Naturalité et civilité du monde social

Patrick Pharo

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/504>

DOI : 10.4000/ress.504

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 37-50

ISBN : 2-600-00912-4

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Patrick Pharo, « Naturalité et civilité du monde social », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-127 | 2003, mis en ligne le 30 novembre 2009, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/504> ; DOI : 10.4000/ress.504

Patrick PHARO

NATURALITÉ ET CIVILITÉ DU MONDE SOCIAL

Les nouveautés théoriques dans les sciences sociales de ces trente dernières années semblent essentiellement liées à trois types d'apports : les premiers tiennent à la théorie du langage et de la signification, les seconds aux sciences cognitives, et les derniers à la sophistication de la théorie du choix rationnel, notamment en économie. La théorie du choix rationnel bénéficie pour sa part d'un statut épistémologique particulier puisque ses défenseurs pensent qu'elle est entièrement suffisante sur le plan de l'explication sociale¹. Mais les théories du langage aussi bien que les théories cognitivistes peuvent faire valoir certains arguments pour chercher à se l'approprier, en traitant la rationalité soit comme un caractère logique des propositions, soit comme une fonction cognitive ou évolutionnaire.

Le présent article laissera cependant ce débat de côté, en s'intéressant surtout aux enseignements sociologiques qu'on peut tirer du mouvement le plus contradictoire des sciences humaines contemporaines qui, d'un côté, ont mis en évidence par la théorie du langage la dimension sémantique et immatérielle de la vie sociale et, d'un autre côté, ont souligné au contraire, par la théorie cognitive, son enracinement naturel, fonctionnel et biologique. Si on prend au sérieux ce double apport, on est conduit à admettre un caractère dual des objets sociaux, à la fois naturel et sémantique, et on peut aussi tirer parti de cet enseignement pour une réflexion plus générale sur les conditions de possibilité d'une civilisation morale.

Pour engager cette discussion, on rappellera d'abord brièvement l'arrière-plan contemporain de naturalisation de l'esprit et de la culture. Puis on essaiera d'expliquer en quel sens les objets sociaux peuvent être considérés comme des objets naturels, soumis à ce titre à des causes tout ce qu'il y a de plus naturelles. On insistera ensuite, par contraste avec le point précédent, sur le sens réflexif et rationnel des objets sociaux qui leur confère un statut particulier dans le monde naturel. Enfin, on essaiera de montrer en quoi les objets sociaux sont aussi des objets civils, ce qui veut dire ici qu'ils ont un sens et un contenu moral (ou immoral) irréductible à leurs fonctions naturelles.

I. LA NATURALISATION DE L'ESPRIT ET DE LA CULTURE

La question de la naturalité des objets sociaux a été relancée au cours des trente dernières années par les tentatives de naturalisation de l'esprit et de la

¹ Cf. R. Boudon, *Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF, 2003.

culture qui caractérisent les sciences cognitives contemporaines et en particulier la nouvelle psycho-anthropologie dite « évolutionnaire », car elle applique le modèle néo-darwinien à tous les aspects de la vie culturelle des êtres humains. Ce que nous rappellent ces différents courants, c'est d'abord que le matérialisme scientifique ne peut pas se limiter à une clause de style, même en sciences sociales². Les êtres humains sont en effet des êtres vivants dont l'existence et la simple survie dépend de leur corps physique, mais dont la vie psychique et intellectuelle est également tributaire de ce corps physique. On n'a en effet aucune raison d'ignorer qu'il existe un corrélat neuro-physiologique pour toutes les expériences et fonctions de l'esprit, du plaisir à la mémoire en passant par l'attachement et le calcul logique. Et pour ceux qui auraient tendance à en douter, il suffirait de rappeler les effets intellectuels des maladies dégénératives du cerveau ou le rôle des neuro-transmetteurs dans les processus cognitifs et les mécanismes d'addiction³, ou encore les arguments expérimentaux avancés aujourd'hui en faveur d'une base neurochimique de la mémoire⁴.

Evidemment, cela ne veut pas dire que les fonctions intellectuelles devraient forcément être réduites à, ni même expliquées par ces mécanismes neurophysiologiques. De tels mécanismes font sûrement partie de l'explication, puisque la psychologie humaine a une base neuronale, mais on n'a pour l'instant aucune raison de les considérer comme une explication suffisante. Ceci est d'ailleurs aussi l'avis d'un grand nombre de naturalistes qui, aujourd'hui, ajoutent à l'explication neurophysiologique des considérations sur l'adaptation cognitive des êtres humains à leur environnement⁵ ou sur l'histoire phylogénétique de l'espèce humaine⁶. Pour ce dernier courant, l'idée force est qu'on pourrait aller beaucoup plus loin dans l'explication des comportements humains, y compris dans les domaines « supérieurs » tels que la coopération sociale, la réflexion abstraite ou la morale, en prenant en compte le *design* des organismes humains qui résulte de la sélection naturelle de l'espèce et dont les grandes lignes auraient été fixées à l'époque de nos ancêtres, les chasseurs-cueilleurs du pléistocène (*sic*). Plus précisément, selon ce courant de recherche, les comportements humains relèveraient de modules cognitifs sélectionnés pour leur valeur adaptative par l'évolution naturelle, et spécialisés dans des activités telles que la reconnaissance des visages ou des états mentaux d'autrui, le soin aux enfants ou l'attraction sexuelle, l'identification des tricheurs ou l'adoption des idées religieuses⁷.

² Cf. D. Sperber, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.

³ Cf. J.-P. Tassin, « La neuropharmacologie de la conscience », in *Pour la science. Spécial cerveau. Des fenêtres sur la conscience*, n° 302, décembre 2002, pp. 146-150.

⁴ Cf. S. Laroche, « Les mécanismes de la mémoire », in *Pour la science. L'intelligence*, n° 254, décembre 1998, pp. 94-101.

⁵ Cf. F. Dretske, *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*, Cambridge, MIT Press, 1988.

⁶ Cf. R. G. Millikan, « Biosemantics », in *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVI, n° 6, juin 1989, pp. 281-297.

⁷ Pour de multiples exemples, cf. J. H. Barkow et al., *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, 1992; P. Carruthers et al., *Evolution and the Human Mind, Modularity, Language and Meta-cognition*, Cambridge U.P., 2000; S. Pinker, *Comment fonctionne l'esprit*, Paris, Odile Jacob [1997] tr. fr. M.-F. Desjeux, 2000; L. Barrett et al., *Human Evolutionary Psychology*, New York, Palgrave, 2002; P. Boyer, *Et l'homme créa les dieux Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 2002.

La psycho-anthropologie évolutionnaire moderne s'est du reste largement émancipée des préjugés idéologiques de la sociobiologie, en rejetant toute discrimination interne à l'espèce humaine, mais aussi de ses préjugés génétiques en adhérant à une vision large de la réplication évolutionnaire, fondée en particulier sur l'hypothèse des « mèmes », c'est-à-dire l'existence matérielle de morceaux de culture tels que les signes, les outils ou les récits, qui joueraient à l'échelon culturel et macrobiologique le même rôle reproducteur que les gènes à l'échelle microbiologique⁸.

Or, là encore, il ne paraît ni absurde ni abusif de tenir compte de l'histoire naturelle de l'espèce pour expliquer les comportements culturels, puisque aussi bien on n'a aujourd'hui aucun doute raisonnable sur la base évolutionnaire de comportements aussi élémentaires que la digestion, la station debout ou la reproduction sexuée. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la reconnaissance des visages, de l'apprentissage du langage ou des mécanismes de défense contre les risques d'agression? Mais, comme l'observent des philosophes naturalistes hostiles à l'évolutionnisme généralisé et au « modularisme massif »⁹, il est peu probable qu'on puisse trouver une explication modulaire et évolutionnaire à des comportements complexes qui jouent sur de nombreux registres cognitifs, comme le calcul logique, la théorisation ou la morale. D'autre part, les théories évolutionnistes de la culture sont généralement hautement spéculatives, car la formation des modules cognitifs de base est supposée très ancienne (au moins 30000 ans), et il est peu probable qu'on puisse obtenir des preuves expérimentales à leur sujet - alors qu'on ne manque pas de preuves expérimentales sur le néo-darwinisme appliqué par exemple aux colonies d'oiseaux ou de bactéries. Enfin, l'explication par la biologie évolutionniste de comportements comme la sexualité, l'agressivité, l'attachement, l'égoïsme ou l'altruisme, tombe sous la critique déjà ancienne de l'anthropologue Marshall Sahlins qui mettait en garde contre une explication supposée fondamentale qui se fait au prix du renoncement à tout ce que nous pouvons déjà savoir sur les manifestations du phénomène¹⁰. On peut soutenir en effet que ce qui est intéressant dans une culture, ce n'est pas tant son origine biologique que ses multiples formes d'existence particulière.

II. NATURALITÉ DES OBJETS SOCIAUX ET CULTURELS

Tel est, sommairement résumé, le cadre de la discussion contemporaine sur le naturalisme en sciences sociales. Rien n'oblige cependant à s'en tenir à des catégories biologiques telles que la physiologie ou la descendance pour s'interroger sur la pertinence du concept de nature pour les sciences sociales. Car, après tout, le concept de nature ne se limite ni au fonctionnement des neurones ni à l'histoire darwinienne des espèces. Il renvoie classiquement à tout ce qui est par soi-même,

⁸ Cf. R. Dawkins, *Le gène égoïste*, Paris, Odile Jacob [1976] tr. fr. L. Ovion, 1990.

⁹ Cf. J. Fodor, *The mind doesn't work this way*, Cambridge, MIT Press, 2000.

¹⁰ Cf. M. Sahlins, *Critique de la sociobiologie, Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard [1976] tr. fr. J.-F. Roberts, 1980, p. 45.

indépendamment de ce que qu'on peut vouloir ou, si on est réaliste, indépendamment de ce qu'on peut en penser.

Or, de ce point de vue, la nature est partout dans la vie sociale et, pour en saisir la puissance, il n'est même pas nécessaire de lui adjoindre le qualificatif de « seconde », comme le faisaient N. Elias¹¹ ou P. Bourdieu¹², lorsqu'ils parlaient des habitudes culturelles. Il suffit en effet de penser à des phénomènes tels que les mouvements de population causés par la misère, la guerre ou les catastrophes naturelles, ou encore l'attractivité sexuelle des jeunes gens, et surtout des jeunes femmes, dans toutes les sociétés humaines ou, si l'on se réfère au schéma durkheimien, la propension des sujets sociaux à se plier aux mœurs, règles et courants sociaux dominants dans leurs sociétés. On peut dire en effet que ces différents phénomènes relèvent tous de processus naturels, dans la mesure où les êtres humains cherchent à se mettre à l'abri, ont une sensibilité différenciée par rapport aux objets sexuels et se plient à certaines conformités sociales.

On peut, si on veut, ajouter une pointe de darwinisme à ce diagnostic, en précisant que s'ils ne se comportaient pas de cette façon, les sujets sociaux n'auraient pas de descendance, faute de protection contre les prédateurs, faute de partenaires sexuels, faute de solidarité sociale. On peut même dire aussi qu'ils sont neurologiquement câblés pour se comporter d'une certaine façon en société ou dans les situations de crise. Mais les explications fonctionnelles de la vie sociale marchent aussi très bien, même en l'absence de références évolutionnistes ou cognitivistes. Et ces dernières ne sont vraiment utiles que dans la mesure où elles facilitent la prise de conscience du caractère largement contingent des fonctions naturelles, qui ne relèvent pas d'un ordre préalable et fixe de la nature et du vivant, comme le croyaient les pré évolutionnistes, mais de la contingence de l'histoire naturelle des espèces¹³. Or, ce caractère contingent des fonctions naturelles suffit à les rapprocher des fonctions culturelles et sociales. Simplement, tandis que les évolutionnistes pensent que certaines fonctions naturelles ont modelé l'espèce humaine il y a quelques dizaines de milliers d'années, les culturalistes sont plus sensibles aux contingences des temps historiques proches. Mais la différence au fond n'est pas très grande.

Ceci nous amène à formuler une première hypothèse, qui est tout simplement qu'une grande partie de ce que les sociologues découvrent comme des fonctions ou des lois sociales ou culturelles pourrait très bien être considérée comme des mécanismes naturels, au sens large de choses ou de forces qui, tout en étant contingentes et non pas nécessaires, existent indépendamment de ce qu'on veut qu'elles soient¹⁴. Cette hypothèse s'oppose directement à une conception sociopolitique courante qui met toute la culture du côté des choix humains, ce qui permet notamment d'incriminer les formes sociales dominantes, au nom d'une liberté putative des hommes à façonner leur société à leur convenance. Et il est

¹¹ Cf. *La civilisation des mœurs*, Paris, Livre de Poche, Pluriel [1969] tr. fr. 1973.

¹² Cf. *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

¹³ Cf. G. Lecointre, H. Le Guyader, *Classification phylogénétique du vivant*, Paris, Belin, 2001.

¹⁴ Cf. d'ailleurs la définition d'une chose par E. Durkheim : « une chose est quelque chose qui ne peut être modifiée par un décret de volonté. » (E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, [1895] rééd. 1967, p. 29).

vrai que les fonctions sociales peuvent toujours en principe être transformées, compte tenu de leur contingence essentielle; mais cette transformation est rarement immédiate ou complète, car l'ordre social se présente d'abord sous l'angle de ce qu'on subit naturellement, comme on subit le fait d'avoir un corps grand ou petit, agile ou maladroit, malade ou en bonne santé¹⁵. Sur ce sujet délicat, le grand art dialectique de P. Bourdieu a été de reconnaître que les « choix » sociaux et politiques sont en fait immanents à des conditions socio-économiques largement incontrôlables mais que, tout en n'étant pas de véritables choix, il peuvent aussi être vécus et donc critiqués comme s'ils l'étaient. Toutefois, un progrès sociologique encore plus net serait sans doute de reconnaître à la fois la résistance naturelle du monde social aux choix humains les plus radicaux, et les possibilités limitées mais cependant réelles d'agir sur la nature sociale dans le sens d'une civilisation morale (cf. *infra*).

Quoiqu'il en soit, ce sens élargi du concept de nature comme ce qui est indépendamment de ce qu'on peut vouloir, inclut celui de nature biologique mais ne s'y réduit pas, car les fonctions sociales ont aussi une dimension spatiale, temporelle et, on y viendra bientôt, *logique*, distincte de la nature physiologique ou héréditaire des organismes. On pourrait d'ailleurs réinterpréter sous ce sens élargi de la nature toute la sociologie de la concurrence et de la sélection sociale, y compris celle de P. Bourdieu sur la reproduction sociale, la violence symbolique et les mécanismes de distinction. Ce sont en effet les processus de concurrence et de sélection sociale qui révèlent le mieux la fatalité naturelle du fait social car, les êtres humains étant des êtres sensibles, ils sont toujours confrontés à la recherche des biens sensibles, ce qui pose alors inévitablement un problème de concurrence et de distribution. En pratique, ce sont des mécanismes quasi-darwiniens de sélection par autrui, par l'environnement ou par le simple cours de la vie qui répartissent finalement les individus et leurs lignées dans des classes d'avantages et de bienfaits, dont les classes socio-économiques ne sont qu'un cas particulier, ou dans des classes de malheur ou de tarissement du bonheur lorsqu'ils font l'expérience de la misère, de la maladie ou de la vieillesse.

Si on croit à l'autonomie de la volonté, on peut espérer que les sujets sociaux ont un peu plus de latitude que le croyait Bourdieu pour trouver leur propre place dans ces classes de bienfaits ou de malheur. Mais cette latitude ne peut s'exercer que par rapport à des mécanismes de concurrence et de sélection sociale dans lesquels les humains sont engagés par le simple fait de leur existence. On peut du reste aisément faire ressortir ce point à l'aide d'une simple liste de quelques grands types de concurrences sociales, auxquelles apparemment aucun sujet social ne peut échapper:

- la concurrence des prétendants qui concerne l'accès aux biens sexuels et reproductifs;
- la concurrence des consommateurs qui concerne l'accès aux biens de consommation inertes, ou représentés par des personnes telles que des partenaires sexuels, des camarades, des alliés, des employeurs, des employés, des admirateurs...;

¹⁵ Sur le caractère naturel des conventions sociales, voir aussi D. Hume, *Traité de la nature humaine*, 2 vol., Paris, Aubier [1739] tr. fr. A. Leroy, 1973, p. 515.

- la concurrence des producteurs au sens large, c'est-à-dire en y incluant les travailleurs, inventeurs, chercheurs, artistes, investisseurs, distributeurs..., qui concerne l'élection, sur un marché, par des consommateurs éventuels;
- la concurrence des alliés qui concerne la répartition de l'affection, l'amitié, l'assistance dans le cadre d'un groupe uni tel que la famille, le cercle d'amis, l'équipe de travail, le groupe politique ou d'expression artistique;
- la concurrence des aspirants qui concerne l'acquisition des aptitudes ou des titres de la part des nouveaux arrivants;
- la concurrence des dirigeants qui concerne la direction de la cité ou d'une organisation particulière de la part de ceux qui possèdent la vocation particulière du pouvoir;
- et enfin la concurrence des adversaires qui concerne la lutte pour la suprématie dans un affrontement joué, comme une activité sportive, ou au contraire réel et débridé, comme une guerre.

Ces différents types de concurrence ne relèvent que rarement de ce que Spencer appelait autrefois la « lutte pour la vie » car, au moins dans les démocraties économiquement développées, la survie est aujourd'hui garantie par des institutions sociales. Mais ils déterminent au moins, de façon immanente, une sorte de *lutte pour le bonheur*, dont la conquête est soumise à des règles et conditions de succès très diverses. Contrairement à ce que suppose la critique sociale la plus radicale, ces règles ne sont d'ailleurs pas toujours et forcément injustes, en particulier si elles sont les mêmes pour tous. On peut même justifier par différentes sortes de raisons (le talent, le mérite, la compétence...) l'existence de certaines hiérarchies de possession ou d'amour, d'amitié, de pouvoir, etc. Mais le caractère commun de ces concurrences sociales est de n'être que marginalement négociables dans le moment où elles s'imposent, en raison précisément de leur caractère naturalisé car, contrairement cette fois à ce qu'ont parfois laissé entendre les ethnométhodologues, l'ordre social, même s'il est toujours réinterprétable ou *accountable*, ne peut pas faire en permanence l'objet d'une reconstruction ou d'une réinstitution locale¹⁶. Par exemple, même si on pense que le succès actuel du jeu de football ou du téléphone portable ou des titres scolaires ou de certains attributs sexuels ou de certaines dispositions psychologiques, ou de certains articles de lois est purement contingent, on ne peut pas faire, du jour au lendemain, que ces différents objets perdent immédiatement leur valeur dans la sphère du sport, du travail, des biens de consommation, du sexe, des amitiés ou du droit.

En définitive et quelle que soit la façon dont il se comporte, un sujet social participe toujours à la concurrence et à la sélection sociale, soit, bien sûr, en faisant la course, soit même en ne la faisant pas, c'est-à-dire en laissant les autres la faire à sa place, ce qui suffit à le situer lui-même dans la course. Cette idée d'une puissance immanente et souveraine de la concurrence sociale est souvent rendue par l'idée qu'« on est pris dans le système », ce qui est vrai, mais pas au sens qu'on pourrait s'en émanciper par la prise de conscience ou par la fuite. Une

¹⁶ Cf. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press [1967] rééd. 1984.

autre façon de mettre le point en évidence serait de dire qu'avant que la maxime morale devienne, comme le voulait Kant, une loi universelle de la nature, ce sont plutôt la concurrence et la sélection qui sont la loi naturelle des sociétés humaines¹⁷. Car, comme l'avait très bien vu E. Durkheim¹⁸, les faits sociaux sont aussi, et de plein droit, des faits de nature. Mais Durkheim pensait en outre que ces faits naturels sont également des faits spirituels, ce qui leur confère une certaine spécificité dans l'ordre naturel¹⁹. Cette « spiritualité » des faits sociaux s'exprime par exemple dans les mythes ou les idées religieuses mais, comme on va le voir, elle est essentiellement liée à la réflexivité des conduites humaines.

III. LE SENS RÉFLEXIF DES OBJETS SOCIAUX

L'attractivité du modèle biologique pour les sciences sociales repose en grande partie sur le fait que les termes d'action, de sentiments, de qualités, de relations, qu'on applique à la vie sociale des êtres humains peuvent aussi, très souvent, être appliqués à la vie sociale d'autres animaux qui, par exemple, menacent, coopèrent, se mettent en colère, souffrent, se montrent courageux et font parfois preuve aussi de compassion. Et plus on étudie le comportement animal²⁰, plus on s'aperçoit que de nombreux termes sociaux ont un statut qu'on peut qualifier de « bio-anthropologique », au sens qu'une grande partie de leur signification peut être dérivée de modèles animaux. Pour certains naturalistes, l'histoire pourrait même s'arrêter là, le problème étant seulement pour eux de savoir comment on peut embrigader les significations les plus complexes en s'appuyant uniquement sur des modèles animaux²¹. Mais en fait, si on prend au sérieux l'autre apport des sciences sociales signalé en introduction, celui de la théorie du langage et de la signification, l'histoire ne peut pas s'arrêter là.

Les termes sociaux qu'on applique aux humains ont en effet aussi un sens qu'on peut dire réflexif car ils expriment des contenus qui, en tant que tels, sont accessibles au jugement des agents et peuvent donc être évalués en termes de vérité et de justice, non seulement par un observateur extérieur, mais aussi par les sujets auxquels on applique ces termes. Plus précisément encore, le sens d'un terme social est dit réflexif si le sujet auquel on l'applique est également capable de s'appliquer ce sens à lui-même. Lorsqu'on dit par exemple qu'un être humain menace, coopère, se met en colère, souffre, se montre courageux ou fait preuve de compassion, on décrit sans doute un comportement extérieur, mais aussi un sens ou un langage-objet virtuel inhérent à ce comportement. Evidemment, on ne

¹⁷ Les marxistes avaient d'ailleurs très bien aperçu ce point, mais en n'y voyant qu'une contingence historique, ce qui est une sorte d'erreur métaphysique sur la capacité des liens humains à s'émanciper de leur base naturelle.

¹⁸ Cf. « Représentations individuelles et représentations collectives », in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF [1898] rééd. 1974, p. 49.

¹⁹ Ce qui précède soulève de nombreux problèmes épistémologiques, notamment quant à la connaissabilité et à la prédictibilité des phénomènes sociaux, qu'on laissera ici en suspens en suggérant simplement qu'ils relèvent à la fois de la connaissance du vivant et de celle des êtres logiques.

²⁰ Cf. par exemple D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.

²¹ Cf. E. O. Wilson, *L'humaine nature*, Paris, Stock [1978] tr. fr. R. Bauchot, 1978.

pense pas que toute activité ou sentiment humain s'accompagne d'une sorte de voix *off* subjective qui les enregistre ou les décrit, mais on pense qu'un sujet humain est toujours capable de répondre, au moins approximativement, sur le sens de ses activités ou de ses expériences si on lui pose la question²². C'est du reste pourquoi les sujets humains sont supposés à la fois responsables des actes qu'on peut leur imputer, et capables de faire erreur, non pas seulement par rapport à une sanction externe de l'environnement, comme une grenouille qui meurt de faim parce qu'elle gobe par erreur des cailloux qu'elle prend pour des insectes, mais par rapport au sens réflexif qu'ils ont de leurs intentions.

Lorsqu'on applique aux sujets humains des termes sociaux d'action, de sentiment, de relations ou de qualité, on doit donc toujours inclure dans la référence de ces termes le sens réflexif qu'est sensé en avoir le sujet. Dans le cas d'ailleurs des termes relatifs à des rôles institutionnels comme ceux de prêtre ou de policier, ou de certaines sentiments moraux comme le respect ou le remords, aucune application strictement comportementale ne semble possible. Car, si par exemple on peut menacer ou caresser de façon purement comportementale, c'est-à-dire sans posséder le sens réflexif de la menace ou de la caresse, il semble difficile de respecter ou d'être un prêtre de façon purement comportementale²³. Or, c'est précisément ce sens réflexif des termes sociaux applicables à des personnes qui rend le lien social perméable aux différents effets de la rationalité, instrumentale, mais aussi civile et morale, et qui établit cette dimension spirituelle du fait social dont parlait Durkheim.

Il est vrai que l'effet structurant du sens réflexif se confond souvent avec les automatismes naturels de la vie sociale, car un grand nombre de raisons bien pesées sont sédimentées et naturalisées dans des démarches fonctionnelles qui paraissent irréfléchies, par exemple dans la course aux diplômes ou au meilleur parti matrimonial. Comme l'a très bien montré P. Bourdieu à propos de la « docte ignorance »²⁴, un sujet peut savoir faire tout ce qu'il faut dans certaines situations, sans avoir besoin d'y réfléchir, et donner l'impression d'improviser ou de ne pas calculer alors même qu'il se plie à des règles très précises. Mais il ne faut pas perdre de vue que si les raisons réflexives ne sont pas forcément convoquées dans le moment de l'action, elles sont, comme les colombes du Théétète de Platon, toujours disponibles à l'intérieur du colombier²⁵, c'est-à-dire dans la compétence cognitive de l'agent.

De la même façon, la plupart des moyens et instruments de la vie humaine courante incorporent un travail de rationalité qui s'efface sous la naturalité des objets : habitats, outils, moyens de transport, biens de consommation..., alors même que le travail rationnel qui les a produits, surtout dans les sociétés modernes, est de plus en plus abstrait et mathématisé. Et on peut en dire autant de la plupart des signes linguistiques, socio-professionnels ou religieux qui, tout en ayant généralement aussi un sens réflexif, assurent de façon irréfléchie les automatismes de la vie sociale. C'est d'ailleurs cette présence des signes et des fonc-

²² Sur cette procédure, cf. G.E.M. Anscombe, *Intention*, Cornell University Press [1957] rééd. 1985.

²³ Cf P. Pharo, *La logique du respect*, Paris, Cerf, Collections Humanités, 2001.

²⁴ Cf. par exemple *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.

²⁵ Cf. Platon, *Théétète*, 197, 198.

tions symboliques dans les routines sociales qui a conduit un certain nombre d'anthropologues à défendre l'idée d'une rupture radicale entre la nature et la culture²⁶ ce qui, comme on l'a vu, n'est pas si évident.

Le point important ici n'est donc pas que les humains échapperaient à la naturalité de leur condition par la transcendance de la rationalité ou par l'immanence de leurs raisons d'agir, car on ne sait pas très bien ce qu'il en est de la transcendance de la rationalité, et les animaux ont aussi, en un certain sens, des raisons d'agir. La présente hypothèse est à la fois plus forte et plus précise, puisqu'elle consiste à dire que ce qui caractérise le monde social humain, c'est avec sa naturalité au sens large, la présence endogène d'une raison réflexive qui peut être naturalisée et sédimentée dans les pratiques et les objets de la vie courante, mais qui peut aussi toujours faire retour sous forme d'une mise en question ou d'un déplacement des routines ordinaires, en rendant ainsi problématique ce qui semblait aller de soi²⁷. Et le fait que chaque sujet social prête à autrui cette même faculté de raison réflexive qu'il possède lui-même introduit la possibilité d'un contrôle civil sur les actes de la vie courante comme sur ceux qui émanent de groupes organisés ou d'Etats. C'est dans cette possibilité de déplacement réflexif par rapport à la naturalité du monde social que résident en définitive les meilleures chances de civilisation morale de la société humaine.

IV. CIVILITÉ DES OBJETS SOCIAUX

Lorsqu'on considère un peu froidement les mécanismes de concurrence et de sélection sociale évoqués plus haut, on peut en effet se demander jusqu'à quel point ils sont compatibles avec une régulation morale de la société et avec l'existence, pourtant indiscutable, d'un processus historique de civilisation morale dont témoignent les institutions d'entraide et de protection des personnes qu'on trouve dans toutes les sociétés, par exemple dans les sociétés modernes sous la forme du droit ou de la sécurité sociale. Un certain nombre de théories contemporaines essaie aujourd'hui de répondre à cette question sur la base d'arguments strictement fonctionnels, en insistant notamment sur la valeur adaptative de l'altruisme réciproque, ou de la coopération, ou de l'établissement de normes ou du repérage des tricheurs²⁸.

Ces théories prennent ainsi comme un fait acquis la régulation morale des sociétés et s'efforcent d'en rendre compte dans le cadre d'une approche fonctionnelle et évolutionnaire, ce qui prouve au moins qu'elles reconnaissent une certaine universalité et objectivité à la morale. On peut néanmoins remarquer que si la

²⁶ Cf. M. Sahlins, *op. cit.*

²⁷ Cf. A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1932.

²⁸ Cf. R. L. Trivers, « The Evolution of Reciprocal Altruism », *Quarterly Review of Biology*, 46, 1, 1971, pp. 35-57; R. Axelrod, *Donnant donnant*, Paris, Odile Jacob [1984] tr. fr. M. Garène 1992; L. Cosmides, J. Tooby, « Cognitive Adaptations for Social Exchange », in J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, eds, *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, 1992, pp. 163-227; A. Gibbard, *Sagesse des choix, justice des sentiments*, Paris, PUF [1990] tr. fr. S. Laugier 1996.

valeur adaptative était le seul critère de la moralité, on ne voit pas très bien ce qui pourrait empêcher non seulement l'émergence, mais aussi la légitimation de sociétés à la fois injustes, dictatoriales mais très robustes sur le plan évolutionnaire, comme il en existe chez les insectes sociaux, mais aussi chez les humains. A l'inverse, s'il peut exister des formes de vie sociale à la fois injustes et très bien adaptées, comme les sociétés de castes ou les sociétés esclavagistes ou encore les segments tyranniques qui existent à l'intérieur des sociétés démocratiques, c'est bien parce que la régulation morale des sociétés ne se juge pas sur leur valeur adaptative.

Les théories qui considèrent la morale comme une émergence d'interactions fonctionnelles entre intérêts individuels, et qui ne sont d'ailleurs pas toutes évolutionnistes²⁹, privilégient généralement un sens de coopération et de réciprocité de la moralité pour pouvoir observer l'émergence en question – par exemple en considérant la stratégie donnant-donnant dans le dilemme du prisonnier comme le cœur du phénomène de moralisation. Or, la coopération et la réciprocité font certainement partie du sens du concept de moralité, mais ne l'épuisent pas, ni sur un plan philosophique, ni sur un plan pratique³⁰. Si on considère par exemple les termes qui permettent de caractériser moralement les faits sociaux, on voit que le sens ordinaire de la moralité sociale s'inscrit dans un domaine conceptuel beaucoup plus vaste, puisqu'il comprend les vertus et les vices, mais aussi tous les sentiments, actions, rôles, relations... susceptibles de prendre un sens moral ou immoral. De plus, ce sens ordinaire de la moralité sociale n'a pu émerger que sur la base d'une certaine attention au fonctionnement naturel de la vie sociale, et en particulier à ses conséquences injustes en termes de souffrance ou de limitation des libertés d'autrui.

On peut évidemment mettre en doute l'universalité de ce sens ordinaire de la moralité au nom d'un comparatisme qui, dans le domaine moral comme dans celui des idées religieuses, n'a pas de mal à constater une extrême diversité des concepts et conceptions suivant les cultures. Et en effet, contrairement aux objets physiques, dont le caractère observationnel facilite la reconnaissance sous des concepts communs, le domaine moral semble échapper à toute possibilité d'unité sémantique entre les cultures. Et tandis qu'on n'a guère de doute sur l'unité de sens des termes qui, dans différentes langues, désignent par exemple l'eau, la lune, les chênes ou l'ordinateur, les problèmes métaphysiques de la traduction³¹ semblent devenir insurmontables en matière de morale. Les objets et propriétés morales ont pourtant eux aussi une base sensible, qui est tout simplement le comportement des êtres vivants. Mais ils présentent en outre une dimension abstraite qui semble les rendre insaisissables et toujours tributaires des aléas de l'interprétation.

²⁹ Cf. D. Gauthier, *Morale et contrat, Recherche sur les fondements de la morale*, Bruxelles, Mardaga [1986] tr. fr. S. Champeau 2000.

³⁰ Sur l'aspect sociologique, cf. P. Pharos, «Le lien social entre lien fonctionnel et lien civil. Remarques sur le sens et la moralité de la coopération sociale», in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. CXIII, 2002, pp. 307-330.

³¹ Cf. W.V.O. Quine, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion [1960] tr. fr. J. Dopp et P. Gochet 1977, et toute la discussion moderne qui s'en est suivie, mettant en cause la tradition aristotélicienne consistant à définir les concepts par des conditions nécessaires et suffisantes.

Toutefois, cette dimension abstraite des propriétés morales³² n'est au fond qu'un aspect de la réflexivité des sujets, qui leur permet de disposer du sens de leur comportement. Il faut en effet posséder les concepts nécessaires à un jugement moral pour pouvoir manifester une propriété morale quelconque. Il serait par exemple absurde d'adresser des reproches moraux à un lion qui dévore ses petits, voire à un singe qui trompe ses congénères sur l'emplacement d'un fruit. Et pour être courageux, il ne suffit pas de courir vers un danger, mais il faut aussi avoir le sens du courage qui consiste, devant un danger, à choisir d'y faire face plutôt que de le fuir. De même, pour donner, il ne suffit pas d'abandonner quelque chose, mais il faut aussi avoir le sens du don qui est, entre autres, qu'on ne reprendra pas, dans l'avenir, l'objet donné. Or, quelle que soit l'analyse qu'on propose du sens des termes moraux, on peut supposer que ce sens n'est pas plus arbitraire que sa référence comportementale, car un sens qui ne serait pas soumis à certaines contraintes de cohérence et de correspondance aux cas considérés risquerait de perdre toute intelligibilité. On peut certes avoir différentes théories du courage, du don ou d'autres termes moraux, mais on ne peut les confronter entre elles que si on pense qu'elles sont communément intelligibles. Et s'il arrive que deux cultures différentes n'aient pas le même sens réflexif de tel ou tel terme moral, la contrainte d'intelligibilité commune doit en principe suffire à rendre ces différents sens commensurables entre eux.

En pratique, on n'aura du reste pas trop de peine à reconnaître cette communauté de sens moral dans la vie courante des familles, les cercles d'amis, sur les lieux de vie, de travail ou de passage, où la régulation morale se fait en grande partie par les gestes de civilité, dont les formes et les règles sont évidemment multiples, mais dont le caractère commun est précisément d'introduire une limite réfléchie dans ce qu'on peut faire subir à autrui, en obligeant tout agent à tenir compte des effets de ses actes en termes notamment de bien et de mal, ou de liberté et de contrainte. Les civilités prennent souvent, comme les autres natures sociales, un caractère fonctionnel et machinal, mais elles ne sont vraiment efficaces que si elles incluent cette attention réflexive à la situation d'autrui en se pliant à ce principe civil primordial qui est d'éviter l'offense. Et même lorsque les règles de civilité cautionnent des inégalités de « grandeurs » et d'« établissement »³³, elles restent contraintes par certains critères de limitation de la souffrance induite et de prise en compte du point de vue d'autrui dans la régulation des échanges.

Dans le cadre plus large des sociétés nationales, la régulation morale se fait, si on en croit les théories contractualistes, par l'établissement d'une loi commune qui interdit les règlements de compte privés et fait dépendre toute légitimité sociale d'un processus politique dont les procédures ont en principe reçu l'agrément des citoyens. Mais là encore³⁴, c'est la prise en compte réflexive de la

³² Sur l'objectivité des propriétés morales, cf. M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard [1916] tr. fr. M. de Gandillac 1955. La discussion moderne sur le réalisme moral a été relancée entre autre par J. Mc Dowell, « Valeurs et qualités secondes », in R. Ogien, *Le réalisme moral*, Paris, PUF [1985] tr. fr. A. Ogien 1999.

³³ Cf. B. Pascal, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion [1670] rééd. 1976, 310-797, p. 139.

³⁴ Cf. J. Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin [1690] tr. fr. B. Gilson 1977.

faiblesse des hommes par rapport aux maux qu'ils peuvent subir ou infliger, qui sert de principe régulateur à l'ordre contractuel, et en particulier au droit civil et pénal. Et on peut également voir l'ensemble du droit social comme la continuation de ce souci réflexif de mettre les hommes à l'abri de leurs propres faiblesses naturelles.

Enfin, dans le cadre de la société internationale, où il n'existe encore rien d'équivalent à un contrat social fondateur³⁵, les modestes tentatives faites autour de l'ONU ou de l'ainsi-nommée « communauté internationale » ont malheureusement encore peu d'effets civilisateurs, en termes par exemple de mise hors-la-loi des trafics, des pillages, des dictatures ou du recours à la guerre comme moyen de régler les litiges. On met souvent cette situation sur le compte de la puissance des multinationales et des politiques néolibérales, mais l'histoire de la décolonisation et de l'établissement des dictatures ploutocratiques et belliqueuses dans les pays du Sud est au moins aussi explicative. Quoiqu'il en soit, la situation internationale est surtout révélatrice du décalage inévitable entre la mise en œuvre des fonctions concurrentielles naturelles de la société, en l'occurrence celles de la mondialisation des échanges, et le mouvement réflexif qui permet d'en assurer l'éventuelle civilisation morale. L'erreur ici serait d'imaginer une fin hégélienne ou marxiste du mouvement historique, car on a peu de chance de rencontrer un jour l'esprit absolu ou la société émancipée de toute classe de bienfaits ou de malheur.

CONCLUSION : CIVILISATION MORALE ?

Si ce qui précède était assez clair, on a déjà sans doute déjà anticipé la conclusion de ce bref parcours, à savoir que la société et la culture doivent être considérés comme des sortes de faits naturels qui incorporent néanmoins une dimension réflexive qui en fait la spécificité sur le plan épistémologique, mais qui suscite aussi notre interrogation commune sur les chances d'une régulation morale de la société. Le rôle pratique des Lumières et d'une raison sensible à la souffrance et à la justice d'autrui reste donc, comme on peut le supposer, le seul espoir qu'on puisse avoir en faveur d'un progrès de la vie sociale des êtres humains, sous forme de ce qu'on peut appeler une civilisation morale. Quant aux sciences sociales, elles ne peuvent faire autrement qu'enregistrer, avec des instruments *ad hoc*, cette dualité naturelle et civile de la société, en gardant bien sûr à l'esprit l'idée wébérienne d'une responsabilité du savant dans l'évaluation du sens ultime de l'action sociale³⁶.

Centre de Recherche Sens Ethique Société
CNRS, Paris

³⁵ J. Rawls, *Le droit des gens*, Paris, Esprit [1993] tr. fr. B. Guillarme 1996.

³⁶ Cf. M. Weber, « Le métier et la vocation de savant », in *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 10-18 [1919] tr. fr. 1959.

RÉFÉRENCES

- G.E.M. Anscombe, *Intention*, Cornell University Press [1957] rééd. 1985.
- R. Axelrod, *Donnant donnant*, Paris, Odile Jacob [1984] tr. fr. M. Garène 1992.
- J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, eds, *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, 1992.
- L. Barrett, R. Dunbar, J. Lycett, *Human Evolutionary Psychology*, New York, Palgrave, 2002.
- R. Boudon, *Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF, 2003.
- P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.
- P. Boyer, *Et l'homme créa les dieux Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 2002.
- P. Carruthers, A. Chamberlain, eds., *Evolution and the Human Mind, Modularity, Language and Metacognition*, Cambridge U.P., 2000
- L. Cosmides, J. Tooby, « Cognitive Adaptations for Social Exchange », in J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, eds, *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, 1992, pp. 163-227.
- R. Dawkins, *Le gène égoïste*, Paris, Odile Jacob [1976] tr. fr. L. Ovion, 1990.
- F. Dretske, *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*, Cambridge, MIT Press, 1988.
- E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF [1895] rééd. 1967.
- E. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF [1898] rééd. 1974.
- N. Elias, *La civilisation des moeurs*, Paris, Livre de Poche, Pluriel [1969] tr. fr. 1973.
- J. Fodor, *The mind doesn't work this way*, Cambridge, MIT Press, 2000.
- H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press [1967] rééd. 1984.
- D. Gauthier, *Morale et contrat, Recherche sur les fondements de la morale*, Bruxelles, Mardaga [1986] tr. fr. S. Champeau, 2000.
- A. Gibbard, *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, Paris, PUF [1990] tr. fr. S. Laugier 1996.
- D. Hume, *Traité de la nature humaine*, 2 vol., Paris, Aubier [1739] tr. fr. A. Leroy, 1973.
- S. Laroche, « Les mécanismes de la mémoire », in *Pour la science. L'intelligence*, n° 254, décembre 1998, pp. 94-101.
- G. Lecointre, H. Le Guyader, *Classification phylogénétique du vivant*, Paris, Belin, 2001.
- D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.
- J. Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin [1690] tr. fr. B. Gilson 1977.
- J. Mc Dowell, « Valeurs et qualités secondes », in R. Ogien, *Le réalisme moral*, Paris, PUF [1985] tr. fr. A. Ogien 1999.
- R. G. Millikan, « Biosemantics », in *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVI, n° 6, juin 1989, pp. 281-297.
- B. Pascal, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion [1670] rééd. 1976
- P. Pharo, *La logique du respect*, Paris, Cerf, Collections Humanités, 2001.
- P. Pharo, « Le lien social entre lien fonctionnel et lien civil. Remarques sur le sens et la moralité de la coopération sociale », in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. CXIII, 2002, pp. 307-330.
- S. Pinker, *Comment fonctionne l'esprit*, Paris, Odile Jacob [1997] tr. fr. M.-F. Desjeux 2000.
- Platon, *Théétète*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade vol. 2, tr. fr. L. Robin 1950.
- W. V. O. Quine, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion [1960] tr. fr. J. Dopp et P. Gochet 1977.
- J. Rawls, *Le droit des gens*, Paris, Esprit [1993] tr. fr. B. Guillaume 1996.
- M. Sahlins, *Critique de la sociobiologie, Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard [1976] tr. fr. 1980 J.-F. Roberts.
- M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard [1916] tr. fr. M. de Gandillac 1955.

- A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt, Suhrkamp [1932] tr. ang. *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967.
- D. Sperber, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- J.-P. Tassin, «La neuropharmacologie de la conscience», in *Pour la science, spécial cerveau, des fenêtres sur la conscience*, n° 302, décembre 2002, pp. 146-150.
- R. L. Trivers, «The Evolution of Reciprocal Altruism», in *Quarterly Review of Biology*, 46, 1, 1971, pp. 35-57.
- M. Weber, «Le métier et la vocation de savant», in *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 10-18 [1919] tr. fr. 1959.
- E. O. Wilson, *L'humaine nature*, Paris, Stock [1978] tr. fr. R. Bauchot 1978.