

# Quand la science officialise le faux<sup>1</sup>

---

Le faux s'installe bien souvent sous l'effet de raisonnements spécieux, de la mauvaise foi ou de l'interférence des passions et des intérêts individuels et collectifs avec la raison. Mais cette forme du faux n'est pas la plus redoutable socialement, car elle est facilement identifiable. Plus sournoise est une autre forme du faux : celle qui s'officialise pour un temps plus ou moins long sous l'effet du fonctionnement *normal* de la pensée scientifique.

« L'histoire de la science est un cimetière d'idées fausses auxquelles l'humanité a cru sur la foi des hommes de science », a déclaré le grand économiste et sociologue italien Vilfredo Pareto. Ainsi, l'un des pourvoyeurs des idées fausses n'est autre que la science : une évidence sous les dehors d'un paradoxe. Hier, on croyait au phlogistique et à l'éther. On n'y croit plus. Hier, on croyait que le stress était à l'origine de l'ulcère de l'estomac. On sait aujourd'hui qu'il résulte de l'action d'une bactérie. Pourquoi ce qui est vrai des sciences de la nature ne le serait-il pas aussi des sciences humaines et sociales ? Elles produisent, elles aussi, du vrai et du faux dont les effets sur la vie de la Cité ne sont pas moindres que ceux des sciences de la nature. Elles inspirent le journaliste et le politique. Or l'on ne peut attendre d'eux qu'ils prennent du recul à l'égard des idées qu'elles émettent, car ils retiennent ou rejettent ces idées sous l'effet de leurs passions, de la rumeur et de leurs préoccupations de carrière au moins autant que de la réflexion.

La raison essentielle pour laquelle les sciences humaines et sociales, tout comme les sciences de la nature, produisent obligatoirement du vrai et du faux est que toute explication et toute théorie reposent sur des *principes*. Or c'est seulement à l'usage qu'un principe peut se révéler valide ou stérile. Plus largement, toute théorie sur quelque sujet que ce soit est le fruit de la vie des idées, laquelle a la complexité de la vie tout court. Les idées se croisent, se fécondent, s'influencent, se combattent, se développent, se différentient, se complexifient, se ramifient un peu à la manière des êtres vivants. Derrière ce bourgeonnement, on observe des processus d'innovation et de sélection qui évoquent les processus de mutation et de sélection de l'évolution biologique. Il y a des réussites et des ratés dans l'histoire des idées comme dans l'histoire de la vie.

J'illustrerai ce propos en esquissant l'historique de trois mouvements d'idées inspirés chacun par un *principe* central. J'évoquerai leur influence sur les sciences humaines et sur la vie politique et sociale. Ces principes ont joué dans le passé et continuent de jouer dans le présent un rôle crucial, car ils sont à la base de l'explication de maints phénomènes sociaux. On peut désigner les mouvements d'idées dont ils constituent le cœur par trois mots dont la désinence en *isme* indique à la fois leur importance et leur fragilité : l'utilitarisme, le culturalisme, le relativisme.

## La grille utilitariste

Une célèbre maxime de La Rochefoucauld résume le principe de base de l'utilitarisme : « Toutes les vertus des hommes se perdent dans l'intérêt comme les fleuves se perdent dans la mer »<sup>2</sup>. Elle affirme que les comportements ou les façons d'être des hommes sont toujours inspirés par des intérêts travestis en vertus.

Ce principe devait donner naissance à des variantes multiples, les unes acceptables, les autres non. Mais il est hors de doute qu'il contient une bonne dose de vérité. Bien des hommes politiques se présentent comme soucieux de l'intérêt général, là où ils cherchent avant tout à être élus. Pascal a même poussé jusqu'aux limites du paradoxe l'idée que la validité de ce principe s'étend à *toute* action humaine : « Tous les hommes recherchent d'être heureux (...). C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre »<sup>3</sup>. Le suicide lui-même illustrerait donc ce principe.

Il faut dire que la rubrique des faits divers illustre aisément cette *pensée* de Pascal. En 2006, une nièce du dictateur nord-coréen Kim Jong Il qui avait fait des études en France a préféré se suicider plutôt que de céder aux injonctions de sa famille lui intimant l'ordre de rentrer en Corée du Nord. Elle estima les *avantages* de la mort supérieurs aux *coûts* de la vie.

La force du principe d'utilité a inspiré des tentatives pour le préciser, le formaliser et le généraliser. Ainsi, Bentham a proposé d'expliquer tout comportement humain à partir d'un calcul des plaisirs et des peines : lorsque nous hésitons entre deux actions, nous choisissons celle qui nous paraît devoir nous apporter le plus de satisfaction : assurer la plus grande différence entre les *avantages* que nous en attendons et les *coûts* qu'elle entraîne en perte de temps, en recherche

d'informations supplémentaires ou en renoncement à d'autres activités. L'idée de Bentham constitue la colonne vertébrale de la science économique. Mais elle a inspiré à bien d'autres sciences humaines une explication convaincante d'une foule de phénomènes opaques.

Deux exemples illustreront ce point. L'historien Hilton Root<sup>4</sup> a expliqué à partir d'une théorie d'inspiration utilitariste pourquoi les émeutes contre le prix des grains étaient rares à Londres au XVIII<sup>e</sup> siècle, bien que ledit prix ait été chroniquement favorable au producteur et défavorable au consommateur, alors qu'elles étaient fréquentes à Paris, où l'intérêt du consommateur était pourtant mieux préservé. C'est que le peuple de Londres savait que siégeaient à Westminster des députés élus par les grands exploitants agricoles des provinces, tandis que le peuple de Paris voyait bien que les décisions sur le prix des grains se prenaient dans les bureaux abritant le pouvoir politique. Les manifestations étaient donc beaucoup plus *utiles* à Paris qu'à Londres.

Second exemple. Que *le pouvoir de la rue* soit une expression française intraduisible en allemand ou en anglais résulte de raisons semblables<sup>5</sup>. Le pouvoir politique français étant concentré entre les mains de l'exécutif, une manifestation de rue est plus *utile* en France qu'en Angleterre, en Allemagne ou aux Etats-Unis. Plus : la démocratie française tend à prendre la forme d'une « monarchie républicaine » où l'exécutif partage son pouvoir surtout avec des minorités actives, curieusement qualifiées aujourd'hui de *corps intermédiaires*.

Mais la fécondité du principe d'utilité a aussi légitimé des applications inacceptables. On lui a conféré une portée trop générale et oublié que le comportement humain s'explique dans bien des cas par d'autres principes. Bien des citoyens se rendent aux urnes, bien qu'ils ressentent le vote comme une corvée et comprennent que leur bulletin n'a à peu près aucune chance de faire la différence. Ils votent, tout en sachant que leur vote est *inutile*. Autre exemple : les participants à une manifestation religieuse ou politique y prennent du plaisir avant tout parce qu'ils y voient une défense et illustration de leurs idées. Le plaisir ne vient que de surcroît. Je fais allusion ici à deux analyses opposées de ce phénomène. Pour le sociologue et philosophe britannique William James, il faut expliquer la participation du croyant à une fête religieuse par les bénéfices qu'il en attend : avoir l'impression de mener une vie meilleure, partager ses émotions avec d'autres. Sa participation s'expliquerait

parce qu'elle lui est psychologiquement *utile*. Selon le sociologue français Emile Durkheim au contraire, on peut certes éprouver du plaisir à l'effervescence sociale que déclenche une manifestation religieuse, mais ce plaisir est un effet et non une cause. Un argument simple donne raison à Durkheim : si seules comptaient la chaleur et l'effervescence qui se dégagent d'une rencontre politique ou religieuse, l'on verrait davantage de communistes aux Journées Mondiales de la Jeunesse Chrétienne et plus de catholiques à la fête de *L'Humanité*.

Mais l'utilitarisme a bourgeonné dans des directions autrement redoutables que les naïvetés de William James ou encore que la « nouvelle économie » qui fleurit dans les années 1960 et propose d'ériger le principe d'utilité en un principe s'appliquant à toutes les sciences humaines à l'exclusion de tout autre. En effet, des ramifications de l'utilitarisme plus radicales encore ont soutenu que le vrai serait *toujours* un travestissement de l'utile. Nietzsche a donné à cette idée une forme provocante : « la fausseté d'un jugement n'est pas une objection contre ce jugement ». Si la vérité n'est qu'une couverture de l'utilité, il n'y a en effet aucune raison de considérer un jugement faux comme dénué de valeur. La seule chose qui compte est de savoir s'il est utile ou non. Celui qui reconnaît ce point voit le monde tout autrement, précise Nietzsche : il parle « une nouvelle langue »<sup>6</sup>. L'utilitarisme invite ici au scepticisme radical : il n'y a pas de jugements vrais ou faux, mais seulement des jugements utiles ou inutiles.

Les sociologues, les psychologues et les philosophes français vedettes des années 1970-1980 et suivantes, ceux qu'Internet et l'histoire des idées réunissent désormais sous le drapeau de la *French theory*, ont en commun d'avoir brodé sur cette idée en long et en large à la suite des trois grands « maîtres du soupçon » : Nietzsche, Marx et Freud. Ces géants de la pensée partent en effet tous trois du principe que le vrai n'est qu'un paravent de l'utile, un paravent dont la présence échapperait au commun des mortels, mais non à la perspicacité du philosophe, du sociologue ou du psychologue éclairé<sup>7</sup>.

Mais beaucoup d'intellectuels ont compris, bien avant les tenants de la *French theory*, que l'on pouvait avantageusement développer une variante collective de l'idée condensée dans la maxime de Nietzsche. A supposer qu'un jugement vrai ne soit qu'un jugement utile, on peut en effet soulever la question : utile à qui ? Si l'utilité est celle de l'individu, on retrouve le mariage de l'utilité et de l'égoïsme qui

dominerait l'âme humaine selon La Rochefoucauld ou Bentham. On retrouve aussi Freud et sa théorie de l'utilité psychique des névroses ou William James et son hypothèse des sources utilitaires des croyances. Mais l'utilité peut aussi être collective. Dans ce cas, un jugement vrai est celui qui apparaît comme utile à une grande *cause*. Le bourgeonnement nietzschéen de l'utilitarisme donna finalement naissance à un avatar collectif qui était appelé à jouer un rôle considérable à partir surtout de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Illustration : en consonance avec la variante collective de l'utilitarisme, des historiens et des philosophes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du XX<sup>e</sup> siècle se convainquent de l'idée que seules sont vraies les théories utiles. Ainsi, certains proclament que les théories vraies sont celles qui servent les intérêts d'un État-nation ; d'autres, celles qui servent les intérêts d'une classe sociale ; d'autres, celles qui servent les intérêts de tel groupe ethnique. Ces théories ont contribué à inspirer et à justifier les guerres entre États-nations et les conflits politiques et sociaux violents qui minent l'Europe de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

Dans certains cas, l'*utile* ne tente même pas de se dissimuler sous les apparences du *juste* ou du *vrai*. Ainsi, l'influent historien allemand de l'ère bismarckienne Heinrich von Treitschke recommande tout de go d'ignorer « cette objectivité anémiée qui est le contraire du sens historique »<sup>8</sup>. Car la vérité historique ne peut être, selon lui, que celle qui est *utile* à la nation. Il estima par exemple *utile* de justifier l'annexion de l'Alsace et du Nord de la Lorraine par la Prusse en 1870 par une argumentation ethniciste qui fit sourire Bismarck lui-même : « des idées de professeurs »<sup>9</sup>. Il eut en commun avec d'autres intellectuels, avec Georges Sorel, le théoricien de la violence politique, ou Houston Chamberlain, le théoricien du racisme, de vouloir que la vérité d'une idée se détermine à partir de son utilité en faveur de telle ou telle cause politique. Pour Chamberlain, une théorie vraie était celle qui promettait d'améliorer les performances de l'homme moyen. Cette idée a légitimé la pratique de la sélection des êtres humains mise en œuvre au XX<sup>e</sup> siècle dans plusieurs pays, dont certaines démocraties, comme la Suède.

Mais l'*utile* se pare le plus souvent des dehors du juste ou du vrai. Pour les hommes politiques américains de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il était *utile* d'oublier qu'Abraham Lincoln avait possédé des esclaves et que la *cause* de l'antiesclavagisme avait été présentée comme l'origine de la Guerre de sécession

deux ans seulement après son déclenchement. Car il s'agissait alors d'en neutraliser l'impopolarité croissante auprès des élites européennes, notamment anglaises. L'idée qu'elle visait à abolir l'esclavage devint alors *vraie* parce qu'elle était *utile* aux nordistes, puis, après leur victoire, au renforcement du sentiment de l'identité nationale. L'histoire de la révolution française a de même longtemps été écrite de façon à être *utile* à l'unité de la nation. Cela autorisa l'occultation prolongée de ce qu'un révolutionnaire convaincu, Gracchus Babeuf, avait baptisé le « populicide » vendéen<sup>10</sup>. Cela permit à Georges Clémenceau de traiter la révolution comme un « bloc ».

Pour les marxistes et assimilés, serait vraie toute théorie utile aux « dominés ». Jean-Paul Sartre illustre canoniquement ce cas. Il avait été impressionné par le rêve soviétique des « lendemains qui chantent » et par le poids du Parti communiste dans la vie politique française au cours des décennies suivant la seconde Guerre mondiale. Or, même dans les milieux intellectuels, dont l'*ethos* fait en principe de l'esprit critique une valeur centrale, il arrive que l'on juge de l'importance d'une idée ou d'une théorie, non à sa validité, mais à son utilité par rapport à une *cause*. Dans le cas de Sartre, il s'agissait d'être utile à la cause du prolétariat. Beaucoup d'intellectuels préférèrent alors « avoir tort avec Sartre plutôt que raison avec Aron ». D'où l'on conclut qu'on peut avoir raison d'avoir tort et réciproquement.

Aujourd'hui, bien des productions des sciences sociales doivent leur influence à leur dimension compassionnelle et par suite à leur *utilité* collective plus qu'à leur solidité. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'elles aient parfois entraîné de puissants effets contre-productifs. En France, les sciences de l'éducation, sociologie de l'éducation en tête de cortège, ont depuis la fin des années 1960 inspiré des politiques que l'on croyait utiles aux « dominés », mais qui ont surtout provoqué, selon toutes les études internationales, un déclin régulier des performances du système d'enseignement français, sans atteindre l'objectif recherché de l'égalisation des chances.

## La grille culturaliste

A côté de l'utilitarisme, d'autres principes ont donné naissance à des ramifications dont les unes ont contribué à la compréhension du réel, alors que d'autres l'ont

entravée. L'un de ces principes est le *principe de diversité*. Dans ses variantes douteuses, il a donné naissance au culturalisme.

S'appuyant sur des faits relatés par Hérodote, Montaigne illustre ironiquement ce principe : « Il n'est rien si horrible à imaginer que de manger son père. Les peuples qui avaient anciennement cette coutume, la prenaient toutefois pour témoignage de piété et de bonne affection, cherchant par là à donner à leurs progéniteurs la plus digne et honorable sépulture (...). Il est aisé à considérer quelle cruauté et abomination c'eût été, à des hommes abreuvés et imbus de cette superstition, de jeter la dépouille des parents à la corruption de la terre et nourriture des bêtes et des vers »<sup>11</sup>.

Comment douter de l'importance de l'idée-maîtresse du culturalisme, selon laquelle les croyances des hommes se présentent comme variables d'un pays à l'autre, d'une époque à l'autre et généralement d'un contexte social à l'autre ? Cette évidence accompagne toutes les sciences humaines et sociales, dont au premier chef l'anthropologie. Mais elle a aussi donné naissance à des déclinaisons aux effets parfois redoutables.

Certains ont tiré de la diversité des croyances humaines dans le temps et dans l'espace l'idée qu'elles se valent toutes, qu'il s'agisse des croyances portant sur l'explication du monde ou des croyances normatives. C'est la variante *relativiste* du culturalisme. D'autres ont plutôt insisté sur l'idée que cette diversité démontre que les croyances de l'être humain sont le produit d'un conditionnement social et culturel. Ils veulent que son esprit soit modelé par les représentations et les idées en vigueur autour de lui. C'est la variante *structuraliste* du culturalisme : les structures sociales détermineraient les croyances et les manières d'être de tout individu.

Les sciences sociales ont abondamment développé ces deux variantes. La variante structuraliste a bénéficié de l'autorité du marxisme, qui décrit l'être humain comme conditionné par son milieu social, mais aussi de l'influence profonde du behaviorisme. La décolonisation puis la mondialisation ont, quant à elles, stimulé la variante relativiste du culturalisme. Ces deux variantes du culturalisme, la relativiste et la structuraliste, ont beaucoup influencé et continuent d'influencer les milieux politiques et médiatiques.

Certains des acteurs opérant dans ces milieux respirent le culturalisme comme l'air du temps. Ils en déduisent par exemple, à l'instar d'un brillant constitutionnaliste français, que c'est pour des raisons historiques que la constitution américaine garantit le droit à la liberté d'expression dans son premier amendement. A l'origine, cette disposition aurait visé à apaiser les querelles religieuses qui menaçaient la nouvelle nation : une hypothèse plausible. Moins plausible est l'idée que l'attachement des Américains à la liberté d'expression serait l'effet de son inscription dans la *culture* américaine et de son inculcation par la famille et par l'école.

Cette explication culturaliste ne rend pas compte du fait que les juges de la Cour suprême continuent de fonder en connaissance de cause leurs jugements sur cet amendement deux siècles après, comme cela s'est encore produit naguère à la quasi unanimité de huit juges sur neuf, à propos d'une action judiciaire engagée contre un individu qui avait proféré des propos homophobes. Car le premier amendement n'est pas un vestige culturel dont le sens serait perdu. Il a aussi pour fonction, comme l'a expliqué l'un des membres de l'actuelle Cour suprême, le juge Stephen Breyer, de protéger le pauvre d'esprit et le citoyen en retard d'un train contre le risque de lynchage médiatique et judiciaire auquel encourage le politiquement correct. Et ce libéralisme n'est pas qu'américain. En 2011, un tribunal néerlandais, arguant qu'une croyance désobligeante n'est pas une incitation à la haine et à la discrimination, a relaxé un individu qui, en 2006, avait comparé le Coran à *Mein Kampf* puis commis d'autres incongruités du même genre. La lutte contre les discriminations n'implique pas en effet que soit écornée la liberté d'expression<sup>12</sup>.

L'explication culturaliste du premier amendement ne rend pas compte du fait qu'il a toujours eu une influence décisive sur la paix sociale et sur le dynamisme de la vie économique, intellectuelle et scientifique américaine. Ni du fait qu'il tire son inspiration de la philosophie française des Lumières et du principe fondamental que seul doit être sanctionné un comportement dont il est avéré qu'il porte injustement préjudice à autrui. Ni du fait que le Droit a depuis longtemps constitué en délit les manifestations de la liberté d'expression qui nuisent effectivement à autrui, comme l'insulte ou la diffamation.

C'est en tout cas sur cette base culturaliste que le législateur s'est cru autorisé à limiter le droit d'expression au pays de Montesquieu, à réinventer le délit d'opinion, à favoriser le *politiquement correct*, à encourager la censure, à sanctionner des



comportements verbaux dont rien n'assure qu'ils portent préjudice à qui que ce soit sauf à leurs auteurs ou à interdire la collecte d'informations précieuses pour la connaissance de la société, sous prétexte qu'elles risqueraient de révéler que les taux de délinquance sont plus élevés dans certains groupes ethniques que dans d'autres. Ironie de l'histoire : de telles dispositions gênent considérablement le combat contre les discriminations.

Autre exemple de l'influence de la grille de pensée culturaliste : un homme politique français de haut rang n'a pas hésité à déclarer à l'occasion des révoltes arabes du printemps 2011 qu'il avait été convaincu de tout temps que le monde arabe était habité par une « culture de la servitude ». Et un journaliste au niveau d'exigence élevé a reconnu, certes avec un sourire auto-ironique, évoquant le désir de démocratie manifesté par les foules arabes : « finalement, ils sont comme nous ».

Pourquoi le culturalisme est-il si prégnant dans les sociétés modernes et particulièrement chez les élites politiques et médiatiques françaises ? Parce qu'on a facilement l'impression que le respect dû à toutes les cultures interdit de les juger ou de les hiérarchiser. Mais aussi parce que les variantes relativiste et structuraliste du culturalisme imprègnent la presse et les manuels de sciences économiques et sociales.

## La grille relativiste

Montaigne, encore lui, a clairement souligné que la diversité des croyances humaines invite au relativisme : « Quelle vérité est-ce que ces montagnes bornent, mensonge au monde qui se tient au delà ? ». « Une nation regarde un sujet par un visage (...) ; l'autre par un autre »<sup>13</sup>. On notera seulement que ces citations proviennent d'un chapitre des *Essais* qui avait un objectif politique. Écrivant du temps des guerres de religion, Montaigne a voulu suggérer que, puisqu'il n'y a pas de vérité religieuse au singulier, mais des vérités religieuses variables d'un endroit à l'autre, les affrontements entre protestants et catholiques étaient absurdes.

De nos jours, la diversité des croyances en matière de représentation du monde, mais aussi en matière normative, a donné naissance à une ramification « savante » du culturalisme dans sa version relativiste, le *constructivisme*. Le sociologue américain Thomas Kuhn a développé dans sa *Structure des révolutions scientifiques*

l'idée simple -et juste- que les théories scientifiques mettent obligatoirement en jeu des principes ou des systèmes de principes : des *paradigmes*. Or ces principes ou systèmes de principes ne peuvent sans contradiction être démontrés, sinon à partir d'autres principes. Les paradigmes dans le cadre desquels s'inscrit toute théorie scientifique sont donc des *constructions*. C'est pourquoi ils basculent parfois brutalement, comme le confirme l'histoire des sciences.

Kuhn n'a fait en réalité que remettre à l'ordre du jour la vérité que philosophes et sociologues ont admise depuis toujours selon laquelle toute connaissance mobilise des principes : des « a priori » (Kant), des « points de vue » (Simmel), des « pré-supposés » (Max Weber). Kuhn a eu le mérite non négligeable de présenter cette idée de façon simple et de l'illustrer par des exemples parlants empruntés à l'histoire des sciences.

Mais son livre a connu le succès surtout pour de mauvaises raisons. On en a tiré une conclusion qu'il avait lui-même soigneusement évitée, à savoir qu'il n'y aurait pas de connaissance scientifique solide. Aucun des philosophes et sociologues des sciences n'avait soutenu pareille idée. La théorie néo-darwinienne de l'évolution du vivant repose sur un principe indémontrable, à savoir que l'évolution biologique est le produit du mécanisme à deux temps mutation/sélection, mais elle explique un nombre considérable de faits et n'a pas de concurrent sérieux. C'est pourquoi on la tient pour solide, bien qu'elle repose sur des principes indémontrables. Plus généralement, on sait bien que toutes sortes d'idées produites par les sciences ont été discréditées, tandis que d'autres se sont définitivement imposées. D'où il appert que le fait que toute science repose sur des principes indémontrables ne lui interdit pas de produire des théories d'une solidité à toute épreuve.

Malheureusement, le contre-sens qu'on a cru pouvoir tirer de Kuhn fit fureur et inspira des surenchères de plus en plus radicales. Il donna naissance au rameau des sciences humaines et sociales d'aujourd'hui qu'est le *constructivisme*. Il est devenu le point de ralliement d'innombrables sociologues, anthropologues et philosophes. Il imprègne le monde médiatique et ses thuriféraires sont tous les jours couverts de nouveaux lauriers.

Si l'on en croit le constructivisme, toute théorie scientifique reposant sur des principes indémontrables, étant *construite* et par là fragile selon lui, la seule activité intellectuelle qui vaille consisterait à « déconstruire » les fausses certitudes de la

science en débusquant les facteurs sociaux qui les inspire. Le constructivisme a notamment donné naissance à une « nouvelle sociologie des sciences », qui traite le monde de la science comme un monde de tribus. Car les croyances des scientifiques étant des constructions induites par le milieu social, elles n'auraient pas davantage d'objectivité que les mythes archaïques.

Un sociologue écossais, David Bloor, a poussé le programme de la nouvelle sociologie des sciences jusqu'à d'ultimes limites, allant jusqu'à soutenir que les mathématiciens eux-mêmes obéiraient à des principes inconscients qui, étant d'origine extrascientifique, doivent être mis sur le compte de forces socio-culturelles. Ainsi, Diophante, un mathématicien d'Alexandrie, donne dans les écrits qui nous sont parvenus l'impression de croire, à tort bien sûr, que les équations du second degré ou bien n'ont pas de solution ou bien ont une solution positive et une seule. Sans doute estimait-il tout bonnement que seule une solution positive a un intérêt pratique. Mais Bloor préfère attribuer la croyance de Diophante à l'action de forces sociales occultes.

Ces bourgeonnements ont donné une caution « savante » au relativisme et contribué à conférer à toute conviction le statut d'une *opinion* dictée par le milieu, à disqualifier la notion de *vérité*, à conforter la promotion de la *compassionnalité* au rang de critère ultime de la validité de toute théorie, à confondre science et rhétorique. Ils ont contribué à la désaffection des jeunes esprits pour les sciences. Si les certitudes scientifiques ne sont pas mieux fondées que les croyances des Nambikwara, pourquoi s'astreindre à l'ascétisme qu'imposent la formation et la pratique scientifiques ?

## L'esprit scientifique

Le grand sociologue français Emile Durkheim a souligné que les convictions peuvent être plus ou moins solidement fondées, mais que seules les mieux fondées tendent à s'imposer. « Le concept qui, primitivement, est tenu pour vrai parce qu'il est collectif tend à ne devenir collectif qu'à condition d'être tenu pour vrai : nous lui demandons ses titres avant de lui accorder notre créance »<sup>14</sup>.

Bref, la vérité existe, l'être humain tend à tenir pour vrai ce qu'il voit comme fondé sur des raisons solides, l'objectivité n'est pas une illusion, certaines idées sont

objectivement meilleures que d'autres, le vrai ne se confond pas avec l'utile et, sauf dans les premières phases de la socialisation de l'être humain, ses croyances ne sont pas le simple produit du conditionnement par le milieu. Quant aux sciences humaines et sociales, elles sont, comme le veut Durkheim, tout aussi capables que les sciences de la nature de produire des explications et des théories solides. Mais celles-ci ne sont pas toujours les plus visibles, du moins dans le court terme, car la diffusion médiatique obéit à des règles qui ne constituent pas obligatoirement une garantie de neutralité. Il arrive que les médias, eux aussi, préfèrent l'*utile* au *vrai*.

Il faut ajouter que, non seulement les idées relatives au *vrai*, mais les idées relatives au *juste* peuvent être soumises à une discussion rationnelle ayant la capacité de conduire à des convictions *objectivement* fondées. Pourquoi croyons-nous que l'abolition de la peine de mort est une bonne chose ? Certainement pas parce que l'idée est *politiquement correcte* ou parce qu'elle est *utile*, mais parce qu'il y a des raisons fortes de l'accepter, à savoir que la peine de mort n'a guère de valeur dissuasive et qu'elle rend irréparables les erreurs judiciaires. Or les moyens d'investigation nouveaux que l'on doit aux progrès de la biologie en identifient tous les jours de nouvelles.

---

#### Notes

<sup>1</sup> Par Raymond Boudon, de l'Académie des sciences morales et politiques.

<sup>2</sup> La Rochefoucauld, 1664, *Sentences et maximes de morale, Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, p. 301.

<sup>3</sup> Pascal, *Pensées*, n° 425 dans l'édition Brunschvicg.

<sup>4</sup> Root H., 1994, *The Fountain of Privilege: Political Foundations of Markets in Old Regime France and England*, University of California Press.

<sup>5</sup> Boudon R., 2012, *Croire et savoir : penser le politique, le moral et le religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, collection Quadrige.

<sup>6</sup> Nietzsche, 1886, *Jenseits von Gut und Böse*, Munich, Goldmann, s.d., p. 4 : « *Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil ; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten* ».

<sup>7</sup> Les figures fondatrices de la *French theory* sont celles que L. Ferry et A. Renaut ont ciblées dans *La Pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985 : J. Lacan (« un Freud français »), J. Derrida (« un Heidegger français »), P. Bourdieu (« un Marx français »), M. Foucault (« un Nietzsche français »), à qui sont généralement adjoints G. Deleuze et F. Guattari, J.-F. Lyotard et J. Baudrillard.

<sup>8</sup> Cité par Benda J., 1927, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1977, p. 221.

<sup>9</sup> Cité par Bled J.-P. (2011), *Bismarck*, Paris, Perrin, p. 150.

<sup>10</sup> Secher R., 2011, *Vendée : du génocide au mémoricide : Mécanique d'un crime légal contre l'humanité*, Préface d'H. Piralian, S. Courtois et G.-W. Goldnadel, Cerf, 2011.

---

<sup>11</sup> Montaigne, 1595, *Essais*, Paris, Gallimard, Collection de la Pléiade. Réédition 2007, p. 616.

<sup>12</sup> Les sources de ces différents exemples sont précisées in Boudon R., 2012, *op.cit.*, Introduction.

<sup>13</sup> Montaigne, *Ibid.*, p. 615-616.

<sup>14</sup> Durkheim E., 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Réédition 1979, Paris, Presses Universitaires de France, p. 624.