

Mécanismes fondamentaux de l'évolution sociale : sur les pas de Durkheim et de Weber¹

L'évolution sociale : une idée obsolète ?

Le sujet de l'évolution des normes, des valeurs et des institutions traverse toute l'histoire des sciences sociales, de Durkheim à Parsons, Hayek ou Eisenstadt. La thèse que je chercherai à défendre ici est que l'on peut, en précisant et en développant considérablement certaines intuitions de Durkheim et de Weber jusqu'au point de choquer peut-être les historiens en titre des sciences sociales, identifier quelques mécanismes fondamentaux à partir desquels on peut rendre cette évolution plus intelligible. L'un et l'autre me paraissent avoir jeté les bases d'une théorie de l'évolution sociale qui échappe à la fois à l'historicisme justement critiqué par K. Popper (1957) et au scepticisme « postmoderne » selon lequel la notion même d'évolution devrait être jetée aux orties.

Pour les sociologues et les philosophes « postmodernes », la notion de progrès aurait en effet été définitivement disqualifiée, tout comme les notions de vérité, d'objectivité et de façon générale bien d'autres notions désignant des « valeurs » : la sociologie postmoderne aurait définitivement montré que ces notions ne font que recouvrir des illusions. Ce type d'analyse est à l'évidence autocontradictoire : peut-on prétendre avoir réalisé un progrès considérable en dénonçant la notion de progrès ; en présentant la négation de l'idée de progrès comme définitive et appelée à s'imposer de façon irréversible ? Le postmodernisme verse dans un évolutionnisme brutal lorsqu'il prétend que, jusqu'à la découverte du « déconstructionnisme » philosophique et du « constructivisme » sociologique, la pensée humaine se serait nourrie d'illusions. Par comparaison, l'évolutionnisme d'un Lévy-Bruhl, qui opposait une conjecturale mentalité primitive à la mentalité moderne, l'évolutionnisme des anthropologues victoriens et même l'évolutionnisme de Comte apparaissent comme nuancés.

¹ Communication au colloque « Evoluzionismo et 'evoluzionismi' nelle scienze umane e naturale », Campobasso, U. del Molise, mai 2003. Ce texte s'appuie sur mon opuscule *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Paris, Puf, 2002. Il vise notamment à répondre à certaines des objections qui lui ont été faites.

L'on me dira que les « déconstructionnistes » et autres « constructivistes » ne représentent pas l'opinion générale. Cela est vrai. Mais l'on observerait facilement que les sciences sociales dans leur ensemble tendent aujourd'hui à traiter les évolutions socio-historiques comme contingentes. Ainsi, l'on nous explique que la modernité ou la « surmodernité » sont caractérisées par d'autres mœurs que la prémodernité. Mais l'on ne se soucie pas d'expliquer pourquoi ces changements sont irréversibles. Par contraste, Weber décrit le désenchantement du monde comme irréversible et s'efforce d'explorer les raisons de cette irréversibilité. Là où il *explique des évolutions*, la plupart des sociologues contemporains *décrivent des changements*. C'est que la notion d'évolution est communément tenue aujourd'hui pour obsolète. Or la notion d'irréversibilité est le trait qui distingue la notion d'évolution de celle de changement.

L'esquisse de théorie de l'évolution sociale que je propose de tirer de quelques intuitions centrales de Durkheim et de Weber me paraît fournir une alternative au scepticisme dogmatique des postmodernistes comme au scepticisme semi-conscient de beaucoup de sociologues et en outre échapper aux objections auxquelles sont exposées les théories évolutionnistes courantes. Ainsi, on a pu objecter à Hayek (1973-1979) d'avoir donné trop de poids aux innovations de caractère adaptatif et de négliger les innovations absolues, notamment les innovations en matière d'idées ; ou d'avoir négligé l'importance des contingences dans la vie sociale et politique.

Une intuition de Durkheim

Je mettrai d'abord en relief une intuition que je crois essentielle de Durkheim (1960 [1893], p.146). Il écrit dans *De la division du travail social* : « l'individualisme, la libre pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la réforme, ni de la scolastique, ni de la chute du polythéisme gréco-romain ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire ».

La rhétorique appuyée (cf. la cascade de *ni*) de ce passage témoigne assurément de l'importance que Durkheim accordait à l'idée que *l'individualisme ne commence nulle part*. En contradiction avec ce texte, on a l'habitude d'admettre que le Durkheim de *La Division du travail* aurait vu dans l'individualisme une conséquence de l'intensification de la division du travail et l'aurait fait commencer avec le protestantisme. On interprète alors la notion d'individualisme comme désignant une doctrine à laquelle on prête le statut d'une simple philosophie particulière. Le texte que je viens de citer contredit carrément cette lecture. Il est vrai que certains facteurs, dont au premier chef la

complexification de la division du travail, en favorisant la diversification des rôles sociaux et des compétences, ont contribué à renforcer l'individualisme ; plus exactement à secréter des institutions favorables au développement et à l'expression de valeurs individualistes. Il est vrai que le protestantisme témoigne indirectement de l'affirmation de l'individualisme : en affirmant la liberté de conscience du croyant, il exprime, sur un plan théologique, le fait que le développement de la division du travail a accru chez l'individu la conscience de sa singularité. Ces propositions, que les manuels et les commentaires retiennent et mettent généralement en exergue, appartiennent bien à la théorie de l'individualisme de Durkheim. Mais elles n'en retiennent qu'une partie.

En effet, Durkheim précise de façon aussi claire que possible, redisons-le, que, si l'individualisme est un phénomène qui *se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire*, il faut aussi reconnaître qu'il *ne commence nulle part*. Je ne crois pas que les commentateurs s'attardent souvent sur ce membre de phrase : peut-être parce qu'il leur paraît contradictoire avec la théorie évolutionniste développée dans *La Division du travail*.

Le sens de cette formule me paraît pourtant lumineux et en aucune façon contradictoire avec l'évolutionnisme de Durkheim. Celle-ci indique que l'individu a toujours en tant que tel représenté le point de référence privilégié, sinon unique, voire obligé, à partir duquel il est possible de juger de la pertinence des normes ou de la légitimité des institutions, au sens le plus large de ce dernier terme : qu'il s'agisse des normes tacites auxquelles se soumettent les petits groupes de rencontre, des normes prenant la forme de décisions collectives officielles associées à un pouvoir de coercition (les *lois*), ou de tous les cas intermédiaires. Elle indique aussi que, dans toutes les sociétés, les plus archaïques comme les plus modernes, les institutions sont perçues par les individus comme plus ou moins légitimes selon qu'elles leur donnent ou non le sentiment de les respecter dans leur dignité et de préserver leurs intérêts vitaux.

La notion d'*individualisme* doit donc être soigneusement distinguée de la notion d'*atomisme*. Il ne s'agit pas de supposer que la société est composée d'une juxtaposition d'individus, mais que, dans une société donnée, un individu tend à apprécier positivement ou négativement une institution (au sens large) I ou à préférer ou non une institution J à une institution K si et seulement si il a l'impression que I est une bonne chose ou que J est préférable à K pour chacun des individus composant la société. Cette précision en amène une autre : de même qu'il ne faut pas confondre individualisme et atomisme, il faut voir que l'individualisme n'implique pas l'*égoïsme*. En effet, l'individualisme, accordant une égale dignité à tous, nous dit que l'individu a tendance à estimer une institution bonne ou mauvaise selon qu'il a l'impression que l'Autre –c'est-à-dire un individu quelconque- aurait tendance à en juger ainsi. On vérifie immédiatement qu'on hésite à affirmer ou même à croire que telle institution est bonne ou mauvaise si l'on n'a pas l'impression que l'Autre devrait en juger

ainsi. Cette impression n'implique pas l'absence de conflit d'opinions. Les partisans et les adversaires du phlogistique avaient les uns et les autres des raisons qu'ils percevaient comme plus valides que celles de leurs opposants ; mais les uns et les autres avaient le sentiment que leurs raisons étaient objectives et donc de nature à être partagées. Je prends ici l'exemple du conflit d'opinion en matière scientifique parce qu'il est plus clair, mais il en va de même dans tout domaine de la pensée. Dans les cas où ces divergences d'opinion se résolvent et où une opinion prévaut irréversiblement sur une autre, cela signifie qu'elle est objectivement préférable.

Bref, je propose de lire le fragment de phrase affirmant que « l'individualisme ne commence nulle part » comme indiquant que, lorsqu'une institution est proposée ou imposée à un groupe, celui-ci tend à la considérer comme acceptable ou non, bonne ou mauvaise, légitime ou illégitime, etc. selon qu'il a l'impression que ladite institution est tendanciellement bonne pour chacun, et notamment pour lui et pour ses proches. La notion d'individualisme désignerait alors le principe selon lequel ne peut être tenu comme bon pour la collectivité que ce qui est bon pour l'ensemble des individus qui la compose. C'est à partir de ce principe idéal que, dans toute société, les institutions réelles sont évaluées par les individus ; qu'elles sont jugées par eux bonnes ou mauvaises, légitimes ou illégitimes, cela n'impliquant évidemment pas que ces jugements et ces sentiments soient dans tous les cas parfaitement conscients et encore moins qu'ils puissent dans tous les cas s'exprimer. Cela n'implique pas non plus, on l'a dit, qu'il n'y ait pas de divergences d'opinions.

La seule objection qu'on puisse opposer à cette évidence est la conjecture des historicistes selon laquelle l'individu n'aurait commencé à avoir conscience de son individualité que dans les sociétés modernes : une franche ineptie que la formule de Durkheim, « l'individualisme ne commence nulle part », vise précisément à dénoncer. Cette ineptie s'est implantée sur la foi de cette métaphysique qui veut que l'homme soit conçu comme étant intégralement le produit des contextes sociaux dans lesquels il est et a été plongé. Cette métaphysique repose sur une grossière confusion dans les catégories. Le contexte social fixe les *paramètres* qui s'imposent à l'individu ; il ne *détermine* pas son comportement. Il fixe le périmètre de son autonomie ; il ne l'annihile pas. Au contraire : l'on ne peut évoquer le périmètre de l'autonomie individuelle que si l'on suppose que celle-ci existe. Le fait que certaines sociétés soient plus contraignantes que d'autres est une donnée incontestable. Le fait que les individus soient davantage respectés dans certaines sociétés que dans d'autres est irrécusable. Le fait que, selon les sociétés, l'individu ait une conception variable de ses droits et prête un contenu variable à la notion de la dignité personnelle est une certitude. Mais le fait qu'il n'y a pas de société où l'individu n'ait pas le sens de sa dignité, de ses intérêts vitaux et de ceux de son entourage

est aussi une évidence. Il importe de faire tenir ensemble toutes ces évidences. C'est ce que Durkheim propose de faire.

Pour faire tenir ensemble ces évidences, il faut renoncer à la métaphore approximative selon laquelle l'homme serait le produit du contexte social dans lequel il est plongé ; où le souci de soi serait une variable dépendante ; renoncer aussi à la métaphysique qu'exprime cette métaphore, et lui substituer la représentation selon laquelle, sous tous les horizons, le sujet humain a le souci de soi et de ses proches, et voit bien qu'une institution ne peut être bonne pour lui que si elle est bonne pour d'autres, étant entendu qu'en fonction des paramètres caractéristiques de telle ou telle société, il a plus ou moins le loisir d'exprimer, de ressentir et de satisfaire ce souci de soi.

Sous l'influence de mouvements de pensée historiquement importants, dont en dépit de leur obsolescence les catégories continuent d'imprégner les esprits (positivisme, marxisme et structuralisme notamment), la distinction pourtant essentielle entre *cause* et *paramètre* s'est trouvée effacée. L'individu est alors *naturalisé*. Il peut être traité comme une chose soumise à l'action de forces extérieures : comme un produit de son environnement.

Confirmations empiriques de l'intuition de Durkheim

Certains sociologues risquent de percevoir la discussion précédente comme philosophique, bien qu'elle s'appuie sur Durkheim. Bien des études montrent au contraire qu'elle intéresse au plus haut point la sociologie : elles confirment l'évidence selon laquelle dans toute société, les individus ont le sens de leur dignité et de leurs intérêts vitaux ; et aussi qu'ils perçoivent bien qu'une institution ne peut être bonne pour eux que si elle est bonne pour d'autres. Une étude comme celle de Popkin (1979) me paraît de ce point de vue d'une grande importance. Contre des idées reçues fréquemment développées par l'anthropologie, Popkin a démontré de façon convaincante, dans son analyse des constitutions des sociétés villageoises traditionnelles du Sud-Est asiatique, dont il affirme justement qu'elle s'appliquerait tout autant aux sociétés villageoises africaines, que ces constitutions ne peuvent être comprises que si l'on voit qu'elles se sont imposées et généralisées parce qu'elles étaient perçues comme visant à respecter au mieux les intérêts vitaux de chacun (Boudon, 2002). Contre cette interprétation, beaucoup d'anthropologues ont soutenu que la diffusion de la règle de l'unanimité dans ce type de société était due à ce que les individus y ont un faible sens de leur individualité et de leur singularité et se perçoivent comme de simples composantes de la totalité représentée par la collectivité. On décèle bien dans ces interprétations la force de l'idée reçue selon laquelle le

souci de soi devrait être tenu pour une variable dépendante. C'est, soutient au contraire Popkin, parce que toute autre règle de décision collective serait porteuse de lourdes menaces sur les individus économiquement les plus fragiles que la règle de l'unanimité s'est imposée indépendamment dans toutes les sociétés de même type, dans le Sud-Est asiatique comme en Afrique, explique-t-il. Dans ces sociétés de faible dimension, vivant sous un régime d'économie de subsistance, ayant peu d'échanges avec les sociétés environnantes, chacun doit disposer d'un pouvoir politique suffisant pour être en mesure d'écarter ces menaces : c'est pourquoi y a été adoptée la règle de l'unanimité, qui n'est qu'un autre nom du droit de veto, lequel accorde à l'individu, comme on en conviendra peut-être, un pouvoir non pas *minimum*, mais *maximum*. Dans ces sociétés « archaïques », la constitution en vigueur reconnaît donc implicitement que les intérêts vitaux de chacun doivent être respectés. Si l'on ne perçoit pas ce fondement, on ne comprend pas pourquoi la même constitution tend à apparaître avec une grande fréquence dans des aires culturelles variées, ni pourquoi, contre l'imagerie fusionnelle véhiculée par l'interprétation anthropologique courante, la prise de décision prend beaucoup de temps et se déroule souvent dans un climat de confrontation dès lors qu'elle est gouvernée par la règle de l'unanimité. De telles études montrent de façon convaincante que le souci de soi est caractéristique des sociétés à *solidarité mécanique* tout autant que de nos sociétés modernes à *solidarité organique*. Elles montrent la pertinence de l'adage de Durkheim : l'individualisme rencontre des conditions plus favorables dans les dernières, mais il est tout autant présent dans les premières.

En accord avec Durkheim, probablement sans le savoir, Simmel (1987[1900]) note, lui aussi, que le virus individualiste est décelable dès l'aube de l'histoire. Il explique l'abolition, qui remonte à la nuit des temps, du *Wergeld*, une pratique judiciaire qui indexait la sanction sur le rang social de la victime. Après l'abolition du *Wergeld*, le meurtre d'un individu entraîne les mêmes sanctions, qu'il s'agisse du roi ou d'un simple manant. L'abolition du *Wergeld* témoigne du fait que l'individualisme est de tout temps et qu'il progresse tout au cours de l'histoire. Une fois acquise, cette abolition s'est révélée irréversible parce qu'elle témoigne d'un progrès dans la mise en œuvre de l'individualisme. Pour Simmel comme pour Durkheim, l'individualisme préside à la sélection des idées et des institutions et explique que certaines idées et certaines institutions soient irréversiblement adoptées.

De telles études illustrent l'efficacité des sciences sociales. Lorsqu'elles se plient aux exigences de réalisme de l'*ethos* scientifique, elles se montrent capables d'évacuer les représentations ethnocentriques de la sociologie ordinaire. C'est bien le cas ici. Durkheim, Simmel ou, de nos jours, Popkin montrent que la représentation selon laquelle l'individualisme (au sens que je viens d'indiquer) ne concernerait que les sociétés modernes, est le produit d'une illusion ethnocentrique. L'imagerie de la communauté fusionnelle, où l'individu

n'existerait que par le groupe, est facilement appliquée à toute société donnant l'impression qu'elle fait contraste avec les sociétés occidentales : une idée reçue, traitée par certains anthropologues comme allant de soi, et pourtant entièrement dépourvue de fondement. Tout aussi malencontreuse est l'idée selon laquelle les sociétés prémodernes seraient composées d'individus soumis à des représentations communes, tandis que les sociétés modernes, postmodernes, « surmodernes » ou « hypermodernes » -comme l'on dit aussi- seraient faites d'individus n'en faisant plus qu'à leur tête, si j'ose dire. L'ethnocentrisme peut être historique autant que géographique, vertical autant qu'horizontal. Malheureusement, des études comme celles de Popkin sont trop rares : un ethnocentrisme persistant veut au contraire que l'individualisme soit une spécificité de la civilisation occidentale moderne.

L'intemporalité de l'individualisme

Il importe de noter immédiatement que l'exigence de l'individualisme (aménager les sociétés de façon à respecter au mieux les intérêts vitaux et la dignité de chacun) s'est, bien sûr, trouvée en permanence contrariée par toutes sortes de « forces historiques », pour employer le vocabulaire de Max Weber. Ce que Durkheim entend souligner, c'est donc, non que la dignité de l'individu ait toujours prévalu dans la réalité, mais que l'individu a toujours eu le sens de la défense de sa dignité et de ses intérêts vitaux, que ce sentiment constitue la toile de fond sur laquelle se déroule l'histoire des institutions et sans doute l'histoire tout court ; plus : *que la dignité de l'individu et le respect de ses intérêts vitaux est le critère ultime de la légitimité de toute norme, de quelque niveau qu'elle soit, microscopique ou sociétal.*

Ainsi, les Grecs ont établi des institutions justement célébrées parce qu'ils les voulurent respectueuses de la dignité du citoyen. Mais ils estimaient l'esclavage légitime, car ils étaient convaincus de son intérêt fonctionnel pour la société dans son ensemble. Aristote ne concevait pas qu'une société puisse se passer d'esclaves. Aujourd'hui, l'esclavage a été aboli à peu près partout, mais il réapparaît par l'effet de « forces historiques » (par exemple : la prostitution infantile du Sud-est asiatique). Mais ces résurgences de l'esclavagisme demeurent clandestines ou inavouées, car, si la *réalité* de l'esclavage subsiste, une *valeur* négative lui est *irréversiblement* associée.

Quoi qu'en dise Huntington (1996), l'individualisme n'est donc pas une valeur caractéristique de la seule société occidentale et qui se serait développée à partir du 14^e siècle. Ce qui s'est développé à partir du 14^e siècle, ce sont des

institutions (au sens large du terme) permettant à l'individualisme de se manifester, non l'individualisme lui-même.

Pour faire saisir l'absurdité d'une position comme celle de Huntington ou de ces anthropologues qui veulent que la conscience par l'individu de son individualité soit un trait distinctif des sociétés modernes, qu'elle caractérise la *Gesellschaft*, mais soit absente de la *Gemeinschaft*, on peut recourir à une analogie. La *libido sciendi* serait-elle propre à la civilisation occidentale et daterait-elle de la fin du 18^e siècle sous prétexte que c'est seulement à ce moment et en Europe que les grandes disciplines scientifiques s'institutionnalisent ? Il serait évidemment absurde de le prétendre. Les anthropologues victoriens ou les sociologues positivistes férus de la *loi des trois états* eux-mêmes attribuent aux « primitifs » un souci de savoir. Il est tout aussi absurde de dater l'individualisme du 14^e siècle ; de décréter que l'individu n'a été perçu comme une valeur qu'à partir de ce moment ; et d'y voir un trait exclusif de la « civilisation occidentale ».

En affirmant que l'individualisme ne commence nulle part, Durkheim contredit par avance l'historicisme latent qui caractérise de larges pans des sciences sociales contemporaines. Pourtant, il ne fait que reprendre une idée largement développée par les philosophes : l'individu a poursuivi de tout temps l'objectif d'avoir « longue vie et bonheur sur la terre », comme Aristote, Pascal et à peu près tous les philosophes l'ont indiqué ; il a toujours évalué les institutions sociales (au sens large du terme) à l'aune de cet objectif. C'est en ce sens que, comme l'affirme ce texte essentiel de Durkheim, l'individualisme est une dimension permanente de l'histoire humaine. Sans doute l'individualisme s'est-il *affirmé*, comme il faut y insister à nouveau, sous l'action de facteurs soit *structurels* (comme la croissance de la division du travail), soit *contingents*, ces derniers devant pour partie leur influence à leur rencontre avec ces facteurs structurels (comme le montre l'exemple de la réforme protestante). Mais son origine est intemporelle.

Ce qui me confirme dans l'interprétation que je propose de l'affirmation de Durkheim selon laquelle « l'individualisme (...) ne commence nulle part », c'est notamment que Durkheim a toujours été impressionné par la pensée de Kant. En déclarant que l'individualisme ne commence nulle part, il indique que les effets des institutions (au sens large) sur les intérêts vitaux des individus représentent le seul point de vue qu'on puisse adopter pour les apprécier. L'individualisme, au sens du passage en question, serait donc comme une catégorie *a priori* dans le cadre de laquelle les institutions sont évaluées. Ce faisant, Durkheim pose un *a priori* plus acceptable que ceux que Kant avait placés au fondement du jugement moral ; car la signification et l'origine de cet *a priori* sont à l'évidence moins mystérieuses que celles des *a prioris* kantiens.

On peut sans doute adresser à cet *a priori* l'objection qu'il introduit subrepticement la notion de « nature humaine » : une notion qu'une certaine

sociologie tient pour dépassée. Mais est-ce là une objection sérieuse ? L'idée selon laquelle les sciences sociales auraient définitivement relégué dans l'archaïsme la notion de « nature humaine » a bien le statut d'une idée reçue. Cela ne démontre pas qu'elle soit effectivement acceptable. Wilson (1993) a démontré de façon convaincante qu'elle peut au contraire expliquer certaines observations effectuées par les historiens, les sociologues, les anthropologues et les psychologues en matière de jugement moral. Mais il faut aussitôt ajouter que la notion de *nature humaine* se réduit à des principes indéterminés, comme le principe de l'individualisme selon Durkheim.

Plus précisément, il y a chez les sociologues relevant de la mouvance que l'on peut qualifier de *libérale* un point commun : pour Weber comme pour Durkheim, l'homme est partout le même, mais il est immergé dans des contextes variables. Il est partout soucieux de soi ; partout capable d'intentions et de jugements. Mais son autonomie doit s'exercer dans le cadre du contexte dans lequel il est immergé, contexte dont les caractéristiques forment comme le système de paramètres qui balise ses sentiments et ses actions sans en aucune façon les déterminer. On mesure ici l'abîme qui sépare Weber et Durkheim de bien d'autres sociologues. Pour Comte, pour Lévy-Bruhl, pour les structuralistes de toute obédience, le comportement de l'homme doit s'analyser comme *déterminé* par le contexte socio-historique qui est le sien. Pour Durkheim, pour Weber, ce comportement doit au contraire se comprendre comme le jeu d'une autonomie s'exerçant dans le cadre des paramètres définissant le contexte. L'un et l'autre insistent sur l'extension tendancielle de l'autonomie de l'individu et s'en félicitent. Ce n'est pas un hasard s'ils furent l'un et l'autre si fortement impressionnés par l'œuvre d'un grand philosophe libéral : Emmanuel Kant. Kant vit bien que le dépassement de la métaphysique impliquait la reconnaissance de l'autonomie du sujet. Durkheim et Weber virent bien que la reconnaissance de l'autonomie du sujet non seulement n'était pas contradictoire avec l'ambition des sciences humaines d'accéder à la scientificité, mais en représentait la condition.

Max Weber développe sur l'individualisme des intuitions proches de celles de Durkheim

Avec d'autres mots et dans un autre style, Weber esquisse en effet quelques idées dont la convergence me paraît frappante avec celles de Durkheim que je viens d'évoquer (Weber (1999 [1920-1921])).

Commentant un passage de l'*Epître au Galates* où Paul réprimande Pierre parce que, ayant vu arriver des Juifs, ce dernier avait cru devoir s'écarter d'un

groupe de Gentils avec lesquels il était attablé, Max Weber déclare qu'il faut voir dans cette anecdote un épisode capital de l'histoire de l'Occident. Elle « sonne l'heure de la citoyenneté en Occident », a-t-il écrit. Pierre n'avait pas osé rester assis avec les Gentils à l'apparition d'un groupe de Juifs et manifester ainsi que Gentils et Juifs, malgré la différence de leurs croyances, étaient les uns et les autres tout autant porteurs de la dignité humaine. En condamnant son attitude, Paul lance l'idée que tous les hommes doivent pouvoir s'asseoir à la même table ; qu'ils ont une égale dignité ; qu'un ordre politique légitime doit reconnaître cette égale dignité ; bref, qu'il s'agit de traiter tous les *individus* comme des *personnes* et qu'une condition nécessaire pour qu'ils soient traités comme des personnes est qu'ils soient traités comme des *citoyens*. La réalisation de cette idée, ajoute Weber, était appelée à dominer toute l'histoire de l'Occident. D'où proviennent la force et l'influence sociale de cette idée ? Du fait que l'innovation majeure que représente la notion de citoyenneté sous-jacente à l'affirmation de la valeur de la commensalité apparaît aussitôt comme répondant à une demande latente.

L'individualisme dont parle Durkheim est de tout temps. Mais il se développe tout au long de l'histoire. Avec l'*Epître aux Galates*, il est affirmé, nous dit Weber, grâce à l'apparition du principe de commensalité : l'Autre, tout différent qu'il soit, est habilité à s'asseoir à la table commune. Le principe de commensalité annonce le principe de citoyenneté. La notion de personne fonde celle de citoyen. Ces principes et ces notions étaient destinés, selon Weber, à imprégner toute l'histoire de l'Occident sans aucun doute parce qu'ils correspondent à l'individualisme universel qu'évoque Durkheim.

Weber nous propose en d'autres termes une théorie que je qualifierais volontiers de *programmatiste* de l'évolution, malgré le caractère disgracieux de ce néologisme. Il nous invite à voir l'histoire des institutions politiques, l'histoire des religions ou l'histoire de la morale comme celle d'un *programme* diffus : définir des institutions, des règles, etc. destinées à respecter au mieux la dignité et l'ensemble des intérêts vitaux de chacun. L'invention de la notion de « personne » est une étape importante dans la réalisation de ce programme. Dès le 1^{er} siècle, nous dit Weber, la réalisation de ce *programme* enregistre une avancée majeure grâce à la création et à la mise sur le marché de la notion de « citoyenneté » (qui ne se traduit évidemment pas encore par ce mot à l'époque de Paul).

Pour faire comprendre les prolongements que je propose de donner aux intuitions de Weber et de Durkheim, je recourrai à une analogie, consistant à rapprocher l'histoire de la morale et de la philosophie politique de celle de la science (Boudon, 2000, Ch. 5). La science naît d'un programme vague : *décrire le réel tel qu'il est*. La valeur de ce programme est indémontrable, car les valeurs *ultimes* sont par principe indémontrables : une évidence que souligne la célèbre conférence de Weber sur *La Science comme vocation et comme profession* (et

dont de malencontreux commentaires, comme ceux de Leo Strauss (1953) et des innombrables épigones qu'il a suscités, ont souvent par contresens tiré des conclusions relativistes). Ce programme une fois posé (si l'on peut dire, car, comme l'individualisme, *il est de tout temps*), il a commencé de se réaliser et continue de se réaliser tous les jours.

À l'instar de l'histoire de la science, l'histoire de la morale et de la philosophie politique est celle de la réalisation d'un *programme* : concevoir des institutions permettant d'assurer au mieux le respect de la dignité de l'individu et de ses intérêts vitaux. La validité de ce programme n'est pas davantage démontrable que celle du programme que représente la science. Et ce programme est tout aussi vague : qu'est-ce au juste que « le réel » que la science cherche à atteindre ? Qu'est-ce que « la dignité de la personne » ? Les deux projets sont donc de validité aussi indémontrable, et ils sont tout aussi vagues l'un que l'autre. Ils sont même nécessairement vagues, peut-on ajouter, puisque définis par une idée directrice qui comporte l'exigence d'en préciser le sens. Mais ils sont omniprésents. Toujours inachevés, ils guident discrètement l'activité humaine dans de nombre de ses facettes. Une preuve indirecte du caractère flou du programme désigné par la notion de science peut être lue dans le fait que la recherche du critère de démarcation entre science et non science, qui a fait couler des tonnes d'encre depuis les travaux du Cercle de Vienne jusqu'à aujourd'hui, n'a jamais abouti.

C'est le programme qui sous-tend l'histoire de la morale et de la philosophie politique qui explique notamment les succès foudroyants du *christianisme* ou, bien après et dans une tout autre conjoncture politique, sociale, intellectuelle et économique, du *socialisme*, ainsi qu'un Simmel (1984[1892], 1987[1900]) l'a fort bien souligné : tout différents qu'ils soient, ces deux mouvements d'idées ont en effet en commun de devoir leur influence à ce qu'ils ont été perçus comme s'inscrivant dans ce programme : ils ont en commun d'affirmer le respect dû à chaque individu, quels que soient ses compétences et ses mérites. Il est peut-être utile, afin d'éviter tout malentendu, de souligner une évidence : que Simmel évoque le socialisme de son temps, qui n'est encore qu'un mouvement d'idées et un mouvement politique naissant, qui n'a bien sûr encore pris le pouvoir nulle part.

À quoi l'on peut ajouter une remarque essentielle, mais qui n'est pas centrale par rapport à mon propos : que les religions *régulières* ont par rapport aux *séculières* l'immense avantage d'être davantage immunisées contre la critique. Alors que les premières, en raison du caractère symbolique de la doctrine, sont protégées de la critique du réel, ce n'est pas le cas des secondes, puisqu'elles se veulent « scientifiques ». Cela contribue à expliquer que le christianisme et de manière générale les religions régulières apparaissent aujourd'hui comme en meilleure santé que le socialisme et les autres religions séculières.

On notera incidemment que l'existence de ce genre de figure --où l'on voit qu'une idée ne peut se préciser qu'en se réalisant et réciproquement -- a été pressentie par la philosophie avant de l'être par la sociologie. Elle est à l'origine de la conception hégélienne de la « dialectique ». Plus précisément, Hegel a bien vu, d'une part que certaines idées ne peuvent se préciser qu'en s'inscrivant dans le réel ; d'autre part, que le réel peut s'opposer aux idées, mais non les anéantir. Ces figures permettent de comprendre que l'histoire des idées soit animée par un mouvement interne et qu'elle soit le lieu de maintes irréversibilités. L'importance de la pensée de Hegel réside dans le fait qu'elle est fondée sur une intuition qui permet de dépasser les difficultés soulevées par l'apriorisme kantien. Toutefois, comme Popper (1945) l'a bien vu, Hegel a eu le tort de tirer de ses analyses des conclusions historicistes. Avec Max Weber, ce trait est corrigé : certaines idées apparaissent comme irréversibles du fait qu'elles s'installent sous l'effet d'une sélection rationnelle ; mais les « forces historiques » peuvent toujours contrecarrer ou éradiquer leur inscription dans le réel. On doit donc rejeter à la fois l'historicisme et le relativisme. Je reviendrai sur ces autres intuitions essentielles de Weber dans un instant.

On peut percevoir facilement comme contradictoire le fait qu'un *programme* inclut parmi ses articles sa propre définition. Cette idée fait immédiatement surgir à l'esprit des paradoxes classiques. On ne saura jamais si le coiffeur de tous les coiffeurs qui ne se coiffent pas eux-mêmes se coiffe ou ne se coiffe pas lui-même. En fait, le cas du *programme* qui consiste entre autres à se définir lui-même est parfaitement banal, même s'il peut passer pour curieux d'un point de vue logique. Des programmes de lutte contre le chômage ou contre l'exclusion ne sont-ils pas couramment lancés, alors même qu'on ne sait pas précisément définir ni le chômage ni l'exclusion et qu'on ne sait pas très bien jusqu'à quel point et avec quels moyens on peut efficacement *lutter* contre ces maux sociaux ?

Si l'on accepte l'élaboration que je propose des intuitions de Durkheim et Weber que je viens d'évoquer, il faut donc voir dans l'évolution morale et politique la réalisation du *programme* diffus défini par l'idée directrice à laquelle Durkheim associe la notion d'*individualisme*, et qui consiste à rechercher les normes susceptibles de satisfaire au mieux la dignité et généralement les intérêts moraux et vitaux de l'individu. De nouveau, il faut préciser que ces intérêts sont par nature indéfinis et dépendants de l'état de la société.

Dans le cas des sociétés modernes, le déploiement de ce programme est si marqué que l'individu-personne apparaît comme la valeur suprême. « Nous avons pour la dignité de la personne, écrit Durkheim (1960 [1893], 147), un culte qui comme tout culte fort a déjà ses superstitions ». Comme on le voit, le culte des « droits de l'homme » ne date pas d'hier.

Max Weber aurait pu signer la phrase de Durkheim que je viens de citer. La dignité de la personne est la notion qui traverse toute l'histoire de l'Occident. Mais cette idée est plus ou moins clairement affirmée et bien sûr définie de manière variable : le flou est constitutif de ce terme capital du programme « individualiste ». Et le fait que la notion soit plus ou moins clairement affirmée et définie de telle ou telle manière dépend de facteurs structurels, mais aussi de contingences et d'innovations diverses. Ces facteurs affectent non seulement la *conscience* de cette idée, mais sa *réalisation* même. Rien ne garantit donc qu'il ne puisse y avoir de retours en arrière. L'histoire nous offre au contraire de nombreuses illustrations de ces régressions.

La rationalisation diffuse des idées politiques, juridiques et scientifiques

Le programme défini par la notion de la dignité de la personne est soumis, comme tout programme, à un processus que Weber qualifie de « rationalisation diffuse » (*Durchrationalisierung*). Ce processus est essentiel. Il permet d'expliquer que certaines idées s'installent de façon irréversible dans l'esprit public. C'est ce processus de rationalisation qui explique que, comme le déclare Durkheim, l'individualisme « se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire ».

La notion de *rationalisation* est amplement utilisée par Weber, comme l'a bien montré Sukale (2002), mais non définie par lui de façon très explicite. Je lui ai pour ma part consacré un ouvrage (Boudon 2003). Je me contente d'indiquer ici qu'elle désigne en premier lieu le processus par lequel, étant donné un projet ou un programme, on choisit des moyens plus appropriés (si bien sûr on les a trouvés) que ceux qu'on utilisait jusque-là pour atteindre les objectifs définissant le projet ou le programme : c'est la dimension *instrumentale* de la rationalité qui est mise en œuvre dans ce type de processus. Ainsi des notions comme celles de l'*habeas corpus* ou de la liberté d'opinion introduisent des instruments légaux essentiels s'agissant de l'affirmation des droits de l'individu. Il en va de même de l'abolition du *Wergeld*, dont il a été question plus haut. De façon générale, la définition de nouveaux droits vise à étendre les capacités d'action des personnes.

Mais la notion de rationalisation désigne aussi le processus par lequel est précisée la nature du programme et sont élaborées des théories permettant d'approfondir sa réalisation : c'est ici la dimension *cognitive* de la rationalité qui est mise en œuvre. La « rationalité cognitive » est à l'œuvre de la façon la plus visible dans la science (Boudon 2003). Elle guide la production des théories scientifiques. L'activité décrite par cette notion a pour finalité d'imaginer des

explications des phénomènes permettant au scientifique de mieux respecter le programme de la science : mieux comprendre le réel ; en expliquer *plus*, l'expliquer *mieux*. Ses progrès dépendent de circonstances extérieures et de données structurelles, mais elle est aussi animée par un processus endogène de *rationalisation diffuse*, au sens cognitif du terme.

Ce processus de rationalisation cognitive caractérise, selon Weber, tout autant l'histoire du *droit*, de la *morale* ou de la *religion* que celui de la *science* (Boudon 2000, Ch. 5 ; Sukale 2002). Toutes ces activités sont animées par le désir de trouver de meilleures règles et de meilleures explications relatives aux phénomènes relevant de leur juridiction : règles et explications plus efficaces, plus simples, plus cohérentes entre elles, suscitant plus nettement un sentiment de légitimité ou de validité.

Le rapprochement que j'introduis entre science d'un côté et morale, droit ou religion de l'autre ne signifie évidemment en aucune façon qu'il n'y ait pas de différences entre ces activités mentales : la science pose comme principe que tous ses éléments peuvent être soumis à la critique, alors que la religion se distingue de la science en ce qu'elle met au contraire certains de ses éléments à l'abri de toute critique. La seconde s'autorise à expliquer le monde par des forces surnaturelles ; la première se l'interdit. Mais les procédures de vérification, de falsification, de généralisation, de simplification, etc. caractéristiques de la pensée scientifique, et surtout son souci de tenir compte du réel tel qu'il est, en un mot son *réalisme*, caractérisent aussi la pensée religieuse ou juridique. Cette intuition majeure inspire toute la sociologie de la religion et de la magie de Durkheim et de Weber (Boudon 2000, 2001).

Le *droit* tente de même de créer des systèmes de normes aussi efficaces que possible et compatibles entre elles, aussi adaptées que possible aux demandes des individus telles que le législateur peut les percevoir et ayant vocation à être considérées comme légitimes ; car des règles perçues comme illégitimes sont sources de tensions et de conflits. Il est essentiel de prendre en compte cette exigence tendancielle de légitimité : elle disqualifie le positivisme juridique. De façon générale, la tension endémique entre *jusnaturalisme* et *positivisme*, dont Goyard-Fabre (2002) a montré qu'elle persiste au moins depuis l'Antiquité grecque jusqu'à nos jours, indique qu'il est impossible de comprendre l'évolution du droit sans voir qu'une nouvelle norme juridique ne peut s'installer sans évoquer dans l'esprit public le sentiment de la légitimité, ce sentiment de légitimité ou d'illégitimité ne pouvant de son côté s'exprimer qu'à l'occasion de lois et de propositions de lois concrètes.

La *théorie politique* mise en œuvre dans la construction des institutions est également soumise à ce processus de rationalisation. Ainsi, le principe de la *séparation des pouvoirs* (comme on dit aujourd'hui) ou de la *distribution des pouvoirs* (comme disait Montesquieu) dessine une organisation politique visant à garantir les droits du citoyen. Il s'est difficilement imposé. L'histoire de

l'installation de la séparation des pouvoirs n'est pas terminée et ne le sera jamais, même dans les démocraties les mieux implantées. La France d'aujourd'hui ne veut toujours pas reconnaître l'existence d'un « pouvoir » judiciaire : les constituants de 1958 ayant craint qu'un « pouvoir » judiciaire ne fragilise l'État, ils avaient en effet décidé de ne doter le judiciaire que d'une « autorité ». Mais, malgré ces résistances, la validité de *l'idée* de la séparation des pouvoirs s'est irréversiblement imposée. Comme les idées scientifiques, elle a fait l'objet d'une sélection rationnelle. Elle a été retenue, parce qu'elle permet au pouvoir de s'exercer, non pas *moins*, mais *plus* efficacement : donnant des garanties au citoyen contre les abus que l'État peut être tenté de commettre, elle affirme la dignité du citoyen et rend le pouvoir qui s'exerce sur lui plus acceptable.

En même temps, l'évolution sociale fait que sa mise en œuvre rencontre en permanence des questions et des obstacles inédits. Ainsi, le pouvoir grandissant des médias dans les sociétés de communication appelle des procédures d'appel et de contrôle desdits médias. Ceux-ci ont répondu à cette demande par la création d'institutions plus ou moins efficaces, comme l'introduction de médiateurs indépendants dans les organes de presse.

Malgré ces indécisions et ces adaptations, la notion de la séparation des pouvoirs, l'idée selon laquelle tout pouvoir doit être limité par un contre-pouvoir s'est irréversiblement imposée. Il en va de même du parlementarisme, du suffrage universel et de l'ensemble des institutions fondamentales de la démocratie : elles ont été sélectionnées de façon irréversible, parce qu'il apparaît incontestable qu'elles ont eu pour effet de canaliser et d'adoucir les conflits sociaux et politiques, de réduire la violence publique, d'augmenter les chances que le droit du citoyen à la paix civile soit effectivement garanti, de faciliter la production des richesses et d'augmenter son niveau de vie. On le voit : les processus de formation et de sélection des idées ne sont pas d'une nature foncièrement différente dans le cas des idées scientifiques et dans le cas des idées juridiques ou politiques.

Il importe encore de noter sur ce chapitre des processus de rationalisation qu'ils ne produisent bien sûr pas nécessairement que des effets heureux. Ils peuvent aussi produire des *effets indésirables*. Ainsi, on constate, pour prendre un exemple contemporain, que la société française est actuellement affligée par une inflation législative. Dès qu'un groupe doté d'un certain pouvoir de nuisance émet une protestation, l'exécutif soumet une nouvelle loi au Parlement pour tenter de répondre à sa demande. Souvent hâtivement conçue, la nouvelle loi crée parfois plus de problèmes qu'elle n'en résout : elle abaisse provisoirement la température sociale, mais au prix d'effets secondaires douloureux qui n'apparaissent qu'à long terme.

L'origine de l'irréversibilité des idées

La source de l'irréversibilité d'une nouvelle idée réside dans le fait que, lorsque des idées concurrentes sont présentes sur le marché, c'est la meilleure du point de vue des objectifs poursuivis qui tend à l'emporter. On observe facilement ce processus dans le cas de la *science*. La théorie du baromètre de Pascal (plus exactement, la théorie proposée par Pascal de la montée du mercure dans un tube renversé où a été fait le vide) l'a définitivement emporté sur celle des physiciens d'inspiration aristotélicienne, car il est plus facile d'accepter que le mercure monte dans le tube du baromètre sous l'effet du poids de l'atmosphère que parce que la nature aurait horreur du vide. De surcroît, la théorie de Pascal explique que le mercure ne monte pas au même niveau en haut et en bas d'une tour, ce que la théorie de l'horreur du vide n'explique pas.

On observe aussi facilement le même type de processus dans le domaine de l'*axiologique*. C'est en vertu de ce processus que le principe de la séparation des pouvoirs l'a définitivement emporté sur la théorie selon laquelle seul un pouvoir concentré peut être efficace ; que l'on tend à percevoir les régimes totalitaires, voire les régimes simplement autoritaires, comme des survivances ou des archaïsmes ; que les despotismes communistes, tenant à se présenter comme des approfondissements de la démocratie, se décorèrent du titre de *démocraties populaires*. Il n'est donc pas incongru de supposer, comme le fait Weber, que les processus de rationalisation et de sélection rationnelle des idées qu'on observe facilement dans le cas de la science sont également à l'œuvre dans le cas des idées morales, juridiques ou politiques.

Les irréversibilités qu'on observe dans les *idées* relatives notamment au droit et à la philosophie politique proviennent en partie de ce que rationalité axiologique et rationalité instrumentale sont organiquement liées. En termes plus simples, un système de raisons conduisant à la conclusion et par suite à la croyance que « X est *bon, juste, légitime, etc.* » comprend toujours des propositions factuelles à côté de propositions normatives. Or les propositions factuelles sont testables, par exemple lorsqu'elles affirment l'efficacité de tel moyen pour atteindre tel objectif. L'expérience de la prohibition de la consommation d'alcool aux États-Unis a par exemple montré que la coercition pouvait être une méthode de contrôle social contreproductive. C'est pourquoi l'on a imaginé des méthodes plus subtiles pour limiter la consommation des substances posant des problèmes de santé publique. Ici, la rationalité instrumentale se glisse dans le raisonnement : elle évoque des arguments techniques. Or la technique (au sens large) est susceptible de progrès en un sens dépourvu d'équivoque, comme le souligne Weber (Leca, 2001, 99). On peut noter au passage que ces remarques réfutent l'idée selon laquelle on ne saurait

tirer le *devoir-être* de l'*être*. On peut fort bien tirer une conclusion à l'impératif d'un ensemble de raisons dont toutes sont à l'indicatif, une seule étant à l'impératif. Le trop fameux *naturalistic fallacy* est une idée fautive.

Si l'on a parfois l'impression que l'évolution des idées est de caractère *rationnel* s'agissant de la connaissance et *contingent* s'agissant de l'axiologique, de la morale, du droit ou de la théorie politique, c'est surtout parce que les débats se font dans le second cas, non dans le silence des cabinets et des laboratoires, mais dans le bruit et la fureur de la place publique. Mais, derrière le contraste apparent, la rationalisation affecte bien, comme Weber l'a indiqué, toutes les idées : les idées normatives tout autant que les idées scientifiques.

Il faut encore souligner une autre similarité essentielle entre les processus de rationalisation à l'œuvre dans la recherche du *vrai* et dans la recherche du *juste*.

Cette similarité est la suivante. Il n'existe pas de critères *généraux* permettant de décider qu'une théorie est *bonne*, mais seulement des critères *particuliers*, variables d'un cas à l'autre, permettant de décider qu'une théorie est *meilleure* qu'une autre. Ceux qui recherchent des critères généraux de la *vérité*, a écrit Kant dans un passage trop peu fréquemment relevé de sa *Critique de la raison pure*, rappelle l'histoire que nous rapportent les Anciens de ces deux imbéciles dont le premier cherchait à traire un bouc, tandis que le second tenait un seau sous le ventre de l'animal. On peut préciser : il n'existe pas de critères *absolus* permettant d'affirmer que telle théorie est vraie. Il n'existe pas non plus (contrairement à la thèse défendue par Popper dans sa théorie de la *falsification*, laquelle est contredite notamment par la thèse de Duhem-Quine) de critères permettant d'affirmer qu'une théorie est fautive. Mais il existe dans certains cas des critères bien définis permettant de déclarer qu'une théorie est préférable à une autre. Les critères qui permettent de préférer la théorie du baromètre de Pascal à celle des physiciens aristotéliens sont irrécusables ; mais ils ne sont pas les mêmes que ceux qui permettent de préférer la mécanique ondulatoire à la théorie cartésienne de l'optique.

Kant ne le dit pas, mais il en va de même des critères du *juste* et des autres valeurs. Cette proposition généralise la remarque de Kant dans la *Critique de la raison pure* et en même temps nous éloigne complètement du Kant de la *Critique de la raison pratique*. Quand une idée est sélectionnée de manière irréversible, c'est qu'elle apparaît meilleure que ses concurrentes ; et elle est *meilleure* (c'est-à-dire selon les cas : plus *vraie*, plus *légitime*, plus *juste*, plus *utile*, etc.) au vu de critères clairs, distincts et de validité objective, mais variables d'un cas à l'autre (Boudon 2003). Les critères qui permettent de préférer la règle de l'unanimité à celle de la majorité dans telle circonstance ne sont pas les mêmes que ceux qui justifient la préférence inverse dans d'autres circonstances.

Ces considérations expliquent que les processus de *rationalisation diffuse* qui sont à l'origine des irréversibilités qu'on observe dans l'histoire de la science, soient également à l'œuvre, comme y insiste justement Max Weber, dans l'histoire du droit ou des institutions politiques, des religions ou de la morale.

L'irréversibilité des idées morales selon les enquêtes modernes

Ces schémas théoriques de la sociologie classique intéressent directement l'analyse des sociétés modernes. Je reviendrai d'un mot plus particulièrement sur le point important de la rationalisation des idées morales.

En effet, on observe ces processus de rationalisation à l'œuvre dans les données collectées par les sociologues ; notamment dans l'imposante enquête sur les valeurs d'une quarantaine de pays du monde orchestrée par Inglehart (1998) : on discerne clairement dans les données concernant les sociétés occidentales une tendance à dépouiller la *morale* de tout tabou, à la réduire à son noyau : le respect d'autrui ; à n'accepter l'autorité que lorsqu'elle est perçue comme rationnelle ; à dépouiller la *religion* de celles de ses notions qui sont les plus difficiles à interpréter de façon symbolique, de celles qui ne se prêtent guère à une interprétation immanentiste ; à vouloir mettre davantage la *politique* au service du citoyen ; à réclamer une démocratie d'opinion à côté de la démocratie de représentation et de partis ; à approfondir les institutions démocratiques de façon à ce que le pouvoir politique respecte mieux le citoyen ; à définir de nouveaux droits ; à affirmer les droits de minorités au nom de la liberté à se reconnaître dans des identités diverses ; à écarter les idéologies simplistes, etc. L'application du schéma théorique présenté ici aux données d'Inglehart (1998) est développée in Boudon (2002).

C'est ce même processus de *rationalisation diffuse* qu'on trouve à l'œuvre, plus généralement, dans toutes sortes de tendances qu'on peut facilement observer dans les sociétés modernes. Réciproquement, les intuitions esquissées par Weber et Durkheim et que je propose de développer ici représentent des outils fondamentaux pour la compréhension des sociétés modernes.

Ainsi, la « diminution du contrôle social » dont parle Durkheim apparaît bien comme un objectif permanent de la politique criminelle : un délit doit être puni, mais de manière qui respecte au mieux la dignité de la personne. La sensibilité morale contemporaine est si attentive à tout ce qui peut apparaître comme une négation de la dignité de la personne qu'elle a accueilli avec faveur l'idée que la prévention peut se substituer à la répression des crimes et des délits. L'utopie du « tout prévention » a tellement prospéré qu'elle a relégué à l'arrière-plan l'idée

de la dissuasion, la menace de répression était vue comme aussi inacceptable que la répression elle-même.

On tend à une morale fondée sur le principe cardinal que tout ce qui ne nuit pas à autrui est permis ; qu'aucun comportement ne peut donc être condamné s'il ne peut être démontré qu'il nuit à autrui. On tend à donner le statut de *tabou* à tout interdit dont on ne voit pas en quoi le comportement qu'il condamne peut nuire à autrui (étant entendu qu'on ne peut admettre que choquer autrui dans ses opinions revienne à lui nuire, puisqu'on introduirait alors une contradiction avec le principe de la liberté d'opinion, lui-même corollaire de la dignité de la personne).

C'est ainsi qu'il faut interpréter par exemple le fait qu'une littérature graveleuse (Houellebecq, Catherine Millet) soit aujourd'hui promue en France au rang de l'événement littéraire. Son esprit de sérieux, son caractère idéologique, qui la distingue profondément de la tradition paillardes comme de la tradition érotique, révèle sa fonction latente : affirmer le droit pour l'individu de mener sa sexualité comme il l'entend, dès lors qu'il ne porte pas atteinte à autrui.

L'extension des droits dans les sociétés modernes

Ce même phénomène de rationalisation diffuse explique que les droits tendent à s'étendre. T. H. Marshall (1964) avait déjà repéré ce processus. Il continue de se développer, au point qu'on en arrive à reconnaître des droits dont l'application ne peut pas être confirmée juridiquement dans l'état actuel (comme le « droit au logement »), voire des droits dits *de troisième génération* (comme le « droit à la paix »), ou même le « droit au droit » ou, mieux encore, le « droit à l'erreur » (Cohen, 1999).

Ces bégaiements sont inévitables et confirment les caractéristiques ci-dessous décrites de tout *programme* : la notion de la dignité de la personne *est* floue ; son contenu est donc par la force des choses instable ; les excès sont inévitables ; les incertitudes de la notion entraînent inévitablement l'apparition d'interprétations utopiques. Mais lesdits bégaiements sont en même temps soumis à un processus de sélection rationnelle, lequel mobilise divers acteurs : l'opinion publique, les mouvements sociaux, les intellectuels et le législateur. Le bruit et la fureur dans lesquels se déroulent couramment ces processus ne doivent pas faire oublier leur rationalité sous-jacente, laquelle échappe entièrement aux théories sociologiques de la domination et du conflit.

L'extension inflationniste des droits à laquelle on assiste aujourd'hui est symptomatique de l'approfondissement du programme défini par la notion du respect de la personne, comme le sont mille autres traits caractéristiques des sociétés contemporaines : l'apparition du droit d'ingérence, ou celle d'un droit pénal international. Les épisodes de l'arrestation de Pinochet au Royaume-Uni ou de la comparution de Milosevic devant le Tribunal Pénal International rentrent dans ce cadre explicatif : leur importance réside dans ce qu'ils sont perçus comme signalant l'existence de cas où le droit des personnes prime le principe de la souveraineté nationale. L'effort pour rechercher un contrôle social qui ait à la fois un effet dissuasif et répressif et qui en même temps respecte au mieux la dignité de la personne qu'est tout coupable est un autre exemple témoignant de ces processus de rationalisation.

L'identification et l'analyse de cette dynamique par laquelle un programme nécessairement flou donne lieu à des interprétations diverses faisant l'objet d'une sélection rationnelle s'exprimant à travers les affrontements entre acteurs constituent l'un des principaux apports des sciences sociales. Elles ont conféré à la conception kantienne statique de la *dignité de l'homme* un caractère préhistorique. Le formalisme de Kant lui interdisait de donner à la question du *contenu* de cette notion l'importance cruciale qui est la sienne.

La rationalisation n'implique pas l'uniformisation

Il ne saurait être question de tirer de la théorie évolutionniste que j'ai cherché à dégager à partir de Weber et de Durkheim l'idée d'une nécessaire uniformisation des « cultures ».

Il est définitivement acquis qu'une organisation du pouvoir politique à la Montesquieu est préférable à une organisation à la Bodin par exemple. Cette idée se dégage du processus de sélection rationnelle qui préside au choix des idées. Mais il importe aussi de noter qu'il existe en général diverses façons de mettre une même idée en application. Ainsi, l'organisation de la séparation des pouvoirs n'est pas la même en France et au Royaume-Uni. Le pouvoir judiciaire n'est pas organisé de la même manière en France et en Allemagne : les décisions du parquet ont un caractère juridictionnel en France et sont pour cette raison prises par des magistrats ; un caractère administratif en Allemagne, où elles sont prises par des fonctionnaires. La conception du droit est inquisitoire au Royaume-Uni et accusatoire en France ou en Allemagne : dans le premier cas, la puissance publique est conçue comme ayant pour fonction d'arbitrer des conflits et de dire le juste à l'occasion de l'arbitrage ; dans le second, comme ayant vocation à poursuivre l'injustice au nom de la société.

Et il est inutile d'insister sur le fait qu'il existe tout un ensemble de normes qui relèvent de la coutume : rien ne prescrit que la politesse doive s'exprimer de telle façon plutôt que de telle autre. Le « signifiant » et le « signifié » entretenant une relation qui peut par nature être arbitraire, il s'ensuit que les mêmes signifiés peuvent se traduire de diverses façons. Les objets techniques eux-mêmes témoignent à la fois des irréversibilités produites par le progrès technique et de la liberté d'interprétation laissée au concepteur de l'objet technique : on ne saurait plus désormais proposer sur le marché un stylo qui fuit ou un avion trop bruyant, mais, ces contraintes engendrées par le progrès technique une fois reconnues, il reste possible de proposer un nombre indéfini de modèles d'avions ou de stylos. Il en va de même de tous les domaines dans lesquels s'exerce la « rationalisation » dont parle Weber.

Finalement, certaines idées apparaissent comme en compétition et comme ne pouvant être hiérarchisées les unes par rapport aux autres. Le cas des religions est illustratif de ce point. Les interprétations religieuses du monde ont en commun que certains de leurs éléments sont considérés comme immunisés contre la critique. Toutes les religions ont donné naissance à une théologie, celle-ci étant plus ou moins développée selon les cas. Même dans les cas où sa théologie est très développée, l'identité d'une religion est préservée par l'immunisation d'un certain nombre de points de la doctrine contre la critique. Les religions sont pour cette raison vouées à la coexistence. Cette coexistence peut seulement être pacifiée par le jeu des processus de rationalisation. Il faut ajouter que l'installation dans le monde occidental, sous l'effet de ces processus, du principe de la liberté d'opinion a fait, d'une part, que l'athéisme est désormais traité comme une conception du monde parmi d'autres ; d'autre part, que la religion dominante du monde occidental a finalement accepté de ne pas se tenir pour supérieure à d'autres : exigeant surtout que l'individu ressente, dans le langage de Durkheim, l'existence de la sphère du sacré.

Ces divers types de raisons font que les sociétés témoignent normalement d'une singularité « culturelle », d'une identité collective, par delà les effets de ces processus de rationalisation.

La théorie de l'évolution que je propose de tirer ici des intuitions de Durkheim et de Weber ne conduit nullement au relativisme, comme il importe d'y insister à nouveau. Le fait que les coutumes soient variables d'une « culture » à l'autre n'implique pas qu'il n'y ait pas des valeurs universelles, ou des normes incontestablement préférables à d'autres normes. Un débat permanent oppose ceux qui croient à l'universalité des valeurs et à l'existence de processus de rationalisation transcendant la singularité des sociétés à ceux qui insistent sur la singularité des sociétés et des cultures. Les philosophes du droit ont indéfiniment hésité entre une conception jusnaturaliste et une conception positiviste du droit. Des anthropologues veulent que le monde soit constitué de cultures singulières. À partir du moment où on lit les institutions comme ancrées

dans un programme, ces dilemmes se dissolvent : certaines normes relèvent de l'arbitraire culturel, d'autres non ; certaines expriment la singularité des sociétés, d'autres sont l'effet de processus de rationalisation.

Finalement, cette théorie de l'évolution est *ouverte*, au sens où elle ne tend pas vers une fin. Elle résulte de la réalisation de programmes soumis à un processus de rationalisation diffuse. Les cas de la morale, du droit ou de la théorie politique ne sont pas à cet égard différents, en principe du moins, de celui de la science. Comme l'évolution de la science, celle de ces autres dimensions de la pensée est *ouverte*.

Avantages de la théorie programmatiste de l'évolution

On peut qualifier de *programmatiste* la théorie évolutionniste que je propose de tirer de la synthèse des intuitions de Durkheim et de Weber ci-dessus évoquées. Elle me paraît avoir bien des traits distinctifs par rapport à d'autres : celui d'insister sur l'importance des idées dans l'évolution sociale ; sur le caractère novateur de certaines idées, sur leur côté imprévisible et contingent ; sur l'inscription des idées nouvelles (la « citoyenneté », la « personne », tel « droit à », etc.) dans un « programme » au contenu largement indéfini qu'elles contribuent à préciser progressivement ; sur les processus de sélection rationnelle des idées ; sur le fait qu'une idée sélectionnée peut couramment être mise en œuvre d'un nombre indéfini de façons ; sur le fait que de larges secteurs du normatif échappent à ce processus de rationalisation dans la mesure où les normes y sont liées aux valeurs par une relation arbitraire (c'est le cas des « coutumes ») ; sur l'indécidabilité de certaines conceptions alternatives du juste ou du vrai en telle ou telle matière ; sur le fait que les processus d'évolution ne peuvent être réduits à des processus d'adaptation mais sont aussi tributaires d'innovations n'ayant pas nécessairement une fonction d'adaptation ; que la « rationalisation » dont il est question ici ne saurait se ramener à une rationalisation de caractère instrumental, mais comporte aussi une dimension cognitive.

Ces différents traits caractérisent aujourd'hui la version de l'évolutionnisme défendue par Eisenstadt (2002). On y relève en particulier l'importance décisive qu'il accorde à la notion de « programme ». Il montre bien comment les identités collectives construisent leur identité à partir de « programmes » où se mêlent l'universel et le singulier ; où se combinent singularités et rationalisation diffuse.

L'évolutionnisme bien tempéré que je propose de tirer de Weber et de Durkheim se distingue en revanche d'une autre théorie évolutionniste : celle de

Hayek. La version hayékienne de l'évolutionnisme représente certainement l'une des théories évolutionnistes modernes les plus intéressantes. Mais, probablement parce qu'elle est surtout inspirée par la réflexion de Hayek sur l'histoire de l'économie, elle reste un peu insuffisante aux yeux du sociologue. La sélection *des groupes* (*group selection*) au sens de Hayek n'est que l'un des mécanismes de sélection parmi d'autres. Hayek pense ici notamment à la victoire inéluctable des systèmes d'économie libérale sur les systèmes à économie planifiée (voir Nadeau, 2003). La sélection des idées *par* tel ou tel groupe est un autre mécanisme essentiel. À la sélection phylogénétique envisagée par Hayek, il faut ajouter la sélection ontogénétique sur laquelle insiste Weber, mais aussi Piaget, lorsqu'ils soulignent que les préférences individuelles en matière de jugement moral et généralement axiologique se fondent dans l'esprit des individus sur des raisons fortes. Les enfants valorisent négativement la tricherie au jeu de billes parce qu'elle détruit l'intérêt du jeu. Selon Weber, le monothéisme a séduit avec de bonnes raisons des couches influentes de la société romaine antique avec la conséquence cruciale que les notions de citoyenneté et de personne, des innovations sans aucun doute majeures, ont pénétré ladite société. Les effets émergents, les conséquences non intentionnelles des actions individuelles sont centraux dans l'analyse de l'évolution sociale ; mais non moins essentielle est l'idée que la sélection des idées passe par l'esprit des individus qui doivent avoir des raisons d'endosser ou de rejeter telle idée. L'individualisme méthodologique suppose une démarche à la fois descendante et ascendante, analytique et synthétique : il veut qu'on recherche les effets non intentionnels des actions des acteurs, mais aussi la logique desdites actions, et notamment de ces actions essentielles qui consistent à approuver ou à rejeter une idée et dont la simple addition crée une « croyance collective ». Il est en outre indispensable d'insister sur le fait que si, dans bien des cas, des idées concurrentes peuvent être hiérarchisées et donner prise à un processus de sélection rationnelle, cela n'est pas le cas de toutes les idées. Cette distinction explique que l'universel et le singulier se mêlent nécessairement dans toute société. La théorie que je propose de tirer de Weber et de Durkheim complète ainsi (et peut-être corrige) celle de Hayek. Je laisse de côté l'évolutionnisme qui émane des derniers travaux d'un Habermas (2000) : il porte surtout sur le développement d'une puissance publique internationale et me paraît revêtir un caractère eschatologique.

J'ajouterai que les notions fondamentales que j'ai introduites ici (« programme », « rationalisation », « sélection », etc.) sont d'application très large. J'ai évoqué ici des « programmes » très généraux, ceux qui sous-tendent l'histoire de la morale, de la science ou des idées politiques. Bien entendu, ces notions peuvent s'appliquer à des sujets plus étroits. La vie politique ordinaire est faite de programmes qui commencent par des slogans parce que le contenu desdits programmes est souvent réduit à une idée directrice plus ou moins vague

qu'il s'agit de préciser dans l'action : lutter contre le tabac ; lutter contre le chômage ; faciliter l'intégration par exemple.

Resterait à évoquer une question : Durkheim estime que l'individualisme est de tout temps et que, si son développement est continu, il peut aller et va effectivement d'un pas inégal ici et là. Weber paraît faire du « désenchantement », de l'affirmation de la dignité de l'individu, de l'apparition de l'idée de citoyenneté des caractéristiques de la « civilisation » européenne. Durkheim et Weber peuvent être lus comme fort proches l'un de l'autre, au point d'être à mon sens indistincts sur cette question. La demande de respect pour la dignité et pour les intérêts de l'individu est universelle, même lorsqu'elle est contrariée par des « forces historiques ». Des contingences diverses ont fait que ce respect s'est traduit dans les institutions plus tôt et surtout de façon plus constante en Europe que dans d'autres contextes. Mais l'on voit clairement cette demande de respect à l'œuvre aujourd'hui dans toutes les sociétés : les tchadors des jeunes Iraniennes de la bonne bourgeoisie se font personnels et seyants ; une presse satirique émerge en Iran ; des blagues y circulent. Certaines ridiculisent le pouvoir : ne jamais se trouver à côté d'un mollah dans une file d'attente à une station de taxis, car aucun taxi ne s'y arrête. D'autres manifestent, parfois sur le mode de l'humour noir, une préférence pour certains aspects de la « civilisation » occidentale : il est impossible que les attentats de New York aient été commis par des Iraniens, car ils auraient préféré obliger les avions à atterrir à Hawaii.

Finalement, les remarques précédentes me paraissent confirmer l'idée précédemment évoquée et justement présentée comme une évidence par l'un des meilleurs spécialistes de l'histoire du libéralisme, Bellamy (2002), que Durkheim et Weber appartiennent à la mouvance intellectuelle *libérale* : l'un et l'autre font de l'autonomie de l'individu une catégorie essentielle. Comme l'indique Bellamy, ils tiennent leur originalité à l'intérieur de cette mouvance notamment à ce qu'ils furent l'un et l'autre conscients de ce que la réalisation du programme libéral est exposée à toutes sortes de risques et de difficultés.

Il importait de relever ce point en un temps où Weber et Durkheim ont été instrumentalisés au point d'être parfois présentés, l'un comme le père putatif du relativisme, l'autre comme celui du holisme. L'on a même été jusqu'à prétendre que le dernier aurait préservé la sociologie française des dévergondages individualistes venus de l'étranger.

©Raymond Boudon

Références

Bellamy R.P. (2002), Liberalism : impact on social science, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*.

Boudon R. (2000), *Études sur les sociologues classiques, II*, Paris, PUF, Quadrige.

-(2001), La rationalité du religieux selon Max Weber, *L'Année sociologique*, 51, 1, 9-50.

-(2002), *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Paris, Puf, et Québec, Nota Bene, distr. Gallimard.

-(2003), *Raison, bonnes raisons*, Paris, Puf.

Cohen D. (1999), *Le Droit à...*, *Mélanges offerts à F. Terré*, Dalloz, Puf et éditions de Juris-classeur, 393-400.

Durkheim E. (1960 [1893]), *De la division du travail social*, Paris, Puf.

Eisenstadt S. (2002), The construction of collective identities and the continual construction of primordiality, in Malešević S. et Haugaard M. (eds), *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation*, Pluto Press, 33-87.

Goyard Fabre S. (2002), *Les Embarras philosophiques du droit naturel*, Paris, Vrin.

Habermas J. (2000), *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.

Hayek F. von (1973-1979), *Law, legislation and liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Huntington S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Shuster and Shuster. Tr. fr.: *Le Choc des civilisations*, O. Jacob (1997).

Inglehart R., Basanez M. et Moreno A. (1998), *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Leca J. (2001), *Pour(quoi) la philosophie politique*, Paris, Presses de Sciences Po.

Marshall T. H. (1964), *Class, Citizenship and Social Development*, Garden City, New York, Doubleday.

Nadeau R. (2003), Cultural evolution true and false: a debunking of Hayek's critics, *Cahiers d'épistémologie*, Montréal, UQAM.

Popkin S. (1979), *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley, University of California Press.

Popper K. R. (1945), *The Open society and its enemies*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

-(1957), *The Poverty of Historicism*, London, Routledge and Kegan Paul ; en fr. : *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.

Simmel G. (1984[1892]), *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF. Tr. de *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, München, Duncker & Humblot, 1892.

-(1987[1900]), *Philosophie de l'argent*, Paris, P.U.F.. Tr. de *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900.

Strauss L. (1953), *Natural right and history*, Chicago, Chicago U. Press.

Sukale M. (2002), *Max Weber: Leidenschaft und Disziplin*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Weber Max (1999 [1920-1921]), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr.

Wilson J. (1993), *The Moral Sense*, New York, Macmillan/The Free Press.