



HAL
open science

Entre norme de rationalité et relativisme

Michel Le Du

► **To cite this version:**

Michel Le Du. Entre norme de rationalité et relativisme : Comprendre une société étrangère. *Revue des Sciences sociales*, 2011, Extrémisme et violence, 46, pp.36-42. hal-01830723

HAL Id: hal-01830723

<https://hal.science/hal-01830723>

Submitted on 5 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MICHEL LE DU

Maître de conférences en philosophie
Université de Strasbourg
EA 2326 «Philosophie»
<ledu@unistra.fr>

Entre norme de rationalité et relativisme

Comprendre une société étrangère

1. Une offensive contre Hume

La controverse que nous allons aborder a démarré avec la publication par Alasdair MacIntyre en 1962 d'un article intitulé "A mistake about causality in social science"¹. Ce texte a fait l'objet d'une réponse de la part de Peter Winch, deux ans plus tard, dans une contribution intitulée "Understanding a primitive society"². La réponse de Winch ne porte, en réalité, que sur une partie du propos de MacIntyre (laquelle correspond à la seconde section de l'article de celui-ci) et n'occupe elle-même qu'une partie de son propre propos. Le débat entre les deux auteurs porte sur la notion de *norme de rationalité* et, corrélativement, sur ce que met en jeu notre compréhension des sociétés étrangères. Notre but n'est pas d'exhumer, au travers de la présente relecture de ce débat, une tranche de l'histoire de la philosophie britannique, ni de nous livrer par ce biais à une radiographie de l'influence (déterminante pour nos deux protagonistes) de Wittgenstein dans ce domaine, mais de

reconstituer de manière concise un certain nombre d'enjeux permanents de la philosophie des sciences sociales, enjeux qui s'avèrent particulièrement visibles à travers les textes que nous nous apprêtons à commenter et qui touchent à la manière dont le concept de *compréhension* lui-même doit être compris lorsqu'il s'applique aux sociétés qu'il est d'usage d'appeler "primitives": une interprétation trop restrictive de ce concept, fondée sur une analogie établie avec notre relation à des objets de compréhension caractéristiques de notre culture (une théorie scientifique, une prévision météorologique etc.) occulte ce qui se trouve réellement en jeu dans les sociétés concernées; inversement, épouser les standards de celles-ci revient, apparemment, à ouvrir grand la porte au cheval de Troie du relativisme.

1.1. Croyances et actions

Toutefois, à lire l'article initial de MacIntyre, on s'aperçoit que son propos est d'abord de combattre un certain nombre de représentations fausses de la relation entre croyan-

ces et action. Pour faire simple, on pourrait dire que MacIntyre, dans ce texte, renvoie dos à dos les conceptions qui voient dans les croyances des épiphénomènes de la vie sociale et celles qui avancent qu'elles ont un rôle "autonome et effectif" au sein de celle-ci. Ainsi critique-t-il la théorie des dérivations de Pareto³ au même titre que la conception webérienne du protestantisme comme principe formateur de l'ordre économique capitaliste. Nous sommes donc ici confrontés à un débat apparemment classique touchant la causalité dans les sciences sociales. MacIntyre observe en effet que:

La tournure est à chaque fois la même. Elle commence par une simple proclamation portant soit sur l'influence des croyances sur l'action, soit sur leur impotence, la vue initiale étant ainsi modifiée en raison de l'admission de contre-exemples, et ce jusqu'à ce que les protagonistes du débat en viennent à s'accorder sur un interactionnisme facile. Les croyances et les idées influencent la vie sociale; et la vie sociale influence les croyances et les idées. Il s'agit d'une causalité dans les deux sens (MacIntyre 1962, p. 49).

Comme le suggère l'emploi de l'épithète *facile* pour caractériser l'interactionnisme, la causalité dans les deux sens ne vaut pas mieux, à ses yeux, que celle dans un sens ou dans l'autre: c'est donc la nature causale de la relation en tant que telle qui se trouve mise en question. L'auteur récusé donc les termes mêmes de ce débat et en attaque le présupposé. Autrement dit, ce qui est en cause ici, ce n'est pas directement le traitement des faits par les sciences sociales, mais bien le *schème conceptuel* dans lequel on entend faire entrer ces derniers. Le schème incriminé se caractérise par deux traits (1) l'idée selon laquelle les croyances et les actions constituent des phénomènes sociaux identifiables séparément (2) l'idée selon laquelle la connexion causale consiste en une conjonction constante.

Il est frappant, si l'on suit MacIntyre, de voir la manière dont aussi bien Pareto que Weber reconduisent le schème en question. Pareto explique qu'un chinois, un musulman, un catholique, un kantien, un hégélien, un matérialiste, tous autant qu'ils sont, se retiennent de voler mais donnent des explications différentes de leur conduite. De cette observation, il déduit l'idée qu'aucune croyance n'est reliée causalement au fait de s'abstenir d'être un voleur et cette conclusion illustre le premier élément du schème: non seulement les croyances et les actions sont identifiables séparément, mais les premières n'ont aucun rôle dans la genèse des secondes. Weber, de son côté, fait usage de la Méthode de Différence prônée par Mill pour établir un lien causal entre le protestantisme et le capitalisme⁴. Il souligne, en effet, que la Chine et l'Inde réunissaient toutes les préconditions du capitalisme, à l'exception du protestantisme; et cette observation met à contribution la notion de conjonction constante (Weber 1969)

Au bout du compte, le trait commun à toutes les doctrines ainsi remises en cause consiste précisément dans l'adoption, en sciences sociales, d'une conception humienne de la causalité, laquelle condamne celui qui y souscrit à voir l'action et la croyance comme des "phénomènes séparés". En gros,

la position humienne, consistant dans l'idée qu'il n'y a aucune nécessité dans les relations causales (mais seulement, comme on le sait, une consécution uniforme), dès lors, si les croyances et les actions entrent dans de telles relations, la question de savoir "quelles croyances se trouvent en relation avec quelles actions devient purement contingente" (MacIntyre 1962, p. 50; Hume 1999, Sections 4 et 5 et Hume 1971, p. 49-59). Ainsi, si nous voyons quelqu'un asperger ses roses d'insecticide, il peut nous venir à l'esprit *qu'il fait cela parce qu'il croit que les pucerons sont nuisibles aux rosiers*, et nous pouvons interpréter l'assertion en question comme l'établissement d'une causalité humienne. La justification de cette assertion ne peut alors qu'être le fait que nous sommes avisés d'une corrélation uniforme entre la croyance en question et l'action d'arroser les roses. Mais, observe MacIntyre, il aurait pu se faire qu'en nous employant à établir l'uniformité en question nous en ayons découvert une toute différente: il se trouve seulement que l'uniformité en question existe. MacIntyre tente de proposer une vue alternative sur la relation action / croyance lorsqu'il souligne qu'elle est plutôt à concevoir sur le modèle de celle entre les mots et les significations en ceci que cette dernière non plus ne s'établit pas entre deux phénomènes distincts (MacIntyre 1962, p. 51). L'idée sous-jacente à cette critique, et dont l'origine est facile à retrouver dans les écrits de Wittgenstein, est que le lien entre une croyance et une action, lorsqu'il existe, est un lien conceptuel (ou interne), et non point causal (et externe): la croyance est supposée expliquer (au sens où une raison peut le faire) l'action qui procède d'elle, et même, si elle en constitue une raison valable (= une bonne raison), *justifier* celle-ci.

Le point ici est donc que le lien interne, dissout par la critique humienne de l'idée de connexion nécessaire, réapparaît, mais débarrassé de la mythologie causale ancienne, et investi du statut de lien logique. La nature d'un tel lien n'est jamais aussi claire que lorsque l'agent apparaît *inconsistent*, c'est-à-dire lorsque ses

déclarations touchant ce qu'il croit ou désire s'avèrent en décalage avec ses actions et décisions effectives, à l'image de ce qui se passe, par exemple, lorsqu'un homme annonce, de façon répétée, vouloir quitter sa femme mais se précipite, l'instant d'après, pour lui offrir des fleurs. Le simple fait de qualifier ainsi un agent, loin de l'infirmier, confirme plutôt la nature logique (et non point contingente) de la relation entre croyance et action, nature que corrobore, par ailleurs, le sentiment que nous pouvons éprouver, en tant qu'observateur, lorsque notre attente est déçue, précisément du fait de l'inconséquence de l'agent que nous observons (MacIntyre 1962, p. 53).

Il est important de comprendre par ailleurs que cette thèse touchant le caractère logique de la relation entre croyance et action n'entraîne nullement une identification des croyances aux actions. La position rappelée à l'instant ne révèle donc aucune accointance particulière avec le béhaviorisme. MacIntyre a, sur ce point, parfaitement raison de souligner que de ce qu'il est vrai que de ce que *X croit que P* il s'ensuit que *X va faire A*, il ne résulte en rien que *X croit que P* signifie (*means*) que *X* se conduit (ou se conduirait) de la manière *A*. La croyance et l'action demeurent distinctes, quand bien même elles ne sont pas des choses ou des phénomènes distincts. Autrement dit, le fait que *C* (= la croyance) soit en relation interne avec *A* (= l'action) ne signifie nullement que faire *A* constitue la signification (ou entre dans la définition) de *C*. Au demeurant, chacun sait que toutes sortes de prédicats peuvent être appliqués aux croyances (comme *être vrai* ou *être faux*) qui ne peuvent être appliqués aux actions (MacIntyre 1962, p. 53-54). Au bout du compte, une croyance peut être *identifiée* au travers des actions qu'elle sous-tend, mais elle ne peut pas *s'identifier* aux actions en question.

1.2. Action vs mouvement

L'étape suivante de l'argumentation de MacIntyre consiste dans le rappel de la distinction entre action et mouvement physique. Chacun comprend qu'un même mouvement physique

peut, selon le contexte, constituer une action différente (par exemple signer un contrat commercial ou un traité de paix). La causalité humienne s'applique aux mouvements physiques; en revanche, dès que nous envisageons l'action en tant que telle, nous n'attendons plus une explication en termes de lois générales. Pour le dire autrement, les énoncés nomologiques généraux expliquent le mouvement mais n'expliquent en rien l'action. Même si une action peut tomber sous tel ou tel de ces énoncés, cela ne l'explique pas *en tant qu'action* (mais seulement en tant qu'elle est aussi un mouvement). Face à une action, ce que nous attendons, c'est l'exposition d'une justification ou, plus généralement, d'un motif; autrement dit une explication intentionnelle. Ainsi, si un hochement de tête est bel et bien une action (et non point quelque chose qui nous arrive, à l'image d'un tic), il faut en rendre compte en disant, par exemple, qu'il répond à une phrase dite précédemment par un interlocuteur etc.; et ceci, une fois encore, n'a rien à voir avec une explication nomologique.

2. Description de l'action et possibilités d'agir

2.1. Expression vs description

Il est habituel d'admettre qu'un agent dispose d'une perspective privilégiée sur ses propres actions: l'admettre n'implique pas que celui-ci serait à même de les expliquer mieux que quiconque: il y a d'abondants exemples du contraire. Mais il reste, si l'on suit le propos de MacIntyre, que: *ce qu'il ne peut pas avouer, sous quelque condition que ce soit, comme étant son but ne peut pas être son but. Ceci n'est d'ailleurs qu'une extension triviale de la locution "son but" (En passant, ce que la psychanalyse a fait c'est d'étendre très largement notre conception des conditions dans lesquelles de tels aveux peuvent être faits)*⁵.

L'emploi du terme *aveu* (*avowal*), dans ce contexte, trouve son origine dans les *Remarques sur la philosophie*

de la psychologie de Wittgenstein. Ce terme a été employé, comme on le sait, pour traduire les expressions allemandes *Ausserung* et *Ausdrück*, qui servent à marquer la spécificité des verbes psychologiques (désirer, avoir l'intention de, penser etc.): ceux-ci ne sont pas, en principe, employés descriptivement à la première personne du présent, ce qui signifie que l'auteur de la phrase qui les comporte n'entretient pas avec le contenu mental qu'il énonce une relation cognitive (= il n'est pas, par rapport à celui-ci, dans la situation d'un témoin extraordinairement privilégié) mais il l'*exprime*. MacIntyre combine cette idée avec celle selon laquelle (1) une action doit tomber sous une certaine description et (2) mes actions doivent tomber sous une description *qui m'est accessible* (une description qui serait couchée dans des termes qui me seraient totalement étrangers ne ferait pas l'affaire). Puisqu'il considère les aveux de l'agent comme une pierre de touche, il convient de se demander de quelle façon ce thème s'articule à celui de la description accessible. Il convient de relever au passage que le terme *expression* est ambigu, dans la mesure où il désigne aussi bien une exclamation (*ein Ausruf*) ou une manifestation de douleur qui échappe à quelqu'un, que le simple fait que celui-ci déclare (*eine Meldung*) quelles sont ses intentions (Wittgenstein 2004, p. 279).

Par ailleurs, pour nous en tenir aux intentions, on a du mal à voir comment le fait de dire de ses propres intentions qu'elles sont floues ou changeantes pourrait ne pas être descriptif. Dans ces conditions, il est inexact de penser que les énoncés descriptifs et expressifs tombent dans deux enveloppes différentes: un énoncé peut avoir les deux fonctions de façon concomitante (et c'est peut-être finalement ce que Wittgenstein suggère)⁶. En disant que mes intentions sont floues, j'*exprime* quelque chose concernant lesdites intentions, mais la description porte sur moi-même en tant que personne complète. Autrement dit, en réalité, le sujet logique d'une telle description n'est pas mon intention mais moi-même, en tant que je m'applique le prédicat *avoir des intentions floues*. Par

conséquent, il n'y a pas forcément de contradiction entre le fait de reconnaître qu'une assertion est expressive et celui d'admettre qu'elle a une fonction descriptive, dans la mesure où ce qui fait l'objet d'une expression (= l'intention) n'est pas, une fois encore, le sujet logique sur lequel porte la description (= moi-même).

2.2. Intention et description de l'action

Précisément, à partir du moment où la description d'une action ne peut consister à décrire un mouvement physique, elle doit inclure une référence aux intentions et raisons qui portent cette action. Pour reprendre le point évoqué plus haut, l'action concernée (1) tombe sous une description, (2) cette description est accessible à l'agent (puisqu'elle rapporte des buts qu'il déclare ou pourrait, idéalement, déclarer) et, (3) en les déclarant, il *exprime* des intentions, ce qui donne sa substance à la doctrine selon laquelle ses aveux ont l'autorité finale. La conclusion de cette argumentation est qu'un agent ne peut faire que ce qu'il peut, par ailleurs, décrire. MacIntyre écrit:

Les limites de ce que je peux faire sont établies par les limites des descriptions qui me sont disponibles, et non par celles que je peux avoir à ma disposition à tel ou tel moment (MacIntyre 1962, p. 60).

Il y a en effet une différence entre savoir ce que l'on fait et pouvoir savoir ce que l'on fait. On peut, du reste, voir dans ce passage l'écho d'une observation des Recherches Philosophiques, laquelle énonce que "Toi seul peux savoir si tu as eu cette intention". (Wittgenstein 2004, § 247). Selon le modèle expressiviste, savoir quelle intention on a, revient à être en mesure de déclarer ladite intention. Mais bien des éléments peuvent entraver l'exercice de cette capacité, et c'est pourquoi l'auxiliaire modal (pouvoir savoir) est si important. Ainsi, savoir que l'on peut avoir des intentions inconscientes (= des intentions soustraites à la prise de conscience de façon durable) est requis par une compréhension systématique de la locution avoir une intention. Il est normal, du coup, que cette différence ait une répercussion

du côté de la description de l'action, et c'est précisément ce qu'énonce la précédente citation : les limites de ce que je puis faire ne sont pas fixées par l'éventail des descriptions que je puis donner, de façon contingente, à un moment T, mais par les descriptions qui me sont accessibles en général. Et parmi ces descriptions inaccessibles mais, en principe, accessibles, se trouvent, entre autres, des descriptions qui m'attribuent des intentions que je suis incapable de déclarer à ce même moment T, mais dont l'aveu pourra être fait par moi-même et, éventuellement, recueilli par un interlocuteur à un moment autre que T.

3. Les critiques de Peter Winch et la notion de rationalité

3.1. La rationalité de qui ?

A la fin de la seconde section de son article, MacIntyre en vient aux implications sociologiques du propos qu'il vient de développer. Expliquer une action n'est pas établir une connexion causale invariante : cela consiste plutôt à faire ressortir des lignes d'action alternatives, en même temps que les ressorts qui ont fait que telle ligne a été actualisée plutôt qu'un nombre indéfini d'autres. Il s'agit donc d'explicitier le critère de choix de l'agent, et pourquoi celui-ci apparaît rationnel à ceux qui le mettent en avant. Il est intéressant d'observer que le schème conceptuel dénoncé au début, au motif qu'il induit une contingence des séries causales (= on peut imaginer une toute autre régularité que celle constatée entre la croyance à la nocivité des pucerons et l'usage de l'insecticide ; il se trouve seulement que c'est celle là qui a été constatée), est ensuite critiqué pour son déterminisme ; donc au motif, cette fois, qu'il ne permet pas de thématiser le choix. Le problème est que la manière dont MacIntyre développe ce dernier point (= l'explicitation du critère de choix) est quelque peu tortueuse. Le paragraphe concerné comporte un certain nombre d'obscurités, précisément celles que Peter Winch

souligne dans sa réponse. Le passage incriminé est le suivant :

... la relation interne des croyances avec l'action est ainsi faite qu'en expliquant les règles et les conventions auxquelles l'action, dans un ordre social donné, se conforme nous ne pouvons omettre de faire référence à la rationalité ... de ces règles et de ces conventions ... la première explication des raisons pour lesquels certains critères sont tenus pour rationnels dans certaines sociétés est qu'ils sont rationnels. Et dans la mesure où ce point doit entrer dans notre explication, nous ne pouvons expliquer le comportement social indépendamment de nos propres normes de rationalité (MacIntyre 1962, p. 61).

L'interprétation du propos précédent se trouve compliquée par deux faits. Le fait, d'abord, que les deux auteurs ont lu Wittgenstein et n'en ont apparemment pas retenu exactement la même chose. Le fait, de manière plus centrale, que l'un et l'autre débattent avec Evans-Pritchard, probablement sur la base d'un malentendu. Peter Winch commente en particulier une série de contributions de ce dernier parues dans le *Bulletin of the faculty of art* de l'Université du Caire en 1935 et il tend à condamner chez lui ce qu'il en vient, dans la suite de son article, à critiquer chez MacIntyre. Ce dernier s'en prend à Evans-Pritchard pour dénoncer chez ce dernier, tout à l'inverse, une position dans laquelle Winch, selon lui, pourrait se reconnaître. Il serait trop long de démêler les tenants et les aboutissants de ce débat à trois, mais le point important est que Peter Winch, s'il se déclare largement d'accord avec Evans-Pritchard, ne lui reconnaît cependant pas le droit de dire que les Azandé sont dans l'erreur lorsqu'ils croient aux oracles⁷. Nous n'allons pas examiner tout de suite son argument sur ce point, mais il est clair qu'il a à voir avec la manière dont il répond par ailleurs à MacIntyre. En effet, après avoir souligné son accord sur l'importance des possibilités de description, il remarque :

Dans la mesure où ce qui se trouve en jeu est la relation exacte entre les concepts de rationalité en cours dans ces différentes sociétés, il est à l'évidence de la plus grande importance d'être au clair sur le point de savoir à qui appartient le concept

de rationalité auquel il est fait allusion dans cette citation. Il semble que cela doive être celui qui est en cours dans la société au sein de laquelle le critère est invoqué. Quelque chose ne peut apparaître rationnel à quelqu'un que dans les termes de sa compréhension de ce qui est et n'est pas rationnel. Si notre concept de rationalité est différent du sien, alors il n'y a aucun sens à dire que quelque chose lui apparaît ou ne lui apparaît pas rationnel dans notre sens (Winch, 1964, p. 30).

Nous passerons ici sous silence les difficultés résultant de l'obligation de trouver, au sein de la langue indigène, un terme (ou une famille de termes) correspondant à ce que nous plaçons spontanément sous le terme *rationalité*. Le passage souligne que l'on peut se demander, lorsqu'il est question de la rationalité des conventions et des règles suivies par l'agent indigène, de quel concept de rationalité il s'agit : à partir du moment où l'observateur s'adresse à des membres de sa société, il doit bien s'agir du concept de rationalité en cours au sein de celle-ci. Winch donne donc l'impression de penser qu'une interprétation monolithique de ce concept conduit MacIntyre à occulter le problème que lui, essaie de poser. Cette interprétation procède de la conviction que, de toute manière, une investigation préalable portant sur la rationalité du critère indigène ne pourrait être conduite que dans les termes d'un concept de rationalité compris par nous ; qui donc ne pourrait pas ne pas être le nôtre (MacIntyre 1962, p. 31). Une telle manière de présenter les choses suppose résolu d'avance le problème dont Winch tient, à l'inverse, la réponse pour préjudicielle, celui qui tient à la possible hétérogénéité des critères de rationalité.

Le concept de rationalité fait bien corps, en un sens, avec celui de langage, et l'on imagine mal, de ce point de vue, un langage qui ne permettrait pas, d'une manière ou d'une autre, d'exprimer un tel concept, alors que (ce sont là les deux exemples que retient Winch) l'on peut parfaitement imaginer un langage qui serait dépourvu du concept d'humidité ou de celui de politesse (Winch 1964, p. 12 & 33). Une autre manière d'avancer le même point consiste à dire que par le simple

fait d'introduire l'idée d'une communauté dotée d'un langage, on introduit celle de rationalité. Mais le fait de reconnaître à une communauté la possession du concept de rationalité *simpliciter* est bien différent de celui de détenir la capacité de saisir ce qui constitue un comportement rationnel dans une société particulière (Winch 1964, p. 34). Pour passer de l'un à l'autre (du concept de rationalité tout court à la compréhension du fonctionnement "rationnel" d'une société indigène), il faut entreprendre un travail anthropologique d'une ampleur nettement plus grande.

3.2. Compréhension élargie

Il y a, en effet, une importante distinction à établir entre le simple fait de reconnaître que des agents se livrent à des activités gouvernées par des règles et le fait de saisir *quel est l'enjeu* des règles en question. Winch écrit :

Cette investigation nous conduira au delà du simple fait de spécifier les règles gouvernant la réalisation des activités en question. Car ... noter que certaines règles sont suivies revient à ne rien dire sur le point des règles en question, et même à ne pas décider si elles ont un point ou non (Winch 1964, p. 34-35).

Un tel travail suppose qu'on élargisse notre concept d'intelligibilité ; ce qui implique qu'on trouve chez nous des ressources en rapprochements et en analogies afin de saisir, par exemple, ce en quoi consiste, pour un indigène, le fait de *comprendre* la magie ou l'usage des oracles. Un comportement perd de son étrangeté lorsque nous le comprenons, et l'un des moyens propres à enclencher cette compréhension consiste à le rapprocher de comportements réels ou possibles chez nous, et que nous ne pensons précisément pas comme étranges. Pour saisir l'esprit dans lequel Winch manie les rapprochements en question, le mieux est de partir d'un exemple qu'il emprunte à MacIntyre. Certains aborigènes portent avec eux un bâton de bois, qui se trouve traité par eux comme s'il matérialisait leur âme, de sorte qu'en cas de perte, l'intéressé en vient à se décrire lui-même comme "mort". MacIntyre décrit ce comportement comme "inté-

gralement incompréhensible" ; Winch répond sèchement qu'il est :

... vraisemblablement influencé par le fait qu'il serait difficile de donner un sens à une action comme celle-là si elle était réalisée par un britannique ou un américain du vingtième siècle et également par le fait que l'âme n'est pas un objet matériel tel qu'un morceau de papier ... (Winch 1964, p. 45).

Que penserait un indigène du fait que nous portons une bague autour de notre annulaire, que nous appelons "alliance" et dont la perte nous peinerait ? Et tout comme nous exprimons notre amour pour une autre personne en portant une bague, un indigène exprime quelque chose à propos du sens de son existence prise dans son ensemble lorsqu'il porte ce bâton et se conduit d'une certaine façon après l'avoir perdu (Lyas, 1999, p. 95-96). Ce qui se trouve en jeu dans de cette discussion est la question de savoir ce que nous sommes en droit d'attendre de la compréhension d'une société étrangère. Winch suggère que le bénéfice le plus important n'est sans doute pas la reconnaissance d'autres coutumes et d'autres techniques que les nôtres :

Ce que nous pouvons apprendre en étudiant les autres cultures, ce n'est pas simplement qu'existent des possibilités différentes de faire les choses, d'autres techniques. Le fait que nous puissions apprendre des manières alternatives de donner un sens à la vie humaine, des idées différentes concernant l'importance que peut prendre la pratique de certaines activités pour un homme cherchant à appréhender le sens de sa vie dans son ensemble, est autrement plus important (Winch 1964, p. 41).

On voit que le point décisif, à la lumière du propos qui vient d'être cité, reste le fait que lorsque l'on parle de la *compréhension d'une société étrangère*, on ne parle pas d'une capacité existante *mais de l'extension d'une capacité existante*, un peu à la façon dont l'invention d'une métaphore ou d'une analogie dans le langage étend nos capacités linguistiques préalables. Peter Winch écrit :

... nous avons à créer une nouvelle unité pour le concept d'intelligibilité, ayant une certaine relation avec notre vieux concept et, requérant peut-être un réalignement

significatif de nos catégories (Winch 1964, p. 33).

Ce qu'il faut saisir, au fond, c'est le fait que les termes mêmes d'*intelligibilité*, de *compréhension* subissent une extension et ne signifient pas la même chose lorsque l'on parle de la compréhension de la magie par les indigènes et lorsque l'on parle de la compréhension de ce qu'est le réchauffement climatique par un européen. Winch reproche au fond à MacIntyre comme à Evans-Pritchard de méconnaître ce changement dans la *grammaire* du concept de compréhension et de faire, en conséquence, de la croyance en la magie de l'Azandé un équivalent de celle d'un anglais qui suppose que toute cette pluie qui tombe provient d'explosions atomiques⁸. Dans cette perspective, la croyance indigène est rabattue du côté des *hypothèses*.

On retrouve au fil de ces observations critiques un prolongement assez fidèle des remarques de Wittgenstein sur la croyance religieuse. On se rappelle en effet que dans sa conférence sur ce sujet, ce dernier expliquait que les croyances magiques et religieuses constituaient des croyances en un sens *logiquement* différent des croyances de l'espèce ordinaire. Il prenait pour exemple la croyance au Jugement Dernier. Celle-ci constitue, pour celui qui y souscrit, un *pattern* qui informe toute son existence et dans la perspective duquel il en vient à situer tout ce qui lui arrive, ce qui ne manque pas de provoquer chez lui de la peur. Mais cette peur n'augmenterait pas si, par impossible, on produisait devant lui des éléments empiriques venant corroborer la réalité d'un tel jugement, alors que celui qui a déjà peur du réchauffement climatique en aura vraisemblablement encore plus peur si on lui présente des *evidences* supplémentaires en faveur de celui-ci (Wittgenstein, 1972, p. 53-72). Ainsi pourrait-on dire que l'effort de Wittgenstein pour déployer la complexité grammaticale du terme *croyance* trouve un écho dans le travail similaire accompli par Winch touchant celui de *compréhension*.

4. Pluralisme ou relativisme ?

4.1. Une évaluation externe est-elle possible ?

La forme de pluralisme conceptuel à laquelle ce dernier aboutit ainsi le conduit à soutenir que nous n'avons pas, au départ, "une catégorie ressemblant à celle de magie chez les Azandé" (Winch 1964, p. 37). Il ajoute : *Il est certain que la sorte de compréhension que nous recherchons requiert que nous voyons la catégorie Azandé (= de magie) en relation avec ... nos propres catégories ... Mais cela ne signifie nullement qu'il soit correct d'"évaluer" la magie dans les termes des critères appartenant à ces autres catégories, ni non plus que cette démarche nous fournisse le moindre indice nous disant laquelle de nos catégories de pensée existantes est susceptible de nous fournir la meilleure perspective (point of reference) à partir de laquelle saisir le point des pratiques des Azandé (ibid.).*

On peut se demander dans quelle mesure ce pluralisme conceptuel ne débouche pas sur une forme de relativisme, puisque même si la culture des Azandé nous est cognitivement pénétrable (moyennant un élargissement de ce qu'est, pour nous, *comprendre*), nous ne sommes apparemment pas en droit d'évaluer leur pratique (magique) en fonction de critères étrangers à celle-ci. Ce point est déjà présent dans certaines remarques de l'ouvrage le plus connu de Peter Winch, *L'idée d'une science sociale*, et en particulier dans un passage portant sur la parabole des Pharisiens et des Publicains (Luc, 18, 9) :

Le Pharisien qui disait : "Dieu merci de ce que je ne suis pas comme les autres hommes" faisait-il la même chose que le Publicain qui priait en disant "Dieu, pardonne au pécheur que je suis" ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'avoir en tête ce qui est impliqué par l'idée de prière ; et c'est là une question religieuse ... Aussi le sociologue de la religion sera-t-il confronté au fait de devoir répondre à la question suivante : ces deux actes appartiennent-ils à la même espèce d'activité ? Et cette réponse est donnée en fonction de critères

qui ne sont pas tirés de la sociologie, mais de la religion elle-même.

Le terme important dans la déclaration qu'on vient de lire est, évidemment, celui de *critère*. Ce mot est manifestement pris, dans son acception wittgensteinienne et désigne donc ici les raisons reçues de ranger une entité, un événement ou une pratique dans une catégorie déterminée. *Avoir des ailes, avoir un bec* sont des critères pour affirmer que l'on se trouve en présence d'un oiseau. Ces critères ne sortent pas de l'entendement du linguiste : ils existent en amont car ils sont inhérents à la pratique linguistique commune. Semblablement, les critères établissant ce qui est (et ce qui n'est pas) une prière ne sont pas institués par le sociologue mais fixés en amont, au sein de la pratique religieuse.

La visée essentielle de la déclaration précédente n'est donc pas, en réalité, de prouver qu'une pratique est soustraite à tout critère qui se trouverait lui être extérieur, mais plutôt de souligner qu'il n'appartient pas au sociologue de décider de ce qui est par ailleurs institué à l'extérieur de la sociologie comme *religion* ou *discussion religieuse*. Le point est donc surtout de montrer que lorsque l'on se pose en observateur extérieur à un champ déterminé, il faut, avant toute chose, ressaisir les critères propres à celui-ci si l'on entend comprendre ce qui s'y joue. Par ailleurs, le fait est que lorsque l'on dispose de la bonne catégorie pour subsumer un fait qui nous intrigue, on échappe à tout un ensemble de rapprochements erronés, dont l'assimilation des croyances magiques à des hypothèses nous a fourni tout à l'heure un exemple. Cette assimilation s'avère également fallacieuse, qu'on la prenne dans un sens descriptif (= les croyances magiques *sont* des hypothèses) ou dans un sens normatif (= les croyances religieuses *devraient* être des hypothèses).

4.2. Croyances "opératoires"

Winch soutient que la meilleure façon de comprendre la pratique des oracles consiste précisément à s'ôter de l'esprit le modèle de l'hypothèse et à

voir les croyances en question comme *opératoires*, c'est-à-dire comme destinées à aider les agents dans leurs prises de décision : c'est ce statut qui les soustrait à l'épreuve du réel, et non point le fait que les intéressés les tiennent pour des dogmes dont ils seraient incapables de voir qu'ils ne s'accordent pas avec les faits. Commentant l'ouvrage célèbre d'Evans-Pritchard, il observe : *Un Azandé serait totalement perdu et dérouter sans son oracle. Le pilier même de son existence lui ferait défaut. Ce serait comme si, dans notre société, un ingénieur se trouvait invité à réaliser un pont sans recours aux calculs mathématiques, ou un commandant militaire à organiser une vaste attaque coordonnée sans utiliser de montre (Winch 1964, p. 18).*

Les Azandé consultent les oracles, nous consultons les sondages ou les pronostics boursiers. Dans ces deux derniers cas également, la vérité / fausseté factuelle des énoncés concernés est peut-être moins importante que le fait qu'ils nous mettent en mesure de décider dans des situations où aucun élément ne saute aux yeux, de nature à déterminer notre choix. Si un Azandé ne s'estime pas mécontent de ce qui découle de la consultation des oracles, il n'a pas de raison particulière de changer de procédure de décision.

Par ailleurs, face à des propositions au demeurant parfaitement vérifiables, comme celle qui exprime l'idée que la pluie n'a pas une origine surnaturelle, on peut être sensible, non point au fait que la possibilité de vérifier existe pour ceux qui ne connaissent pas d'emblée le mécanisme physique de la pluie, mais plutôt à cet autre fait que, pour la plupart, nous ignorons le détail de ce mécanisme et croyons à la naturalité de la pluie tout simplement sur la base du fait que tout le monde le croit autour de nous¹⁰. En vérité, certaines de nos croyances sont donc plus "opératoires" que nous ne sommes enclins à le reconnaître et, par ailleurs, nous adhérons à nombre d'entre elles non point parce que nous avons mené, les concernant, un travail de vérification, mais parce que tout le monde, dans notre environnement, y adhère. Nous sommes donc sur le même pied que les primitifs bien plus souvent que nous ne sommes prêts à l'admettre.

5. Conclusion

Ceci dit, les observations précédentes ne tranchent pas complètement la question précédemment posée. La position de Winch est-elle relativiste ? Elle l'est, si l'on décide que toute position non universaliste en la matière, est relativiste. On peut aussi la lire, de façon plus plausible, comme l'expression d'une position intermédiaire entre universalisme et relativisme : il y a plusieurs standards de rationalité ; les "croyances" soustraites à l'épreuve des faits ne sont pas les mêmes d'une communauté à une autre et ne le sont pas toutes avec le même statut, mais cela ne nous rend pas les autres communautés cognitivement impénétrables. Si relativisme il y a, il est donc inoffensif, à l'opposé d'un relativisme offensif qui défendrait l'idée que les cultures étrangères nous restent par principe incompréhensibles. A bien regarder, sa position (contrairement à ce qui a parfois été dit) ne semble nullement exclure la possibilité que certains changements, dans une société particulière (l'extension de la médecine pour traiter certaines maladies par exemple) puissent discréditer certaines pratiques et croyances traditionnelles. L'explication d'une telle possibilité réside dans le holisme qu'il défend : les pratiques culturelles d'un agent ne sont pas compartimentées ou séparées de manière étanche ; elles forment entre elles des ensembles complexes et se chevauchent.

Ce que l'on ne peut pas écarter, toutefois, c'est l'idée qu'en perdant une tradition nous perdions un certain nombre de bonnes choses, quand bien même le gain se trouverait être infiniment plus important que la perte concernée (C. Lyas 1999, p. 86). Il est illusoire de penser que toutes les pratiques (magie, oracles etc.) pourraient être appréhendées sur le modèle de la technique instruite par la science (et de soutenir, corrélativement, que le standard exclusif de rationalité est fourni par la science). Néanmoins, ceci ne nous conduit nullement à conclure que cette dernière n'a aucune légitimité pour évaluer l'efficacité d'une pratique ou pour disqualifier une croyance traditionnelle. Les deux thèses sont

distinctes, et un vrai relativiste soutiendrait les deux. Au fond, on peut montrer, à l'aide d'une avancée de la science établie, qu'une croyance traditionnelle est disqualifiée ; mais cela n'est pas contradictoire avec le fait de soutenir par ailleurs que le sujet qui souscrivait à celle-ci n'était pas, à proprement parler, dans l'erreur.

Bibliographie

- Evans-Pritchard. E. (1972), *Sorcellerie, oracle et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.
- Hume D. (1971), *Abrégé du Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier.
- Hume D. (1999), *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Le Livre de Poche.
- Lyas C. (1999), *Peter Winch*, Teddington, Acumen.
- MacIntyre A. (1958), *The unconscious*, Londres, Routledge.
- MacIntyre A. (1962), A mistake about causality in social sciences in Laslett P. & Runciman W. G. (dir.), *Philosophy, politics & society*, Oxford, Blackwell, 1962, p. 48-70.
- MacIntyre A. (1964), Is understanding religion compatible with believing? in Hicks J. (éd.) *Faith and the philosophers*, Londres, Macmillan, 1964, p. 115-129.
- Mill J. S. (1988), *On the logic of moral sciences*, Peru, Open Court.
- Pareto W. (1968), *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz.
- Weber, M. (1969), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
- Winch P. (1958) *The idea of a social science*, Londres, Routledge.
- Winch P. (1972), *Understanding a primitive society in Ethics & Action*, Londres, Routledge, p. 8-49.
- Wittgenstein L. (1972), *Lectures on religious belief in Lectures & Conversations*, Los Angeles, University of California Press.
- Wittgenstein L. (1994), *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, vol. 2, Mauvezin, TER.
- Wittgenstein L. (2004), *Recherches Philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein L. (2006), *De la certitude*, Paris, Gallimard.

Notes

1. Cf. A. MacIntyre (1962). L'autre texte important sur cette question est A. MacIntyre 1964.
2. Cf. P. Winch (1964). Ce texte, initialement paru dans *L'American Philosophical Quarterly* (vol. 1), est également disponible en français dans le volume *L'enquête de terrain*, D. Sefai (dir.) Paris, La Découverte,

2003. La pagination que nous donnons est celle de sa première publication en livre au sein du volume de Winch intitulé *Ethics & Action*.

3. La théorie parétienne des dérivations traite des moyens verbaux par lesquels les individus et les groupes entendent justifier leurs actions en leur donnant une logique qu'ils n'ont pas d'embellée. Cf. W. Pareto (1968), §§ 850-863.
4. La Méthode de Différence oblige à trouver une instance d'un phénomène et une de son absence qui se trouvent être identiques en tous points, excepté un, lequel n'apparaît qu'en cas de présence dudit phénomène. Cf. J. S. Mill (1988), VII, § 3. *Op. cit.*, p. 59. Le propos cité à l'instant encapsule la démonstration faite par A. MacIntyre (1958). Cet ouvrage a fait l'objet d'une traduction aux Presses Universitaires de France en 1984.
6. Cf. L. Wittgenstein (1994), § 63: *Satz in der dritten Person Präsens: Mitteilung, in der ersten Person Präsens Ausserung (Stimmt nicht ganz)*.
7. Cf. E. Evans-Pritchard (1972). L'ouvrage en question a été initialement publié en 1938.
8. P. Winch (1964), p. 38. Le texte est écrit durant la guerre froide. L'exemple n'arrive donc pas là par hasard. Aujourd'hui, le catastrophisme écologiste fournirait une batterie d'exemples de substitution.
9. P. Winch (1958), p. 59-60. Ce texte de Winch qui fait figure de *locus classicus* wittgensteinien sur l'opposition *erklären / verstehen* a fait l'objet d'une traduction française chez Gallimard en 2009.
10. Voir sur ce point la fin du long passage d'un des articles d'Evans-Pritchard cité dans P. Winch (1964), p.10. On pourrait, sur ce terrain, songer aussi à nombre de déclarations dans Wittgenstein (2006), à l'image de celle du § 344: "Ma vie consiste en ce qu'il y a beaucoup de choses que je me contente d'accepter."

