

[Colloque *Les cultures, richesses à partager : la diversité comme chance*, Mission d'observation permanente du Saint-Siège auprès de l'UNESCO, 14 décembre 2004, Paris, UNESCO]

L'évolution morale : une idée périmée ?

Le sujet de l'évolution des normes, des valeurs et des institutions – brièvement : de l'évolution morale- traverse toute l'histoire des sciences sociales. La thèse que je chercherai à défendre ici est que l'on peut rendre cette évolution plus intelligible en précisant et en développant certaines intuitions des plus grands des sociologues, Tocqueville, Durkheim et Max Weber. Ils me paraissent avoir jeté les bases d'une théorie de l'évolution morale qui échappe au relativisme d'aujourd'hui.

Car bien des penseurs contemporains voudraient qu'on se contente d'admettre que chaque société et chaque époque a ses valeurs et ses vérités et soutiennent qu'il est illusoire de chercher à comparer les valeurs et les vérités d'une époque aux valeurs et aux vérités d'une autre époque ou les valeurs et les vérités d'une société à celles d'une autre société. La notion même d'évolution morale aurait été définitivement disqualifiée par la pensée dite « postmoderniste ».

Une intuition de Durkheim

Je mettrai d'abord en relief une intuition que je crois essentielle de Durkheim (1960 [1893], p.146). Il écrit :

« 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 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 qu'il aurait vu dans l'individualisme une vision du monde particulière, qui serait apparue au XVI^e siècle.

Il est vrai que, selon Durkheim, certains facteurs, dont au premier chef les progrès 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 un contexte favorable au développement et à l'expression de valeurs individualistes.

Mais Durkheim précise aussi de façon claire, j'y insiste, que, si l'individualisme est un phénomène qui « se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire », on doit aussi reconnaître qu'il « ne commence nulle part ».

Le sens de cette formule me paraît lumineux. Elle indique que l'individu a toujours en tant que tel représenté le point de référence à partir duquel il est possible de juger de la pertinence des normes ou de la légitimité des institutions : qu'il s'agisse des normes tacites auxquelles se soumettent les petits groupes de rencontre, des 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* telle que l'emploie Durkheim ici doit donc être soigneusement distinguée de la notion d'*atomisme*. Il ne s'agit pas de supposer que la société est une juxtaposition d'individus, mais que, dans toute société, un individu tend à apprécier positivement ou négativement une institution ou une norme si et seulement si il a l'impression qu'elle est bonne pour l'ensemble des individus composant la société.

Cette précision en amène une autre : de même qu'individualisme et atomisme ne doivent pas être confondus, l'individualisme n'implique pas l'*égoïsme*. En effet, l'individualisme accorde à chacun un sens égal de sa dignité. Il postule que l'individu a tendance à estimer une institution ou une norme bonne ou mauvaise selon qu'il a l'impression ou non qu'un individu quelconque aurait tendance à en juger ainsi. On vérifie pour cette raison immédiatement qu'on hésite à affirmer ou même à croire que telle institution ou telle norme est bonne ou mauvaise si l'on n'a pas l'impression que tout le monde devrait en juger ainsi.

Une objection couramment opposée à ces évidences est la conjecture *historiciste* ou *culturaliste* 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. Amartya Sen, le

prix Nobel d'économie d'origine indienne, a souligné après Durkheim que la valeur accordée aux « droits de l'homme » n'est nullement propre à la seule culture occidentale. Il souligne la portée universelle de la remarque d'Adam Smith selon laquelle « la première valeur pour un individu, c'est de pouvoir se regarder avec respect », tout en admettant avec Smith que les conditions requises pour « pouvoir se regarder avec respect » varient dans le temps et dans l'espace. L'universel et le contextuel sont donc ici indissociables.

L'ineptie selon laquelle l'« individualisme » serait né en Europe, selon les auteurs au XIV^e, au XVI^e, au XVIII^e ou même au XX^e siècle, s'est implantée sur la foi de la métaphysique selon laquelle l'homme doit être conçu comme étant le produit plus ou moins mécanique de l'environnement social dans lequel il est plongé. Elle voit l'être humain comme un *objet* soumis à des forces sociales et historiques : un objet qui se déformerait, voire changerait de nature ou de composition sous l'action de ces forces, à la manière dont les métaux se modifient sous l'action de la température ou de la pression.

Une telle métaphysique repose en fait sur une confusion conceptuelle grossière. Le contexte social fixe les *conditions* qui s'imposent à l'individu ; il ne *détermine* pas ses sentiments et son comportement. Il fixe les limites de son autonomie ; il ne l'annihile pas. Le fait que certaines sociétés soient plus contraignantes que d'autres ou que les individus soient davantage respectés dans certaines sociétés que dans d'autres est une donnée incontestable. Le fait que ce respect ne soit consenti à tous que dans certaines sociétés, les sociétés « démocratiques » au sens de Tocqueville, est un autre fait patent. Le fait que, selon les sociétés, l'individu ait une conception variable de ses droits 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, lui aussi, une évidence. Or il importe de faire tenir ensemble toutes ces évidences. C'est ce que Durkheim propose de faire, après Adam Smith et avant Amartya Sen.

Puisqu'il est question de l'Inde, on peut noter que ce pays a été évoqué par les culturalistes de façon insistante : au modèle des sociétés individualistes et égalitaristes s'opposerait le modèle indien d'une société fondée sur une « idéologie » valorisant la hiérarchie. L'idée de l'égalité de dignité de tous serait une idéologie « occidentale ». En Inde, tous

accepteraient au contraire une idéologie hiérarchique : les membres des castes parce qu'ils se sentent supérieurs aux Intouchables ; les Intouchables parce que la religion leur promet une meilleure condition dans une autre vie (Dumont, 1966, 1983). En fait, comme les recherches modernes l'ont montré, les Intouchables n'acceptent pas leur situation : ils donnent seulement l'impression de l'accepter parce qu'ils ne peuvent faire autrement et que cela entraîne pour eux divers avantages. Mais, même dans les villages les plus traditionalistes, les Intouchables se révèlent sceptiques sur le bien-fondé de la hiérarchisation traditionnelle de la société indienne et comme ne croyant guère aux promesses de la réincarnation (Deliège, 2001).

Cette analyse est valable, me semble-t-il, de toute situation où une catégorie sociale se voit comme reléguée sans appel dans une condition subalterne. Le fatalisme est de mise lorsqu'on sait que l'on ne peut rien changer à la situation dans laquelle on se trouve. Mais la *résignation* n'implique pas l'*acceptation*. On peut être résigné à une situation qu'on perçoit comme inexorable sans la juger équitable et par suite acceptable pour autant. C'est la leçon d'une anecdote bien instructive : un pauvre assis devant l'église tend la main vers les fidèles qui sortent de la messe. Madame la Baronne lui donne une pièce et lui dit : « Tenez, brave homme, et n'oubliez pas ce qui est écrit dans les Évangiles : il y aura toujours des pauvres parmi vous ». Et le pauvre de lui répondre : « Oui, Madame la Baronne, mais il n'est pas écrit que ce seront toujours les mêmes ». La leçon sociologique à tirer de cette anecdote est que le pauvre était *résigné* à sa situation, mais jugeait en même temps *inacceptable* qu'on puisse être condamné à la pauvreté. Il acceptait le fait que les individus aient un sort plus ou moins enviable, mais non que le rang de l'individu soit déterminé par avance et que par suite il faille reconnaître l'existence de types d'homme dotés d'une inégale dignité.

Il faut donc renoncer à la métaphore approximative selon laquelle l'homme serait le produit du contexte social dans lequel il est plongé ; à l'idée que l'individu n'aurait le souci de voir sa dignité respectée que dans certaines sociétés.

Confirmations empiriques de l'intuition de Durkheim

Il n'est pas difficile d'illustrer l'importance de cette discussion. En effet, on est amené à interpréter les mêmes observations de façon beaucoup plus convaincante du point de vue des critères habituellement utilisés

pour juger d'une théorie scientifique, dès lors qu'on rejette la métaphysique culturaliste et la psychologie causaliste qui l'accompagne.

Un exemple : un sociologue américain a analysé les constitutions politiques des sociétés villageoises traditionnelles du Sud-Est asiatique et d'Afrique, et démontré que ces constitutions se sont imposées et généralisées à une grande échelle parce qu'elles sont perçues par les individus comme respectant au mieux la dignité et les intérêts vitaux de chacun (Popkin, 1979). Ainsi, la règle de l'unanimité y prévaut de manière très générale, explique-t-il, parce que c'est celle qui minimise les risques auxquels sont exposés les membres les plus faibles de ces sociétés villageoises traditionnelles (Boudon, 2002). En conséquence, chacun voit bien qu'elle est indispensable à l'équilibre de la société et à la paix sociale.

Contre cette interprétation, les anthropologues qui souscrivent à la métaphysique culturaliste soutiennent que la diffusion de la règle de l'unanimité dans les sociétés villageoises traditionnelles d'Asie ou d'Afrique est due à ce que les individus y auraient un faible sens de leur individualité et se verraient eux-mêmes 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 les sentiments individuels devraient être considérés comme mécaniquement déterminés par le contexte social.

En accord avec Durkheim, Simmel (1987[1900]), un grand sociologue allemand classique, note lui aussi que le virus individualiste est décelable dès l'aube de l'histoire. Il explique l'abolition du *Wergeld*, une pratique judiciaire qui, dans le monde germanique ancien, indexait la sanction pénale 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 bien de l'affirmation de la valeur de l'individu en tant qu'individu, indépendamment de son statut social. Une fois acquise, cette abolition s'est révélée irréversible, parce qu'elle répond à une demande latente.

Cet exemple du *Wergeld* est d'autant plus instructif que le mécanisme qui a provoqué son abolition est toujours repérable dans l'évolution des institutions judiciaires contemporaines. L'abolition du *Wergeld* répond à une demande : que la gravité de l'acte délictueux ou criminel soit appréciée indépendamment des qualités de la *victime*. L'un des traits les

plus marquants de l'évolution des pratiques judiciaires dans les sociétés démocratiques contemporaines est le souci de répondre à une demande symétrique : à savoir que la gravité de l'acte délictueux ou criminel soit appréciée indépendamment des qualités de son *auteur*. Dans les deux cas, il s'agit d'affirmer l'égalité de chacun, en tant que *victime* dans le premier cas, en tant qu'*auteur* dans le second.

Ces données illustrent avec une clarté parfaite le sens de l'affirmation de Durkheim selon laquelle l'individualisme ne commence nulle part et s'approfondit continuellement : il est à l'origine de demandes qui suscitent des innovations institutionnelles, lesquelles sont sélectionnées en fonction de leur capacité à répondre à ces demandes.

L'intemporalité de l'individualisme et les aléas des « forces historiques »

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.

Pour illustrer la tension entre individualisme et « forces historiques » on peut évoquer le cas de l'esclavage. Les Grecs ont établi des institutions justement admirées 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. Aristote ne concevait pas qu'une société puisse se passer d'esclaves. Cette croyance collective le conduisit à accepter l'idée d'une distinction radicale entre citoyens et esclaves. On notera toutefois qu'il n'alla jamais jusqu'à affirmer que les esclaves acceptent leur condition sans sourciller, car, à la différence des culturalistes modernes, il ne lui est jamais venu à l'esprit que le contexte social puisse déterminer mécaniquement les idées et les sentiments des êtres humains.

Ce qui est vrai des Grecs l'est encore des sociétés européennes du XVII^e siècle. Comme le dit Tocqueville, dans les sociétés « aristocratiques », la dignité humaine n'est accordée qu'à une partie de la population. Mais jamais il n'affirma que ceux dont la dignité n'est pas reconnue acceptent leur sort. Et il voit dans l'installation de l'idée d'égalité qui apparaît avec les sociétés « démocratiques » modernes « la main de la Providence », indiquant par là que, selon lui, l'évolution vers l'égalité a quelque chose de nécessaire. Tocqueville admet clairement

que, dans toute société, chacun aspire à la reconnaissance de sa dignité et qu'il juge les institutions à cette aune. En même temps, il voit bien que, sous l'influence de « forces historiques » diverses, cette dignité n'est pas consentie à tous dans toutes les sociétés. Elle n'est accordée qu'aux citoyens dans les cités grecques ; qu'aux aristocrates dans les sociétés européennes de l'âge classique.

Au XVIII^e siècle, les sociétés européennes passent du modèle « aristocratique » au modèle « démocratique », pour parler comme Tocqueville. L'idée de l'égalité de tous en dignité s'impose. Cela conduit les « philosophes » à dénoncer l'esclavage, mais non à en recommander l'abolition. Ainsi, Montesquieu le condamne sans ambiguïté. Il le déclare « contre nature ». Mais il ne croit pas possible de le supprimer dans les possessions françaises, car cela ferait, selon lui, grimper le prix du sucre au point de le rendre non compétitif par rapport au sucre produit dans les colonies anglaises. L'idée que l'esclavage est mauvais s'impose donc à Montesquieu comme une vérité morale ; mais des « forces historiques » le conduisent à percevoir son abolition comme improbable.

Cette position de compromis restera largement représentée aussi longtemps que la production du coton et du sucre reposa sur l'esclavage. Ces « forces historiques » contribueront à son maintien jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Mais l'idée que l'esclavage est « contre nature » devait ne plus être oubliée à partir du moment où elle a été lancée. Et elle finira par prévaloir de façon irréversible.

Aujourd'hui, l'esclavage a en effet été officiellement aboli à peu près partout, mais il réapparaît sous l'influence d'autres « forces historiques » comme on le voit au cas de la prostitution infantile du Sud-est asiatique. Toutefois, ces résurgences de l'esclavagisme demeurent inavouées, car, si la réalité de l'esclavage subsiste, une *valeur* négative lui est *irréversiblement* associée. Nul n'oserait plus le défendre. L'idée qu'on ait pu en accepter le principe dans le passé est considérée comme si déconcertante qu'on s'interroge à perte de vue sur les raisons qui ont bien pu faire qu'un philosophe aussi pondéré qu'Aristote ait pu le justifier.

Quoi qu'en dise Huntington (1996), l'individualisme n'est donc pas une valeur caractéristique de la seule société occidentale et qui serait apparue au XIV^e siècle. L'idée de la valeur de tout individu en tant qu'individu, indépendamment de ses qualités, était présente dans la

Grèce antique comme dans toute société, mais elle s'y heurtait à des « forces historiques ». L'idée que ce respect doit s'étendre à tous est affirmée au XVIII^e siècle, mais elle se heurte alors à d'autres « forces historiques ». Bref, ce qui s'est développé en Europe à partir du XIV^e siècle, c'est, non l'individualisme lui-même, qui « ne commence nulle part », mais un contexte de plus en plus favorable à son expression.

Pour faire saisir l'absurdité d'une position comme celle de Huntington ou des anthropologues qui veulent que la conscience par l'individu de son individualité et de sa valeur en tant qu'individualité soit un trait distinctif des sociétés occidentales modernes, on peut recourir à une analogie. La *libido sciendi*, le désir de savoir, serait-il propre à la civilisation occidentale et daterait-il de la fin du XVIII^e siècle sous prétexte que c'est seulement à ce moment que les grandes disciplines scientifiques s'institutionnalisent ? Il serait évidemment absurde de le prétendre.

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

Avec d'autres mots et dans un autre style, le grand sociologue allemand Max Weber esquisse des idées dont la convergence avec celles de Durkheim est frappante (Weber (1999 [1920-1921])).

Commentant un passage de l'*Épître 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 : rien de moins. 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 également porteurs de la dignité humaine. En condamnant son attitude, Paul lance l'idée que tous les hommes ont une égale dignité ; qu'un ordre politique ne peut être perçu comme légitime que s'il reconnaît cette égale dignité ; bref, qu'il s'agit de traiter tous les individus comme des *citoyens* à part entière. La réalisation de cette idée était appelée à dominer toute l'histoire de l'Occident. D'où proviennent la force, l'irréversibilité et l'influence sociale de cette idée ? Du fait que la notion de la citoyenneté de tous apparaît aussitôt comme une innovation majeure répondant à une demande latente.

Weber nous invite ici à voir l'histoire des institutions politiques, l'histoire du droit et 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 les intérêts vitaux de chacun. 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 » de tous.

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 essentiel explique que certaines idées –comme l'idée du caractère inacceptable de l'esclavage- s'installent de façon irréversible dans l'esprit public et que l'individualisme « se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire ».

La notion de *rationalisation* désigne en premier lieu le processus par lequel, étant donné un projet ou un programme, on élabore des moyens appropriés pour atteindre les objectifs définissant ce projet ou ce programme. Ainsi, des notions comme celles de l'*habeas corpus* ou de la *liberté d'opinion* introduisent des instruments légaux permettant de préciser et de garantir les droits de l'individu. Il en va de même de l'abolition du *Wergeld*, que j'évoquais tout à l'heure. Ces innovations juridiques, que je prends au hasard, ont fourni des *instruments* essentiels du point de vue de l'affirmation et de la protection de la dignité et des intérêts vitaux des individus. De façon générale, la définition de nouveaux droits vise à étendre les capacités d'action des individus et, ce faisant, à affirmer et protéger leur dignité.

Mais la notion de rationalisation désigne aussi le processus par lequel sont élaborées des *théories* permettant d'approfondir la réalisation d'un programme : 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. Mais ce processus de rationalisation cognitive caractérise, selon Weber, tout autant l'histoire du *droit*, de la *philosophie politique* ou de la *morale* que celui de la *science* (Boudon 2000, Ch. 5 ; Sukale

2002). Toutes ces activités sont animées par le désir de trouver une organisation de la Cité permettant de mieux garantir la dignité humaine et les intérêts vitaux de tous. À cette fin, on élabore des *théories* aussi solides que possible de l'organisation du pouvoir politique ; on cherche, sur la base de ces théories, à mettre au point des règles plus efficaces, plus simples, plus cohérentes entre elles, davantage capables d'éveiller un sentiment de légitimité ou de validité.

La généralité du processus de rationalisation, le fait qu'il s'étende, non seulement à la science, mais à la production de *toutes les idées* est explicitement affirmé par Weber : « Le progrès scientifique est une fraction et sans aucun doute la fraction la plus importante de ce processus de rationalisation auquel nous sommes soumis depuis des millénaires » (Weber, 1995[1919], p.18).

On peut illustrer ce processus de rationalisation à partir de la *théorie politique*. Ainsi, le principe de la *séparation des pouvoirs* dessine une organisation politique visant à garantir les droits du citoyen. Il s'est difficilement imposé. L'histoire de sa mise en œuvre n'est pas terminée et ne le sera jamais, même dans les démocraties les mieux implantées. Mais la validité de *l'idée* de la séparation des pouvoirs s'est irréversiblement installée. 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.

Et 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 le niveau de vie. On le voit : Weber a raison d'affirmer que 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.

L'irréversibilité des idées morales selon les enquêtes modernes

Ces schémas théoriques de la sociologie classique intéressent directement l'analyse des sociétés modernes.

En effet, on observe ces processus de rationalisation à l'œuvre sur le moyen terme dans les données collectées par les sociologues ; notamment dans une imposante enquête sur les valeurs portant sur une quarantaine de pays du monde (Inglehart, 1998). On discerne clairement dans les données concernant les sociétés occidentales une tendance à vouloir mettre davantage la *politique* au service du citoyen; à approfondir les institutions démocratiques de façon à ce que le pouvoir politique respecte mieux le citoyen ; à réclamer une démocratie d'opinion à côté de la démocratie de représentation et de partis ; 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. (Boudon, 2002).

Les réponses aux questions relatives à l'autorité illustrent également le processus de rationalisation : du groupe des répondants anciens au groupe des jeunes, du groupe des moins instruits au groupe des plus instruits, les réponses font apparaître l'affirmation d'une conception *rationnelle* de l'autorité et le déclin d'une conception *traditionnelle* ou *charismatique*. On accepte l'autorité, mais l'on veut qu'elle se justifie.

Les questions relatives à la morale témoignent du même processus de rationalisation. On tend à une morale fondée sur le principe cardinal que tout ce qui ne nuit pas à autrui devrait être 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. L'évolution de la législation dans les sociétés occidentales exprime effectivement dans bien des cas cette évolution des idées morales.

L'extension des droits dans les sociétés modernes

Les mécanismes de « rationalisation diffuse » évoqués par Weber expliquent aussi que les droits tendent à s'étendre (Marshall, 1964). 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 balbutiements sont inévitables. Ils apparaissent dans la réalisation de tout *programme* : la notion de la dignité de la personne est floue ; son contenu est donc par la force des choses instable.

Mille autres traits caractéristiques des sociétés contemporaines sont tout aussi symptomatiques de l'approfondissement du programme défini par la notion du respect de l'individu : la liquidation de l'*apartheid*, l'apparition du droit d'ingérence, ou celle d'un droit pénal international ; la multiplication et le rôle croissant des Organisations Non Gouvernementales. 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 historique provient de ce qu'ils sont perçus comme indiquant qu'il existe des cas où le droit des individus –le droit des gens- doit être considéré comme primant le principe de la souveraineté nationale.

La grande leçon de Tocqueville, de Durkheim et de Weber est finalement d'avoir montré que, par delà le bruit et la fureur de l'histoire, on peut discerner un processus de « rationalisation diffuse » dans la vie morale et politique des sociétés.

La rationalisation n'implique pas l'uniformisation

Il me faut encore souligner un point essentiel : il ne saurait être question de tirer de la théorie évolutionniste que j'ai cherché à dégager à partir de Tocqueville, de Weber et de Durkheim l'idée absurde d'une nécessaire uniformisation des « cultures ».

Il est définitivement acquis qu'une bonne organisation politique doit obéir au principe de la séparation des pouvoirs. Mais il importe aussi de noter qu'il existe en général diverses façons de mettre une même idée en application. Cette latitude est une première source essentielle de la diversité « culturelle ». 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, et sont pour cette raison 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.

Il est inutile de s'appesantir longuement sur une deuxième source essentielle de la diversité culturelle, à savoir qu'une vaste classe de normes relèvent de la *coutume*. Or ici le « signifiant » et le « signifié » entretiennent ici une relation arbitraire : rien ne prescrit par exemple que la politesse doive s'exprimer de telle façon plutôt que de telle autre. Dans ce cas, on peut légitimement évoquer l'existence d'un « arbitraire culturel ».

Finalement, certaines idées apparaissent comme en compétition entre elles et comme ne pouvant être hiérarchisées les unes par rapport aux autres. Le cas des religions est illustratif de ce point. Toutes les religions ont donné naissance à une théologie, plus ou moins développée selon les cas. Mais même dans les cas où sa théologie est très développée, l'identité d'une religion est toujours préservée contre la critique par l'immunisation d'un certain nombre de points de la doctrine. Toutes les interprétations religieuses du monde ont de façon générale en commun que certains de leurs éléments sont considérés comme inaccessibles à la critique. Pour cette raison, les religions ne peuvent prévaloir l'une par rapport à l'autre. Il en résulte que la diversité religieuse ne peut que persister. Or elle induit une importante diversité, non seulement religieuse, mais culturelle : un point bien établi depuis *L'Éthique protestante* de Max Weber.

Ces divers types de raisons expliquent que, par delà les effets d'uniformisation engendrés par les processus de rationalisation que j'ai évoqués, les sociétés continuent de témoigner, aujourd'hui comme hier, d'une singularité « culturelle » et généralement d'une identité collective ; que l'histoire singulière de chaque société, bien que résultant de contingences, laisse des traces indélébiles et engendre par là une diversité culturelle pérenne.

La persistance de cette diversité, jointe au fait que les processus de rationalisation entraînent une évolution dans les « valeurs » généralement accompagnée de conflits, invite bien des penseurs contemporains à une vision relativiste. L'une des raisons de l'importance de l'œuvre de Tocqueville, de Durkheim et de Weber, est qu'ils ont su

déceler la dynamique de la rationalisation à l'œuvre derrière les mouvements browniens du « changement social ».

La théorie de l'évolution que je propose de tirer ici de leurs intuitions ne conduit en effet nullement au relativisme. 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.

Singularité occidentale ?

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. On peut donc avoir l'impression que Durkheim voit l'évolution qu'il décrit comme ayant vocation à s'étendre à la planète et Weber comme caractéristique de la « civilisation » occidentale. En fait, la principale différence est que Weber insiste plus que ne le fait Durkheim sur le caractère contingent des innovations qui déclenchent et ponctuent l'évolution et sur le jeu des « forces » historiques. Mais le sujet humain tel qu'ils le voient l'un et l'autre est soucieux de sa dignité ; soucieux de « pouvoir se regarder avec respect » ; évaluant les institutions à partir de leur capacité à garantir et approfondir le respect de l'individu. Ils considèrent cette demande comme universelle, même lorsqu'elle est contrariée par des « forces historiques » au point de rester ici ou là, quelquefois pour longtemps, à l'état d'une simple potentialité.

Des contingences diverses ont fait que ce respect s'est traduit dans les institutions plus tôt et 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.

Raymond Boudon

Références

- Boudon R. (2000), *Études sur les sociologues classiques, II*, Paris, PUF, Quadrige.
- (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.
- Deliège R. (2001), L'ethnographie contre l'idéologie: le cas de l'hindouisme, *L'Homme*, 160, 163-176.
- Dumont L. (1966), *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- (1983), *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- Durkheim E. (1960 [1893]), *De la division du travail social*, Paris, Puf.
- 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.
- Marshall T. H. (1964), *Class, Citizenship and Social Development*, Garden City, New York, Doubleday.
- Popkin S. (1979), *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley, University of California Press.
- Simmel G. (1984[1892]), (1987[1900]), *Philosophie de l'argent*, Paris, P.U.F.. Tr. de *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900.
- Sukale M. (2002), *Max Weber: Leidenschaft und Disziplin*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Weber Max (1999 [1920-1921]), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr.

- (1995[1919]), *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart, Reklam. Avec une postface de Friedrich Tenbruck.