujourd'hui encore, à étendre la démocratie libérale au-delà de sa zone d'origine et d'autre part, la régression massive qu'a connue l'idée démocratique à l'intérieur même de cette zone d'origine au cours des années trente.

¹⁸ *Le juste et le vrai, op. cit.* ; p. 399.

¹⁹ *Ibidem*, p. 338, note 11

Mais quand bien même le consensus empirique en faveur de la démocratie serait-il établi, quelle serait sa valeur normative ? En quoi l'adhésion générale à une valeur constitue-t-elle une preuve de "l'objectivité" de cette valeur ? En quoi le consensus peut-il servir à valider un jugement de valeur, si l'on n'a postulé au départ que le consensus est en soi considéré comme une source de légitimation ? Les régimes d'Hitler, de Staline et de Khomeyni ont tous les trois à un moment au moins, bénéficié d'un large soutien populaire. En sont-ils moins mauvais pour la cause ? Allons plus loin : s'il ne s'était trouvé personne pour s'opposer au nazisme, celui-ci serait-il devenu "objectivement bon" ?

En faisant du consensus le signe de l'objectivité d'une valeur, Boudon ne rejoint-il pas son adversaire le plus radical, à savoir le relativisme ?

LE SPECTATEUR IMPARTIAL.

Pour soutenir simultanément l'assertion des « bonnes raisons » et des « valeurs objectives », Boudon est donc contraint de basculer du dogmatisme au relativisme et vice-versa. Ou bien il tient pour « évidente » la validité de certaines conceptions morales (et c'est ce qui explique qu'elles sont répandues) ou bien il montre que certaines conceptions sont effectivement répandues (et leur diffusion est supposée indicatrice de leur validité).

Certains ont proposé une interprétation qui permet au cognitivisme d'échapper à cette critique. Ainsi, Sylvie Mesure et Alain Renaut suggèrent, dans une longue mention en note, que la théorie des « valeurs objectives » se situerait tout entière dans le domaine de l'empirique et n'aurait pas de prétention éthique : "*Expliquer le pourquoi de l'adhésion de l'acteur social aux jugements de valeur, ce n'est toutefois nullement répondre à la question de savoir si le jugement de valeur comme tel peut être objectivement fondé*"²⁰. C'est se débarrasser un peu aisément du problème. Si Boudon voulait simplement expliquer comment se développent et se diffusent les croyances normatives en dehors de toute réflexion sur leur validité, l'hypothèse des « bonnes raisons » se suffisait largement à elle-même. L'insistance sur les valeurs objectives, sur la possibilité du « progrès moral » et sur la légitime transgression de la frontière entre être et devoir-être, tout indique qu'on ne peut totalement séparer chez Boudon la question de l'explication de l'adhésion aux valeurs et la question de la validité de cette adhésion.

Un dernier exemple aidera à conclure. Dans un texte récent²¹, le sociologue reprend l'idée d'Adam Smith sur le « spectateur impartial ». Smith présentait le « spectateur impartial » comme une sorte d'instance interne au soi, capable de porter un jugement dégagé des intérêts personnels. Chacun d'entre nous serait donc à la fois partial, lorsqu'il est placé dans une situation où ses intérêts sont directement en jeu et susceptible d'impartialité dans des contextes plus « neutres ».

A partir de la métaphore de Smith, Boudon tente de dégager l'idée que « *des opinions et des jugements individuels « biaisés » sous l'effet des intérêts et des passions des opinants peuvent, sous certaines conditions, une fois agrégés, produire une opinion ou un jugement*

²⁰ Sylvie MESURE et Alain RENAUT : *La guerre des Dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Grasset, Paris, 1996, p. 51-52.

²¹ Raymond BOUDON : « Vox populi, vox Dei ? Le spectateur impartial et la théorie des opinions » in Raymond BOUDON, PIERRE DEMEULENAERE, Ricardo VIALE, *L'explication des normes sociales*. Paris, PUF, 2001.

conforme à l'intérêt commun »²². Le texte vise à montrer dans quels types de circonstances peut apparaître ce jugement conforme à l'intérêt commun. Mais bien sûr, la difficulté qui se pose est de savoir qui va définir « l'intérêt commun », comme la difficulté dans *Le juste et le vrai* était de trouver le garant des « valeurs objectives ». Or, la réponse est identique : c'est Boudon, qui dans chaque cas, affirme simplement quel est l'intérêt commun et où se trouve le spectateur impartial. Ainsi, si les chômeurs et les salariés sont dans leur majorité favorable à la réduction du temps de travail, c'est en fonction de leur intérêt partial. Mais si les chefs d'entreprise y sont plutôt défavorables ce n'est pas pour les mêmes raisons : le chef d'entreprise a, lui, une vision plus « surplombante » puisqu'il est concerné par l'effet de l'alourdissement des coûts de production sur le sort des ses propres ouvriers et employés. Il est donc par nature plus proche du « spectateur impartial ».

La figure du spectateur impartial, en définitive, c'est donc Boudon lui-même. Le plus sympathique des lecteurs ne peut manquer d'être perplexe devant le naturel avec lequel l'auteur avance constamment ses propres jugements de valeurs comme critères du vrai et du faux. C'est un peu comme si le sociologue, pour paraphraser ce qu'il dit lui-même de Durkheim, n'avait d'autre choix que d'investir ses propres opinions « *d'une transcendance qu'il n'arrive plus à lire dans les cieux* ».

Le texte est saturé de jugements de valeur pour une raison évidente : dès lors que l'on utilise de manière *explicative* la notion « d'intérêt commun », on est donc devant la même difficulté que celle qui mine la conception des valeurs « objectives ». Ou bien le sociologue définit l'intérêt commun à partir de la position majoritaire, mais alors il se condamne à cela même qu'il combat : le plus extrême relativisme. Ou bien il définit l'intérêt commun indépendamment du consensus mais alors il n'a d'autre choix que de le postuler : l'intérêt commun est *d'évidence* là où Boudon pense qu'il est.

OU EST L'ERREUR ?

Ce balancement entre dogmatisme et relativisme, j'ai tenté de montrer qu'il est dû à la conjonction de l'hypothèse des bonnes raisons et de celle des valeurs objectives. Au moment, de conclure, on doit donc se poser la question : laquelle des deux hypothèses faut-il abandonner ?

Peut-être un peu paradoxalement, je serais tenté de proposer « ni l'une ni l'autre ». Ce n'est pas dans l'une ou l'autre de ces thèses que réside la défectuosité de la théorie cognitive, mais dans leur usage conjoint.

La recherche des « bonnes raisons » aux croyances normatives est un programme de recherche éminemment respectable. La plupart d'entre nous sont convaincus que, dans certaines circonstances, l'argumentation morale est susceptible de contribuer à la formation des convictions morales. Le contraire serait d'ailleurs un peu désespérant. Il revient au sociologue (mais aussi, sans doute, au psychologue) d'étudier les raisons par lesquelles les acteurs justifient leurs croyances normatives, sans écarter la possibilité que certaines d'entre elles soient des rationalisations et donc, en laissant une véritable place à l'explication causale.

Par ailleurs, l'idée des valeurs objectives me paraît une idée tout autant défendable, comme j'ai tenté de le montrer moi-même dans l'introduction sur le réalisme moral.

²² *Ibidem*, p. 94.

Ce qui rend la théorie cognitiviste de Boudon si difficile à défendre ce n'est donc ni la théorie des bonnes raisons, ni la théorie des valeurs objectives. Chacune de ces théories a son domaine de validité spécifique. Le véritable péché de Boudon, c'est la transgression de la frontière entre le normatif et l'empirique, entre l'être et le devoir-être. En combinant sa théorie des valeurs objectives et sa théorie des bonnes raisons, il tire la première du côté de l'empirique. Et donc, *nolens volens*, il charge les valeurs objectives d'une ambition *explicative*. Symétriquement, il tire les « bonnes raisons » du côté normatif : de nombreux passages semblent indiquer que ce qui permet au sociologue de différencier les « bonnes » des « mauvaises » raisons, c'est que les premières prennent appui sur des valeurs « vraies ».

Mais bien sûr, les valeurs objectives ne peuvent rien expliquer si on ne précise pas leur contenu. Il ne s'agit plus alors de discuter s'il est rationnel de croire à des vérités morales, mais de tenter de préciser quelles sont ces vérités. Dès lors, il n'y a plus d'autre choix que le dogmatisme ou le relativisme.

REFERENCES.

Raymond BOUDON, *L'idéologie*, Paris, Fayard, 1986.

Raymond BOUDON, *L'art de se persuader*, Paris, Fayard, 1990.

Raymond BOUDON, *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995.

Raymond BOUDON, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999.

Raymond BOUDON, Pierre DE MEULENAERE, Ricardo VIALE, (dir), *L'explication des normes sociales*, Paris, PUF, 2001.

Daniel KAHNEMAN, Amos TVERSKI, « The framing of decisions & the psychology of choices », *Science*, 211, 1981 p. 453-458 .

Daniel KAHNEMAN, Amos TVERSKI, "Rational choice and the framing of decisions", *Journal of Business*, vol. 59, n° 4, pt 2, 1986 p. s251-s275.

Sylvie MESURE, Alain RENAUT, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

Thomas NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Thomas NAGEL, *The last Word*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Ruwen OGIEN, *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.