

Nord-Sud: Partenariats scientifiques pour atténuer  
les syndromes du changement global (IP8)

## **Gouvernance, morale et réflexivité**

Une réponse à Yvan DROZ et Jean-Claude LAVIGNE

Frank MUTTENZER

avec les contributions de Yvan DROZ et Jean-Claude LAVIGNE

Cahiers éthiques n° 2



Nord-Sud :

Partenariats scientifiques pour atténuer les syndromes du changement global (IP8)

## Gouvernance, morale et réflexivité

Une réponse à Yvan DROZ et Jean-Claude LAVIGNE

Frank MUTTENZER

avec les contributions de Yvan DROZ et Jean-Claude LAVIGNE

© iuéd, décembre 2003

CHF 12.–

Institut universitaire d'études du développement

iuéd

publications@iued.unige.ch

www.iued.unige.ch

Service des publications

Case postale 136

CH-1211 Genève 21



## Préface

Yvan DROZ et Jean-Claude LAVIGNE

Le premier Cahier éthique n'est pas resté sans réaction. Outre les controverses qui le complètent, Frank Muttенzer a écrit un texte qui nous a paru devoir constituer un cahier en soi. En effet, ce texte propose une vigoureuse alternative à la position du groupe éthique et a suscité les réponses des auteurs du premier cahier.

Une table ronde organisée à l'iuéd a d'ailleurs permis de poursuivre le débat et de l'étendre à d'autres champs, que ce soit la santé publique, l'éthique appliquée aux animaux ou aux liens entre changement global et engagement œcuménique. Ces nouvelles perspectives donneront, sans doute, lieu à d'autres cahiers qui permettront d'enrichir ce débat passionnant.

L'objectif de cette nouvelle série de cahiers semble donc atteint: susciter le débat éthique sur la problématique du développement, considéré parfois comme un changement global. Il s'agit donc de le poursuivre ici et nous engageons les lecteurs à réagir aux propos de ce cahier<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Les réactions à ce cahier, toujours bienvenues, peuvent être envoyées à Yvan Droz, <Yvan.Droz@iuéd.unige.ch>.



# Gouvernance, morale et réflexivité

## Une réponse à la problématique du cahier

«**Ethique et atténuation des syndromes du changement global**»,  
de **Yvan DROZ** et **Jean-Claude LAVIGNE**

Frank MUTTENZER

En portant l'accent sur une démarche éthique, Yvan Droz et Jean-Claude Lavigne espèrent proposer des stratégies particulières, plus pertinentes, d'atténuation des syndromes du changement global. C'est donc par une réflexion sur la pertinence des propositions de «mitigation» qu'il convient d'engager le débat avec les auteurs de la problématique de ce premier cahier du groupe éthique IP8. Je me propose de le faire en procédant en trois temps.

J'aurai à montrer, en premier lieu, pourquoi les syndromes du changement global sont des faits sociaux objectifs – contrairement à ce que semblent affirmer les auteurs (p. 7) – avant d'être perçus, schématisés et formalisés en constructions langagières à partir de différents points de vue: scientifique, sociologique, ethnique, national, etc. Les jugements normatifs, comme toute autre construction langagière véhiculée par les discours d'experts, de citoyens ou de sujets, ne prennent sens que par rapport à un contexte social, par rapport à des formes de vie qui sont toujours déjà là, le monde de l'aide internationale pour les experts du développement, celui de l'Etat-nation pour les citoyens, le monde de l'indigénat pour les sujets. Ces pratiques sociales existent même si certains agents en ignorent les causes objectives.

Cette définition des syndromes du changement global comme des ensembles structurés de pratiques sociales, que celles-ci fassent ou non l'objet d'une médiation par des constructions langagières savantes visant à les nommer en tant que syndromes, me permettra dans un deuxième temps de concrétiser la démarche éthique proposée par les auteurs en l'articulant au respect d'une double exigence. La première exigence est liée à la pertinence, c'est-à-dire aux chances d'acceptation rationnelle d'un jugement sur le bien (par implication, le vrai), le juste ou le beau, chances réglées par le jeu de langage, le mode normatif, dont relèvent ces jugements. La deuxième exigence est liée aux chances d'acceptation pratique du jugement normatif, c'est-à-dire à sa cohérence vis-à-vis des contraintes structurales définissant les fonctions du contexte social auquel il s'adresse (mais dont il n'est pas nécessairement issu). Comme nous allons voir, la cohérence du jugement prime, empiriquement, sur sa pertinence. La relation entre l'acceptabilité rationnelle et l'acceptabilité pratique du jugement normatif est caractérisée par une asymétrie qui fait que sa cohérence (possibilité d'insérer une intervention pla-

nifiée dans des formes de vie qui la portent) ne peut jamais être réduite à sa pertinence argumentative, laquelle n'est donc jamais acquise définitivement, mais qui reste toujours à construire par rapport aux fonctions du contexte social, *i.e.* par rapport à la structure du syndrome.

Pour finir, je montrerai que la possibilité pratique de la démarche éthique proposée par Droz et Lavigne – « Faire advenir à la conscience les valeurs implicites par des processus de négociation afin de construire de nouvelles éthiques communes» (p. 24) – dépend des chances d'acceptation, par l'ensemble des agents d'un syndrome (*stakeholders*), de normes procédurales les obligeant à soumettre explicitement leurs formes de vie au raisonnement expérimental. Tant qu'il existe des éthiques (ensembles rationnellement structurés de valeurs explicites qui définissent le bien, le juste et le beau) traditionnelles substantiellement réfractaires à la remise en cause par ce genre de discussions, une démarche qui, comme celle de Droz et Lavigne, poserait sur le même plan moral les représentations scientifiques et celles qui ne le sont pas, risque de poser les mauvaises questions. Car s'il est toujours difficile, voire impossible de remettre en cause des éthiques traditionnelles par la discussion, la remise en cause des formes de vie locales par le changement global des pratiques sociales est un fait avéré. Le relativisme moral s'interdit de reconnaître la relativité des formes d'expérience (y compris la relativité de l'expérience scientifique) parce qu'il se refuse à attacher une valeur supérieure à cette reconnaissance de la relativité. Poser sur un même plan cognitif ou ontologique ces différentes représentations: scientifiques, idéologiques, religieuses, de sens commun, etc., est, certes, une condition nécessaire pour agir moralement. Mais étant donné que cette neutralité ontologique ne peut qu'exprimer un parti pris moral en faveur d'une épistémologie, elle en est aussi la condition suffisante. Il n'existe point d'obligation morale de renoncer à fonder l'épistémologie par une morale<sup>1</sup>.

Il s'agira dans ces pages de présenter des arguments en appui des trois hypothèses et d'en expliciter les divergences d'avec l'analyse éthique défendue par les auteurs de la problématique du premier Cahier éthique.

## **L'ingouvernabilité des syndromes du changement global**

Les syndromes du changement global sont-ils un phénomène construit par le langage de ceux qui en parlent? Ou bien ont-ils une réalité extérieure au langage utilisé par les savants, les intervenants et leurs populations cibles? La réponse à ces questions dépend des relations de cause et effet entre le savoir spécialisé d'une

1 Dans leur texte, Yvan Droz et Jean-Claude Lavigne recommandent aux lecteurs de fonder la morale sur une épistémologie qu'ils qualifient d'«analyse éthique». Pour prendre au sérieux la neutralité ontologique (la reconnaissance de multiples plans de réalité), j'adopterai ici exactement la démarche inverse en fondant l'épistémologie sur une morale.



part et la pratique politique de l'autre (Habermas 1973 : 97-132). Lorsque ce rapport est technocratique, la réalité extérieure des syndromes du changement global ne fait pas doute. La connaissance des relations de cause et effet définissant la réalité extérieure en permet une meilleure maîtrise qui conduit à justifier ou à interdire certains choix politiques. Les contraintes objectives d'un syndrome dégagées par les spécialistes s'imposent ainsi au détriment du pouvoir de décision proprement politique des gouvernements et agences internationales. Par ailleurs, c'est lorsqu'un syndrome du changement global existe réellement et que cette réalité est correctement constatable que nous sommes, du point de vue moral, fondés à l'atténuer par des mesures appropriées. Le problème avec cette façon de voir, qui semble aller de soi, est que les savants ne sont pas d'accord sur les manières de constater correctement un syndrome. Le problème éthique est donc un problème épistémologique.

D'autres modèles du rapport entre le savoir spécialisé et la pratique politique sont actuellement débattus en termes de transdisciplinarité et de *sustainability science*. Mais faute de critères pour décider ce qui constitue une connaissance adéquate autrement que par un choix arbitraire, l'atténuation des syndromes du changement global frisera toujours l'immoral. Le rapport entre le savoir spécialisé et la pratique politique peut notamment revêtir une forme décisionniste. Dans ces cas, les contraintes objectives d'un syndrome du changement global dégagées par les spécialistes ne sont qu'une vue de l'esprit produite par le langage scientifique et sans correspondance dans le monde extérieur. En même temps, les spécialistes d'autres disciplines pourront peut-être démontrer, en utilisant d'autres épistémologies, que les populations locales perçoivent autrement les prétendues contraintes objectives d'un syndrome du changement global. Ce sont des définitions concurrentes du syndrome. Elles sont issues de plusieurs points de vue irréductibles sur la réalité extérieure du syndrome. En effet, il est vain de parler de la réalité extérieure d'un syndrome du changement global, car, même s'il en avait une dans l'expérience sensible, celle-ci ne serait que le reflet de la grammaire du langage qui régit la construction du syndrome par les utilisateurs de ce langage. Comme il y a autant de façons de construire un syndrome ou d'en inférer la réalité extérieure qu'il existe des formes de vie irréductibles, le gouvernement des experts est une ingérence intolérable. Car aucun des points de vue ne saurait prétendre à la supériorité morale. La connaissance de la réalité extérieure (pourtant construite sous forme d'expertises, de contre-expertises, de savoirs locaux, de dogmes religieux, etc.) est présentée par le décisionnisme comme une activité purement instrumentale, neutre par rapport aux fins ultimes de l'une ou l'autre forme de vie. Autrement dit, les valeurs ne peuvent pas être dérivées de la réalité extérieure, supposée être «neutre», mais dépendent de la seule *décision* en faveur d'une forme de vie, en l'occurrence celle de la science. Pour le décisionnisme, le choix entre atténuer un syndrome et ne rien faire reflète donc un engagement moral qui est sans rapport avec la réalité de ce syndrome.

La «gouvernance» de cette réalité ne peut ainsi dépendre que de la persuasion ou de la violence qui fait adhérer les uns à la morale des autres.

Lorsque les auteurs définissent les syndromes du changement global comme des «structures» au sens de Lévi-Strauss, on ne sait pas si Droz et Lavigne se réfèrent à la réalité extralangagière d'un système d'action, c'est-à-dire à un ensemble structuré de pratiques sociales, ou à un modèle théorique, qui en est la représentation selon une logique savante. Les auteurs affirment que le syndrome est d'abord un fait de langage, avant d'exister en soi dans une réalité extérieure supposée être indépendante de l'homme. Etant donné que du point de vue des sciences sociales, cette «réalité extérieure» n'est pas indépendante des humains qui la construisent, le syndrome du changement global n'existerait qu'à travers les actes de langage qui le nomment et le qualifient en tant que tel en fonction de leurs valeurs. Mais ne risque-t-on pas de confondre deux choses en admettant, comme le font les auteurs, que les faits sociaux doivent sans exception être qualifiés de «subjectifs» ou de «conscients» parce qu'ils sont irréductibles aux faits biologiques et physiques, seuls qualifiables d'«objectifs»?

Ainsi, lorsque Droz et Lavigne affirment que «l'objectivité d'un syndrome intéresse, au premier chef, les sciences dures qui peuvent, par exemple, en décrire les mécanismes chimiques ou physiques, alors que les sciences sociales cherchent à comprendre les interventions des différents actants et leurs interactions avec l'aspect "objectif" du syndrome» (pp. 8-9), ils semblent renoncer au principe sociologique de distanciation (le fameux «traiter les faits sociaux comme des choses» de Durkheim), principe selon lequel les pratiques sociales sont la dimension objective du syndrome, que celle-ci interagisse ou non avec sa dimension subjective qu'est l'«attitude naturelle» des experts et intervenants du monde du développement: expérience première du monde comme allant de soi dont parlent les phénoménologues et qui en l'occurrence est faite de dispositions comportementales à agir précisément comme on l'attendrait d'un expert ou d'un intervenant<sup>2</sup>.

Selon Pierre Bourdieu, «les phénoménologues, qui ont explicité cette première expérience, et les ethnométhodologues, qui ont pour projet de la décrire, ne se donnent pas les moyens d'en rendre raison: s'ils ont raison de rappeler, contre la vision mécaniste, que les agents sociaux construisent la réalité sociale, ils omettent de poser la question de la construction sociale des principes de cons-

2 Les experts et développeurs, y compris la couche supérieure de l'administration publique des Etats «en développement», sont appelés «acteurs» ailleurs dans le texte, par opposition aux «actants» qui sont censés émaner de la base, de la masse, du peuple. C'est par souci d'économie de l'argumentation que je reprends à mon compte cette distinction – que je ne partage pas – entre les «mauvais» (les acteurs, les dominants) et les «bons» (les actants, les dominés). La distinction entre acteurs et actants du syndrome présuppose l'existence d'une frontière nette entre les dominants et les dominés; or l'enjeu du débat est précisément de localiser cette frontière.

truction de cette réalité que les agents mettent en œuvre dans ce travail de construction, individuel et aussi collectif, et de s'interroger sur la contribution de l'Etat à cette construction» (Bourdieu 1997 : 208). S'il est permis de remplacer le mot «Etat» dans la citation précédente par celui de «gouvernance», il n'est pas absurde de postuler, comme nous allons le faire, que les syndromes, ou encore leur gouvernance (la gouvernance du risque urbain, de la désertification et déforestation, de la biodiversité, etc.), sont des ensembles structurés de pratiques sociales avant d'être perçus, schématisés et formalisés en constructions langagières à partir de tel ou tel principe de construction disciplinaire ou identitaire<sup>3</sup>.

Dans un dernier cas de figure, le savoir spécialisé et la pratique politique sont dans un rapport pragmatique. Les multiples conceptions que se font les savants, décideurs ou citoyens de la réalité extérieure d'un syndrome contiennent des hypothèses sur ce qui peut ou ne peut pas advenir en conséquence d'une action conforme à l'une ou l'autre d'entre elles. On peut voir dans ces hypothèses autant de normes pour l'action qu'il existe des effets anticipés comme la conséquence de comportements orientés par ces normes. L'interaction qui en résulte constitue – du point de vue de quelques savants bien entendu – la réalité extérieure d'un syndrome du changement global. Ces sont des pratiques sociales avec lesquelles les savants expérimentent en intervenant eux-mêmes ou en regardant les décideurs et citoyens intervenir à leur place, pour en tirer leur ontologie sous forme de théories falsifiables. Sur quelle conception morale reposent ces expérimentations? La méthode permettant au savant de construire sa théorie du syndrome ne fait que refléter une valeur parmi d'autres pour laquelle il s'est engagé au préalable. Contrairement à d'autres formes de connaissance, la science ne peut pas prouver la supériorité morale des normes de conduite qu'elle inspire. Que la méthode scientifique ne soit pas en mesure de fonder une éthique ne signifie cependant pas que toutes les valeurs soient extérieures à la démarche scientifique, comme l'affirme le décisionnisme.

En effet, la science est elle-même une forme de vie qui produit des valeurs. Par exemple, l'expertise relative à la mise en œuvre de politiques publiques toujours plus nombreuses et toujours plus élaborées ne reste pas prisonnière de l'orientation par rapport à des valeurs considérées comme données par une tradition. Loin d'agir de façon neutre par rapport aux valeurs, l'expert énonce des théories de la bonne gouvernance en soumettant les valeurs traditionnelles, y compris celle de sa propre tradition, à l'épreuve d'une expérimentation à

3 Le dualisme épistémologique qui assigne aux sciences humaines la tâche exclusive de comprendre la «dimension subjective» du syndrome en abandonnant sa «dimension objective» aux sciences naturelles peut conduire à la dérive décisionniste suivante: une fois que les experts (scientifiques) auront donné leurs recommandations technocratiques, les éthiciens (sociologues) s'occuperont arbitrairement de la part d'arbitraire qui n'a ainsi pu être réglée.

l'occasion de la mise en œuvre de politiques publiques<sup>4</sup>. Déterminé causalement par le dispositif d'observation, le savant fait valoir des justifications pour rejeter non seulement certaines thèses sur la constitution de la réalité extérieure mais aussi les valeurs que reflètent ces visions du monde. L'engagement moral du savant n'est donc pas arbitraire, comme le prétend le modèle décisionniste, mais un effet causal de la réalité du dispositif expérimental.

La pratique politique, même lorsqu'elle est orientée par la science, résulte moins de décisions rationnelles de s'engager explicitement ou d'exercer le monopole de la violence, comme le prétend le modèle décisionniste, que des expériences de la réalité extérieure qui découlent des rationalisations incommensurables des intéressés<sup>5</sup>. Ces rationalisations contiennent des prescriptions, elles aussi incommensurables<sup>6</sup> mais décidables par l'action dispositionnelle ou par l'intermédiaire de rationalisations inédites<sup>7</sup>. Des conceptions de la bonne gouvernance pourraient donc, en principe, emporter l'adhésion des agents les plus divers sans que cette adhésion ne soit plus perçue comme un engagement moral en faveur d'une vision du monde spécifique à une catégorie sociale<sup>8</sup>. L'inefficacité des politiques publiques est souvent due à l'impossibilité structurelle de mettre en œuvre des mesures décidées et non pas à l'impossibilité pour les intéressés de se mettre d'accord sur ce qu'il faudrait faire. Si la rationalisation de la société sous l'égide de la science est impossible en dehors d'une véritable démocratisation, celle-ci peut au contraire se passer, dans une certaine mesure, de la commensurabilité logique des diverses éthiques soumises à l'expérimentation sociale.

Supposons qu'une politique publique visant à réduire le taux de déforestation dans un pays donné n'atteint pas son objectif. Une explication causale de ce résultat considérera l'expérience de l'échec de cette intervention comme un effet dont la déforestation comme phénomène expérimental serait la cause<sup>9</sup>. Les

4 Contrairement à une opinion répandue parmi les sociologues de la mondialisation, il n'y a rien de répréhensible dans le fait d'énoncer puis de mettre à l'épreuve une théorie solide de la bonne gouvernance dont l'objectif serait d'atténuer les syndromes du changement global.

5 Par exemple: «Les ancêtres des verts ont obligé les bleus à transmettre la parole ancestrale» et «L'homme bleu est génétiquement programmé pour éduquer l'homme vert».

6 Par exemple: «Nous bleus devons en finir avec l'analphabétisme des verts» et «Nous verts réclamons des mesures de discrimination positive parce que c'est la volonté de nos ancêtres».

7 Par exemple: «Dans le long terme nous bleus allons profiter des retombées économiques de l'accès des verts à l'éducation» et «Grâce à l'éducation nous allons pouvoir suivre la voie indiquée par nos ancêtres».

8 Je précise que l'universalisme est une illusion: toute réalité repose sur l'engagement moral en faveur d'une vision du monde qui est particulière à au moins *une* catégorie sociale, soit-elle planétaire. La question de savoir quelle est la catégorie sociale *pertinente* pour décider un conflit moral reste bien entendu posée.

9 Sa réalité extérieure au sens sociologique, qualifiable de «crise de l'Etat forestier», est différente de la réalité extérieure au sens de la physique ou de la biologie, qui s'intéressent aux aspects écosystémiques de cette crise.

indicateurs au moyen desquels on se réfère à la réalité extérieure de la déforestation doivent être tels qu'ils nous permettent d'interpréter le concept d'ingouvernabilité du syndrome. Ce concept qualifie la réalité extérieure comme dispositif expérimental. Les causes sociales de la déforestation, variable indépendante que les experts et décideurs essaient de manipuler à travers des politiques publiques, ne disparaissent pas simplement parce que l'on renonce un jour à l'expérimentation sociale au profit d'une mise en dialogue des intéressés. L'explication de l'échec de l'hypothèse sous-jacente à la politique publique en question à l'aide d'une théorie expérimentale du syndrome ne nie pas la réalité extérieure d'autres pratiques sociales, non expérimentales, auxquelles correspondent des visions du monde tout aussi dignes d'être vécues que l'expérience d'échec d'une politique publique en question. Mais ces expériences autres, qui ne voient pas cet échec, ne rendront pas moins réelles ni la déforestation ni sa qualité ingouvernable. Tout comme l'expérience d'échec de la politique publique laisse intacte la réalité extérieure de la Pachamama. Les deux réalités extérieures, qui ne sont pas nécessairement incompatibles au niveau des pratiques sociales, dépassent les constructions langagières qui les nomment. Si incompatibilité il y a, c'est à cause de certaines pratiques et non pas parce que les visions du monde sont irréductibles, ce qui est trivial<sup>10</sup>.

Bien entendu, les questions de méthode liées à l'explicitation de la réalité extérieure d'un syndrome, définie comme ensemble structuré de pratiques sociales qui construisent leurs propres principes de construction de la réalité sociale, restent pour l'instant posées, à moins d'admettre sans réserve la théorie des pratiques dans la forme que lui a donnée Pierre Bourdieu<sup>11</sup>. Comme nous allons voir, une certaine prudence dans l'emploi des concepts d'*habitus* et d'*ethos* s'impose pour des raisons épistémologiques autant que morales. En tant que systèmes de valeurs cohérents, les trois modèles du rapport entre le savoir spécialisé et la pratique politique restent incommensurables. Les constats relatifs aux syndromes du changement global (réalité extérieure, construction langagière, dispositif expérimental) reposent en dernière instance sur un engagement qu'il est impossible à fonder par une réalité extérieure englobante. Car une telle réalité présupposerait elle-même un engagement moral encore plus décisif. Mais le cercle herméneutique cesse d'être infernal si on raisonne à partir de la pratique politique plutôt qu'à partir de la logique des savants<sup>12</sup>.

10 Mais l'analyse éthique voit dans l'irréductibilité des visions du monde une découverte tellement extraordinaire qu'elle en déduit des normes d'action codifiées sous forme du relativisme moral.

11 S'il participait à notre discussion, Pierre Bourdieu n'admettrait peut-être pas que l'objectivité (réalité extérieure) et la construction intersubjective des syndromes du changement global sont du point de vue sociologique un seul et même processus, ce qui ne fait cependant pas du syndrome une construction langagière.

12 Cette logique des savants est celle du point de vue scolastique dont parlait souvent Pierre Bourdieu mais sans vraiment s'auto-administrer la leçon.

Qui conteste encore aujourd'hui sérieusement l'existence de politiques publiques visant à atténuer les syndromes du changement global, ou celle des savants qui, lorsqu'ils essaient d'en faire la théorie, se surajoutent en quelque sorte aux pratiques sociales consistant à mettre en œuvre ces politiques ou à détourner cette mise en œuvre? L'engagement moral en faveur de ce constat ontologique n'a, il me semble, rien de problématique. Il va tellement de soi que le fait que certains savants le remettent régulièrement en cause en invoquant l'incommensurabilité des systèmes de valeurs – qui va également de soi, bien entendu – peut apparaître presque comme un acte de mauvaise foi. L'incommensurabilité des formes de l'expérience et la reconnaissance savante (sinon populaire) de la relativité des systèmes de valeurs n'excluent pas la hiérarchisation des valeurs, mais au contraire la présupposent. Le refus de hiérarchiser les valeurs en cause montre simplement à quel point certains savants ont perdu le contact avec les pratiques sociales qu'ils prétendent analyser.

## Une double exigence morale

Nous venons de distinguer une conception technocratique, une conception décisionniste et une conception pragmatique de l'atténuation des syndromes du changement global. Ce sont des réalités irréductibles parce chacune d'entre elles repose sur un engagement moral en faveur d'une épistémologie particulière. Trois épistémologies sont en cause, le choix étant entre théories sémantiques, syntaxiques et causales. Pour les théories sémantiques de l'observation, le sens d'une phrase est défini par sa référence, raison pour laquelle on parle d'un concept de vérité-correspondance. «  $X$  est vrai si et seulement si  $p$  », où  $X$  est un nom de l'énoncé observationnel en cause et  $p$  le symbole de cet énoncé observationnel. La vérité de  $p$ , phrase utilisée au niveau du langage observationnel, s'exprime en un métalangage théorique où  $p$  est mentionné en recourant au nom  $X$  de  $p$ . À son tour, la vérité de l'énoncé «  $X$  est vrai si et seulement si  $p$  » ne peut être exprimée qu'à un niveau supérieur de langage: «  $Y$  est vrai si et seulement si «  $X$  est vrai si et seulement si  $p$  » », où  $Y$  est un nom de l'énoncé théorique en cause et «  $X$  est vrai si et seulement si  $p$  » son symbole. Une théorie est vraie dans la mesure où elle a été construite à partir d'énoncés observationnels vérifiables, en passant par des abstractions de niveau inférieur de sorte qu'aucune classe d'interprétations ne se contienne elle-même comme élément. Il existe donc selon les théories sémantiques une relation, de type logique, entre la signification d'un terme et le fait qu'il est ou non un énoncé observationnel. Ce dernier ne doit contenir absolument rien de théorique, pour pouvoir y confronter l'hypothèse. Le postulat positiviste selon lequel ces indicateurs peuvent être confirmés de manière absolue par des données empiriques rend donc d'autant plus nécessaire leur séparation logique de la théorie qu'ils sont censés interpréter.

Les théories syntaxiques de l'observation ne reconnaissent pas cette possibilité de confirmer la vérité des énoncés observationnels. Le sens d'une phrase ne se définit pas ici par sa référence mais par la grammaire qui a permis de la générer. Les données ne font que refléter des croyances et conventions incorporées sous forme de dispositions à percevoir le monde extérieur. Comme on ne réussit pas à comprendre autre chose que ce que l'on peut décrire en fonction de telle grammaire que l'on a apprise un jour, rien ne justifie la distinction entre le langage des indicateurs et celui des théories. L'analyse logique ou grammaticale remplace l'épistémologie. En simplifiant quelque peu, on peut distinguer deux principaux courants. Le premier s'est occupé de l'analyse des langages ordinaires dont les règles ne peuvent être modifiées intentionnellement par les utilisateurs. On regroupera dans cette catégorie les phénomènes qualifiés par Pierre Bourdieu de «structures structurantes» et analysés par la sémiologie, le structuralisme, le second Wittgenstein... Le deuxième courant s'est intéressé aux langages conventionnels dont les grammaires peuvent être modifiées intentionnellement par les utilisateurs et qui impliquent de ce fait un engagement explicite en leur faveur. On citera comme exemples de langages conventionnels les logiques formelles, la physique, les mathématiques, la sociologie, la philosophie morale et politique, le droit moderne, etc., toutes qualifiables de «structures structurées».

Certaines analyses prétendent résoudre les problèmes de connaissance posés par les langages conventionnels en recourant à la grammaire des langages ordinaires (la phénoménologie, le second Wittgenstein), ou ceux posés par les langages ordinaires en recourant à la grammaire d'un langage conventionnel (marxisme, structuralisme, théorie de la pratique). Le choix d'une grammaire privilégiée susceptible de mettre en suspens toutes les autres grammaires devient l'affaire d'un choix moral sans relation avec la réalité extérieure. Cet engagement est justifié, selon certains, par la possibilité d'une grammaire des grammaires (on parle de l'*habitus* comme principe de construction des principes de construction de la réalité sociale), qui permettrait une observation neutre du monde social; or c'est là un retour à la théorie sémantique selon laquelle les énoncés observationnels peuvent être confirmés par des données extralinguistiques.

Droz et Lavigne qualifient ainsi leur «analyse éthique» de neutre par rapport aux valeurs («caractère non normatif», p. 11) et l'opposent à la morale qui, elle, serait «une éthique hégémonique *qui ne supporte pas d'autres manières de désigner le bien et le mal*» (p. 11, souligné par moi). Ils distinguent cet usage restreint du mot «éthique» non seulement de la morale («éthique hégémonique») mais également d'une autre définition qu'ils en donnent plus loin dans le texte («ensemble rationnellement structuré de valeurs explicites qui définissent le bien, le juste et le beau», p. 12). La question se pose à la fois de savoir si cette deuxième définition ne conviendrait pas mieux à la morale que la paraphrase du concept d'intolérance et si une éthique qui, comme celle des auteurs, supporte



activement toutes les manières possibles de désigner le bien et le mal, ne saurait par principe devenir hégémonique.

L'objectif véritable de l'«analyse éthique» proposée par les auteurs est pourtant sans ambiguïté: fonder une sociologie empirique de la connaissance. Selon Droz et Lavigne, «l'analyse éthique s'intéresse [...] à la manière dont les acteurs qualifient les phénomènes. Comment et au nom de quoi arrivent-ils à porter un jugement sur une situation et à porter sur elle une appréciation en termes de bon, juste ou beau ou en termes opposés. L'analyse éthique cherche donc à faire apparaître les paradigmes du bien, du juste et du beau que chaque acteur développe et au nom desquels il parle, agit, déploie des stratégies par rapport aux autres et au syndrome» (p. 9). Leur programme de recherche ne semble pas différer d'une sociologie empirique de la connaissance dans la tradition de Karl Mannheim ou dans la tradition sociologique de Chicago, ou encore de la phénoménologie d'Alfred Schütz et des ethnométhodologues.

Mais une autre question se pose. Que gagne-t-on à confondre sociologie de la connaissance et philosophie morale? A confondre l'enquête socioanthropologique de terrain et la réflexion philosophique sur les fondements de l'obligation? Peu sans doute, à moins de clarifier leurs rapports. Sans pouvoir en donner une démonstration exhaustive, je dirai qu'une réflexion philosophique sur les fondements de l'obligation nous oblige aussi – et ne s'agit-il pas d'une obligation morale? – à repenser l'épistémologie dite «critique» de la sociologie dominante du champ du développement, plutôt que de la projeter sur les syndromes du changement global et de dénoncer de façon précipitée l'imposition occidentale de systèmes de valeurs hégémoniques. Au fond, les développeurs imposent assez peu, ils font surtout semblant et avec succès, ce qui suffit pour la reproduction de certaines pratiques professionnelles (et leur explication causale).

Avant de citer à nouveau Pierre Bourdieu, dont la sociologie est représentative de l'épistémologie dominante dans le champ du développement, il convient de rappeler rapidement la question qui nous préoccupe: A l'aide de quelle méthode va-t-on expliciter la construction, elle-même sociale, des principes de construction de la réalité sociale? Appliquée à notre problématique, la question se pose de savoir comment expliciter la structuration des pratiques sociales (aspect objectif) qui renferment les principes de construction (aspect subjectif) de la réalité d'un syndrome du changement global. Bourdieu donne une réponse claire à cette question: à l'aide d'une théorie de l'habitus. Mais s'il s'avérait des raisons pour lesquelles cette question n'aurait pas besoin d'être posée, la réponse de Bourdieu n'aurait pas non plus besoin d'être donnée. Rappelons à cet effet la définition tardive de l'habitus, qui aurait l'avantage, selon Droz et Lavigne, de n'être «ni l'expression d'un déterminisme social absolu comme l'affirment certains critiques restés attachés à une conception naissante de l'habitus [...], ni l'expression d'un individualisme méthodologique [...]» (p. 13).

Selon Pierre Bourdieu, «une des fonctions majeures de la notion d'habitus est d'écarter deux erreurs complémentaires qui ont toutes deux pour principe la



vision scolastique: d'un côté, le mécanisme, qui tient que l'action est l'effet mécanique de la contrainte de causes externes; de l'autre, le finalisme qui, notamment avec la théorie de l'action rationnelle, tient que l'agent agit de manière libre, consciente [...]. Contre l'une et l'autre théorie, il faut poser que les agents sociaux sont dotés d'*habitus*, inscrits dans les corps par les expériences passées: ces systèmes de schèmes de perception, d'appréciation et d'action permettent d'opérer des actes de connaissance pratique, fondés sur le repérage et la reconnaissance des stimuli conditionnels et conventionnels auxquels ils sont disposés à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans les limites des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent»<sup>13</sup>.

Les dispositions, produits de l'histoire, ont une fonction tendanciellement conservatrice parce qu'elles contribuent, de manière indirecte et non mécanique il est vrai, à reproduire les contraintes structurales dont elles sont déjà l'expression. On aurait ainsi trouvé dans l'*habitus* le principe objectif des pratiques sociales qui construisent le syndrome en tant que réalité intersubjective. Pour en comprendre la structure, il s'agirait donc de reconstruire cet *habitus* constitutif en interprétant les manifestations de l'idéal de soi des agents, pour en déduire une explication des pratiques sociales. Mais qu'en est-il des syndromes qui naissent d'injonctions contradictoires, de situations où plusieurs idéologies et systèmes normatifs déclenchent simultanément des *habitus* contradictoires et producteurs d'une multitude de pratiques? Nous pouvons nous attendre à ce que ce soit un cas fréquent – pour ne pas dire le cas normal – étant donné que tout le monde construit la réalité du syndrome à partir de son propre point de vue ethnique, disciplinaire, identitaire ou religieux...

Nous sommes ici face à une concurrence de normes ou face à une concurrence d'interprétations d'une norme dont il est impossible de déduire l'issue pratique en analysant les schèmes incorporés de perception, d'appréciation et d'action. Le fait que les agents prennent conscience de cette concurrence conceptuelle, qu'il y ait conflit sur la définition du bien, du juste ou du beau, signifie précisément l'échec, au moins temporaire, de l'action dispositionnelle assurée par les *habitus*. L'effectivité de ces derniers sera alors suspendue et remplacée par une action réfléchie à l'aide de concepts qui est seule en mesure de restituer à l'action dispositionnelle son caractère opérationnel non problématique. Tout en caractérisant explicitement la relation entre *habitus* et *ethos* en termes d'une différence de degré («*ethos* et *habitus* sont ainsi les deux faces d'une même médaille: la "nature humaine" », p. 14), Droz et Lavigne reconnaissent implicitement la différence qualitative qui sépare la disposition du concept, la pratique de la norme, en affirmant que «lorsque les pratiques sont

13 Bourdieu (1997: 165-166). Cité par Droz et Lavigne (p. 13).

principalement déterminées par des connotations morales, le concept d'éthos intervient» (p. 13). Aussitôt que les agents cessent de suivre spontanément une norme, que cette norme ne va plus de soi mais qu'elle fait l'objet de revendications concurrentes, les pratiques sociales ne peuvent qu'être «principalement déterminées par des connotations morales» jusqu'à ce que l'adhésion spontanée à la norme grâce à un habitus soit restaurée. Mais la sociologie empirique de Droz et Lavigne semble confondre l'idéalité des constructions langagières: normes, systèmes de valeurs, théories, etc., avec la matérialité des dispositions incorporées dont les constructions conceptuelles sont certes le produit ou le reflet, mais guère l'équivalent.

Selon Pierre Bourdieu, l'habitus a tendance à s'autoréaliser plutôt qu'à se réinventer. Sauf bouleversement important, les conditions de sa formation sont aussi les conditions de sa réalisation. Lorsque l'habitus fait autre chose que cela, lorsqu'il dispose à réfléchir et à réinventer, on n'arrive pas à l'expliquer à l'aide de cette théorie. Bourdieu voit déjà une forme de pouvoir, la violence symbolique, là où il n'y a que l'idéalité de la forme symbolique. L'habitus doit apparaître comme une source de routine plus que de créativité parce que la normativité du concept est réduite à la causalité des pratiques. Or la question suivante doit être posée: si la fonction de la structure d'un syndrome est principalement de valider et reproduire, grâce au mécanisme des habitus, les constructions langagières produites par sa structure, d'où lui viennent précisément ces habitus si ce n'est des grammaires qui définissent le syndrome en tant que structure ?

A suivre Bernard Lahire, qui a dirigé un ouvrage collectif sur la sociologie de Bourdieu, «de nombreux chercheurs en sciences sociales s'accorderaient pour dire que les pratiques ne peuvent se comprendre qu'au point de jonction d'un passé incorporé (qu'on le désigne par les termes de culture, de représentations, de dispositions...) et du contexte social présent dans lequel la pratique s'observe. Mais pour Pierre Bourdieu, tout contexte est nécessairement un champ et c'est pour cette raison qu'il peut proposer l'équation sociologique suivante: “[habitus] (capital)] + champ = pratique”. De même, il insiste souvent sur la dépendance conceptuelle des termes d’“habitus” et de “champ” : “Habitus ne vaut qu'en relation avec champ, capital ne vaut qu'en relation avec champ...” ou encore: “Pour comprendre les pratiques humaines dans des sociétés différenciées, il faut connaître les champs et, d'autre part, il faut prendre en compte ce que j'appelle des habitus.” Pourtant, [...] on ne peut qu'être étonné d'un tel couplage obligatoire, qui interdirait, si on l'appliquait strictement, de penser une multitude de pratiques» (Lahire 1999 : 37). De par sa définition, le concept d'habitus utilisé par Droz et Lavigne semble être efficace pour rendre compte des mécanismes de domination dans les sociétés judéo-chrétiennes unifiées en champs de pouvoir circonscrits selon des principes monothéistes (Eglise), monojuridiques (Etat-nation) ou monologiques (Science). Quant aux réalités extérieures structurées en fonction de l'interpénétration des champs de pouvoir ou, en l'absence de tels champs, caractérisées par un syncrétisme et des bricolages qui

ont de quoi déconcerter l'expert développeur, elles ne nous apprennent rien de plus de ce que peut nous apprendre l'analyse phénoménologique<sup>14</sup>.

Enfin, le concept d'habitus cesse d'être la recette magique qui nous permet de sortir du cercle herméneutique, ce qui semble avoir été la prétention de Pierre Bourdieu lorsqu'il reprochait aux phénoménologues de ne pas s'être donné les moyens de rendre raison de l'«attitude naturelle». Dès lors qu'il existe une pluralité conflictuelle de normes, un finalisme qui tient que les agents hiérarchisent de manière consciente et réfléchie les possibles justifications de leur action mais qu'ils le font en fonction d'objectifs qui sont les effets de leurs dispositions incorporées, me semble être le seul moyen de rendre raison de la structure d'un syndrome du changement global<sup>15</sup>. L'observation de la construction intersubjective d'une forme de vie décrit l'utilisation faite par les agents d'une pluralité de jeux de langage donnés, elle est aussi le seul moyen d'expliquer le passé incorporé durablement dans les dispositions qui permettent aux agents de se servir de ces jeux de langage.

Insensible à la normativité des phénomènes langagiers, et à la façon dont les gens se servent simultanément de différentes normativités, la théorie de Bourdieu part de l'idée selon laquelle les pratiques sociales seraient toujours structurées par des champs de force homogènes et articulées au sein de ces champs. En définissant le champ de force par la norme qui le constitue en tant que telle, la théorie bute sur l'obstacle du nominalisme qui consiste à confondre épistémologie et ontologie en projetant la (seule) théorie sur (tout) le réel. A l'égard de cette dérive nominaliste, le second Wittgenstein écrivait: «We are not analysing a phenomenon (e.g. thought) but a concept (e.g. that of thinking) and therefore the use of a word. So it may look as if what we were doing were Nominalism. Nominalists make the mistake of interpreting all words as names, and so of not really describing their use, but only, so to speak, giving a paper draft on such a description» (Wittgenstein 1953 : 100).

Au lieu de déduire l'explicitation des pratiques sociales d'une définition du concept d'habitus dont le sociologue sait déjà qu'elle évite la double erreur du mécanisme et du finalisme, il suffirait – pour vraiment résoudre les problèmes philosophiques liés au fondement de l'obligation – de décrire l'ensemble des jeux de langage utilisés par les agents pour en transposer toutes les formes de normativité discernables au plan de la sociologie empirique où elles réapparaîtraient sous forme d'autant de dispositions concurrentes. Comme déjà évoqué, les jeux de langage légués par une tradition ne permettent pas seulement d'attribuer

14 Ou bien il se produit un glissement convenable mais incohérent et intellectuellement malhonnête dans la théorie du monde social qui fait apparaître les champs tantôt comme des formes idéales *potentielles*, tantôt comme des microcosmes *réels*.

15 On évite ainsi de tomber dans le mécanisme de la vision scolastique, qui tient que l'action est l'effet mécanique de la contrainte de causes externes, en l'occurrence l'effet mécanique de la contrainte d'un habitus.

un sens immédiat aux pratiques sociales observées ici et maintenant, ils sont aussi le seul moyen d'explicitier les dispositions, ce passé incorporé que les pratiques sociales font revivre au moment où on les observe. Si le nominalisme préfère une théorie de l'habitus à la simple description des grammaires utilisées par les agents, le réalisme préfère l'ontologie à l'épistémologie parce que la première fixe causalement des limites morales à la dernière<sup>16</sup>.

Pour les théories causales, l'observation est un effet (un acte) par lequel un interprète utilise un signe (l'interprété) pour se référer à une cause (la réalité extérieure) au moyen d'autres signes (les interprétants). En admettant l'idée que le monde extérieur n'est accessible qu'à travers une multitude de langages et à condition de réintroduire la hiérarchie des classes d'interprétations, on peut considérer chaque grammaire comme un atome irréductible qui est observable indépendamment de toutes les autres grammaires. La vérité ou fausseté de ce qui s'affirme dans un langage ne dépend pas de la vérité ou fausseté de ce qui se dit dans un autre. Différentes grammaires permettent directement de générer les énoncés observationnels qui vont être utilisés pour interpréter une théorie qui, elle, sera placée à un niveau de langage supérieur et dénotera uniquement les relations entre interprétants de niveau inférieur. Etant donné que toutes les grammaires se valent, aucune de ces dénnotations ne peut être vraie. Mais une dénnotation peut être réfutée si la cause à laquelle elle fait référence (et dont elle est l'effet) est un dispositif expérimental. Lors de la mise en œuvre d'une politique publique par exemple, des grammaires conventionnelles font l'objet de sélection par des grammaires ordinaires, celles-ci étant à leur tour sélectionnées par des grammaires conventionnelles et ainsi de suite. L'élaboration par un expert d'une théorie de la bonne gouvernance ou la retraduction de cette théorie dans le langage populaire sont de telles sélections qui n'ont par ailleurs rien de définitif. Les théories réfutables se considèrent donc à juste titre comme moralement supérieures à d'autres formes de connaissance, dans la mesure où elles accroissent la résilience d'une politique publique et sa capacité d'apprendre des erreurs antérieures en matière d'atténuation.

Les conséquences morales et épistémologiques de la description des grammaires utilisées par les agents d'un syndrome du changement global sont au nombre de deux. Elles concernent d'une part la pertinence d'une argumentation en fonction des règles du jeu explicitement admises par les agents qui y participent. C'est ce que j'appellerai l'exigence morale liée aux conditions d'acceptation rationnelle du jugement (toujours au sens d'une définition du bien, du juste ou du beau). D'autre part, l'usage fait par les agents des jeux de langage a une

16 Je dis «causalement» et non pas «logiquement». Le caractère moral (et souvent moraliste) des débats épistémologiques s'explique *causalement* par l'échec des anciennes habitudes d'observation scientifique, par une concurrence réfléchie des méthodes nouvelles et donc par le besoin affectif de normaliser une situation incertaine en restituant à la (pseudo)-observation dispositionnelle sa pleine efficacité. *Logiquement*, les méthodes sont incommensurables.

conséquence morale au niveau de la cohérence d'une argumentation par rapport aux formes de vie déjà existantes ou par rapports aux formes de vie dont l'existence est visée par cette même argumentation. C'est ce que j'appellerai l'exigence morale liée aux conditions d'acceptation pratique du jugement. Pour être moralement défendable, le jugement ne doit pas seulement être logique en fonction des canons de rationalité explicitement admis par les interlocuteurs, il doit aussi être raisonnable, c'est-à-dire respecter leurs sentiments moraux implicites. Ce ne sont pas les mêmes jeux de langage qui, en leur donnant le statut d'évidences allant de soi, fondent ou plutôt déclenchent l'une et l'autre exigence morale<sup>17</sup>. Comme nous allons voir, toute la difficulté pour une sociologie empirique de la connaissance – et à plus forte raison pour son avatar qu'est l'«analyse éthique» proposée par Droz et Lavigne – est de respecter ces deux exigences morales sans les confondre l'une avec l'autre.

Pour expliciter la structure d'un syndrome du changement global, autrement dit pour faire une hypothèse sur les chances d'acceptation pratique d'une politique publique visant à l'atténuer, il convient dès lors de reconnaître l'irréductibilité des règles essentiellement constitutives, ethos, idéal de soi, etc., dont il est inconcevable qu'ils fassent l'objet d'un accord ou d'une décision, aux règles essentiellement prescriptives, droit officiel et éthiques formelles, rapports d'experts, représentations scolastiques de pratiques sociales, manuels d'épistémologie, etc., seuls susceptibles d'être discutés et décidés<sup>18</sup>. Qu'il s'agisse du droit des manuels, de chartes onusiennes des droits de l'homme, de rapports d'experts ou encore de modèles anthropologiques des pratiques sociales, tout cela relève du jeu de langage des règles essentiellement prescriptives. Mais il existe, en deçà des éthiques formelles, une autre grammaire qui est celle des règles essentiellement constitutives. En suivant des travaux récents de Jean-Pierre Jacob, j'entends par là des droits «constitutionnels» qu'une autorité supérieure ou tout un chacun parmi nous peut exercer dans les situations où le bien commun est menacé par une règle essentiellement prescriptive. Ces principes constitutionnels

17 Le fait que l'engagement moral en faveur de ces deux exigences soit non problématique explique pourquoi elles sont généralement ignorées par les débats épistémologiques. C'est là quelque chose d'observable à l'aide de prénotions, voire de sensible à l'aide de dispositions, avant d'être justifiable moralement à l'aide d'une épistémologie. La théorie causale évite l'arbitraire décisionniste qui réduit tout à la rationalité de la discussion.

18 La distinction entre règles essentiellement constitutives et règles essentiellement prescriptives est empruntée à Mark Hunyadi (1995 : 54-83). L'auteur y distingue par ailleurs les règles praxiques, les règles techniques, les règles essentiellement impératives et les règles catégorielles, mais il me semble que la grande division est entre ce qui est essentiellement constitutif et ce qui est essentiellement prescriptif, les autres catégories étant secondaires. Cela ne signifie aucunement que les phénomènes de l'expérience sensible ne puissent pas relever en même temps des deux niveaux constitutif et prescriptif. Le contraire est la règle comme le montre bien la corrélation entre le statut ontologique des syndromes (existent-ils réellement ou pas?) et le statut épistémologique et moral (quoi faire? comment les connaître et les atténuer?).

peuvent par exemple être invoqués par n'importe quel Kikuyu de base, pour peu qu'il y apparaisse qu'un droit de la femme invoqué par une coopérante *gender sensitive* ou encore une représentation scolastique de pratiques kikuyu invoquée par un ethnologue les remettent en cause. Si des règles essentiellement constitutives peuvent ainsi avoir des effets prescriptifs dans les cas de plus en plus fréquents – étant donné la multiplication des syndromes du changement global – où elles entrent en conflit avec une règle prescriptive, leur fonction essentielle et pour ainsi dire naturelle n'est toutefois pas de prescrire, mais de constituer, de fonder en nature les prescriptions non concurrentes avec leur principe.

La réponse à la question de savoir laquelle, parmi une multitude de règles également constitutives mais concurrentes entre elles, s'imposera à terme – *i.e.* une garantie quelconque de validation ultérieure du jugement prescriptif qui tranche – ne peut être anticipée par une discussion rationnelle qui reconnaîtrait explicitement, grâce à la pragmatique formelle et au principe d'universalisation, les règles méthodologiques de la théorie de la pratique et qui permettrait graduellement une émancipation sociale par une prise en charge discursive des habitus. La fonction du contexte reste indécidable parce que les contraintes structurales du syndrome ne sont pas explicitables même dans l'hypothèse par ailleurs peu probable où tous les *stakeholders* (agents intéressés) auraient effectivement incorporé ces règles méthodologiques. Certes, en explicitant ce qui ne peut pas se produire dans un contexte social spécifié, une théorie sociologique réfutable réduit, toutes choses égales par ailleurs, le degré d'indécidabilité des fonctions de la structure, tout simplement parce qu'il s'ensuit de la relation entre les règles essentiellement constitutives et les règles essentiellement prescriptives que tout n'est pas négociable à tout moment au sein d'un contexte, que certaines choses doivent par définition échapper à la discussion rationnelle. Nous dirons peut-être de ce résidu d'irrationnel: «Ce doit être l'*habitus*! », mais sans savoir en quoi consiste précisément cet *habitus*. L'espoir de prendre un jour conscience de ce résidu au moyen de l'émancipation discursive est injustifié car il s'avère dans les faits un obstacle supplémentaire à la bonne gouvernance des syndromes.

Deux sortes d'infraction de la double exigence morale apparaissent comme un danger réel. Dans les deux cas, il s'agit d'une réduction des règles constitutives aux règles prescriptives, qui entraîne la réduction de la cohérence pratique du jugement à sa pertinence rationnelle. La première infraction morale consiste à confondre les textes de loi et ce qu'en disent les juristes avec ce qu'en font les citoyens. C'est la forme classique de l'erreur scolastique tant dénoncée par Bourdieu. La deuxième infraction morale est une sous-espèce de la première mais qui est plus difficile à repérer. Elle consiste à trop demander à la sociologie empirique, cette représentation théorique dont nous venons de constater la qualité essentiellement prescriptive, en y englobant ce qui en réalité n'en relève pas: l'ethos et l'idéal de soi, tous deux l'expression non pas d'une grammaire de règles essentiellement prescriptives mais d'une grammaire de règles essentiellement constitutives.

Cette réduction du concept à la disposition est opérée par Droz et Lavigne lorsqu'ils ne voient que différence de degré là où il y a différence qualitative: «[...] l'ethos: un système de valeurs incorporées ou semi-conscientes. L'ethos est un "réservoir" non structuré (ou peu structuré) de principes d'action tenus pour légitimes et reconnus intuitivement comme justes, de concepts idéaux lestés par des aspects moraux ou symboliques. Cet ethos – tout comme l'habitus – se constitue à travers les expériences de chacun et des processus d'apprentissage: il s'incorpore progressivement pour devenir une seconde nature. Ainsi, trois concepts (éthique, ethos et habitus) *constituent une succession de degrés* qui permettent de comprendre les pratiques sociales» (p. 13, souligné par moi). Selon cette définition, l'ethos serait à la fois un concept et une disposition. Il serait à la fois A et non-A. Or, de deux choses l'une: on vient de voir qu'entre les constructions langagières et les pratiques sociales, entre le concept et la disposition, il y a une différence qualitative.

La conséquence ultime du procédé réducteur sera d'aller jusqu'à croire en la possibilité de renégocier les ethoï à travers l'apprentissage collectif du catéchisme de la théorie de la pratique: «En faisant advenir à la conscience les valeurs implicites par des processus de négociation, nous proposons de construire de nouvelles éthiques communes aux actants en présence» (p. 15), ou encore: «En fait, il s'agirait d'ouvrir la perspective d'une autoréflexion rationnelle sur l'ethos de chacun, qu'il soit scientifique ou pygmée, philosophe kantien ou fondamentaliste religieux, développeur ou développé. Cela conduirait à une forme de liberté, puisque la conscience des déterminismes de l'ethos (l'action immédiate et irréfléchie dans l'urgence en est l'exemple) permettrait de relativiser les valeurs qui sous-tendent l'agir des acteurs» (*ibid.*).

L'irréductibilité des règles essentiellement constitutives aux règles essentiellement prescriptives, de la coutume à la loi, du mythe à la convention, de la pratique à la théorie, rend cette liberté impossible. Une autoréflexion rationnelle sur l'ethos comme celle proposée par Droz et Lavigne doit apparaître profondément immorale au fondamentaliste aussi bien qu'à la Pygmée. Toutes les règles ne sont normalement pas discutables au sein d'une forme de vie. C'est pourquoi il est faux de qualifier de neutre par rapport aux valeurs une éthique de la discussion à la Habermas (ou encore la sociologie de la connaissance proposée par Droz et Lavigne) qui obligerait ceux qui ne la partagent pas à subir une thérapie émancipatrice dont ils ne veulent guère – je pense au Kikuyu de base, à la Pygmée, mais aussi au fondamentaliste religieux et au philosophe kantien. Or ce moralisme libéré de toute véritable contrainte morale se présente un peu comme une prophétie autoréalisatrice<sup>19</sup>. C'est sans doute une attitude noble que de

19 Nous admettons volontiers qu'il y a des différences de degré entre la dimension émancipatrice de la théorie de Bourdieu et celle de l'éthique de la discussion selon Habermas, mais ce sont là des différences de degré et non pas des différences qualitatives.



donner la parole aux fanatiques et aux Pygmées. Mais faut-il absolument les laisser agir pour un monde meilleur ?

## Gouvernance et réflexivité

Si la socioanalyse éthique admettait le critère de la réfutabilité, elle verrait que même dans une discussion idéale, il est possible que mon interlocuteur se trompe, que nous nous trompions tous les deux ou que je me trompe moi-même. Que faire? Faire naïvement confiance à mon partenaire? Chercher sans cesse à obtenir de lui des preuves qu'il n'est pas en mesure de fournir? On voit bien comment et pourquoi la discussion rationnelle peut devenir un obstacle à la réflexivité si elle ne s'accompagne de rien d'autre. Pour rendre décidable quoi que ce soit par une discussion, les interlocuteurs ont besoin de croyances leur permettant d'arrêter la discussion à un certain moment. Mais de quel genre de croyances avons-nous besoin ?

La sociologie peut connaître et éliminer les futurs impossibles et improbables, mais elle ne peut prédire ce qui va effectivement se produire dans le futur. On sait depuis Hume qu'il est impossible de qualifier inductivement une forme de vie à partir d'observations particulières sans en réduire par là l'une ou l'autre de ses dimensions. La sociologie peut néanmoins réfuter, par inférence déductive à partir d'énoncés observationnels, certaines hypothèses fausses de l'éthique de la discussion. Ne pas trop demander à la sociologie empirique mais lui demander précisément ce qu'elle peut donner représente un avantage considérable lorsqu'il s'agit de proposer des actions qui visent à atténuer les syndromes du changement global.

C'est ce que veut désigner d'une manière générale le terme de gouvernance. Selon une définition légèrement plus complexe mais qui essaie de tenir compte de la double exigence morale liée à la théorie de la pratique dégagée dans la section précédente, la gouvernance serait le choix de procédures *a)* faites de règles essentiellement prescriptives, *b)* mais qui seraient néanmoins susceptibles de créer les formes de vie nécessaires à leur validation par des règles essentiellement constitutives. Le second élément de cette définition implique

– que les effets latéraux constitutifs des règles essentiellement prescriptives ne contredisent pas en substance les règles essentiellement constitutives, ce qui est d'une utilité limitée dans des cas où celles-ci sont la cause avérée d'un syndrome, par exemple lorsque les *stakeholders* (à l'exception des experts internationaux) considèrent avoir un droit naturel à défricher des forêts tropicales pour y pratiquer l'agriculture ou y extraire du bois; soit

– qu'indépendamment du dispositif A où seront négociées les règles essentiellement prescriptives jugées pertinentes pour atténuer le syndrome («enrayer la dégradation forestière»), un second dispositif B, distinct du premier, prenne en charge l'adéquation des formes de vie en décidant de règles prescriptives parti-



culières liées aux conditions d'application des prescriptions jugées pertinentes au sein du dispositif A. L'efficacité de cette prise en charge nécessite généralement des ajustements, au sein du dispositif A, des critères d'évaluation de la pertinence de l'objectif initial d'atténuation du syndrome. Si les deux dispositifs se conditionnent ainsi mutuellement, ils restent cependant toujours relativement autonomes. L'autonomie relative des dispositifs A et B ne fait que refléter le fait qu'en présence de règles essentiellement constitutives, toutes les formes de vie ne sont pas négociables à un moment donné.

Comparons cette définition de la gouvernance avec celle que proposent les auteurs: «La gouvernance est comprise ici comme un choix de procédures pour que s'impose une interprétation, une qualification. Ceci peut apparaître soit à travers la discussion et la démocratie (la loi du nombre), soit à travers l'imposition de normes provenant de certains acteurs ayant le pouvoir de la science ou de l'expertise (le pouvoir du savoir), de l'argent ou de la politique... La gouvernance est donc la manière de résoudre les controverses et d'organiser le système d'actants en tenant compte de l'articulation des différents niveaux. Elle cherche un consensus (par des modalités plus ou moins démocratiques) sur ce qu'est le bien pour les divers actants et sur ce qu'il convient de faire en termes d'atténuation dans chaque syndrome particulier» (p. 10).

Bien que cette définition ne contredise pas la nôtre, nous la considérons comme insuffisante parce qu'irréfutable (préscientifique, métaphysique, dogmatique). Elle a l'inconvénient de demander trop peu à la théorie de la pratique pour pouvoir juger non seulement de la pertinence, mais surtout de la cohérence de propositions faites dans un but d'atténuer les syndromes du changement global. Or, comme il a été dit en introduction, c'est bien cette possibilité d'atténuer – et non pas le plaisir des intellectuels dans la tour d'ivoire – qui justifie moralement la réflexion éthique au sujet des syndromes du changement global. Ce manque de précision normative du concept de gouvernance transparait également dans un autre argument invoqué par Droz et Lavigne, mais qui semble être partagé par l'ensemble des chercheurs au sein d'IP8, à juger de nos discussions récentes sur une définition commune du concept de gouvernance. Il s'agit de la conviction tenace mais à mon avis erronée selon laquelle il serait possible et utile de distinguer entre un concept analytique et un concept normatif de la gouvernance<sup>20</sup>. Autrement dit, de la conviction selon laquelle la neutralité par rapport aux valeurs serait une condition préalable à une théorie sociologique de la gouvernance.

Les arguments avancés dans la section précédente en faveur d'un appel à la conscience professionnelle («Respectez la double exigence morale !») devraient suffire pour convaincre le lecteur de la naïveté d'une démarche théorique qui se

20 La norme s'oppose à la pratique. La théorie s'oppose à la pratique. Donc l'analytique et le normatif sont dans la même catégorie et il n'y a pas lieu de les distinguer.

prétend moralement neutre ou qui, comme l'analyse éthique selon Droz et Lavigne, cherche pour le moins à s'approcher de cet idéal de neutralité<sup>21</sup>. Il peut donc être utile de revenir rapidement sur la définition du concept de gouvernance donnée par les auteurs: « A cette phase de l'analyse, on approche la gouvernance, *non pas dans sa dimension déontologique* (les manières de bien gouverner, les codes de conduite, le refus de la fraude, la moralité des fonctionnaires ou des élus, la place des lobbies...) *mais dans le fait qu'elle est la manière d'organiser un débat* entre les différents acteurs afin de faire converger des points de vue ou de faire triompher l'un de ces points de vue sur les autres» (p. 10, souligné par moi).

Que dire de tous les cas – et je serais curieux de savoir s'il en existe d'autres – où les «manières de bien gouverner», le «refus de la fraude», la «moralité des fonctionnaires», la «place des lobbies» sont autant de «manières d'organiser un débat entre les différents acteurs» ? Personnellement, je ne connais pas de méthode communément admise en sociologie qui soit susceptible de mettre en œuvre une telle séparation entre la dimension déontologique de la gouvernance (la gouvernance comme «concept normatif», c'est-à-dire la bonne gouvernance) et sa dimension empirico-théorique (la gouvernance comme «concept analytique»<sup>22</sup>), entre un système de valeurs politiques et une représentation systématique des manières d'organiser un débat politique afin de faire converger des points de vue ou de faire triompher un de ces points de vue sur les autres<sup>23</sup>. Si ce sont là deux façons de dire une seule et même chose, la distinction entre la dimension déontologique (concept normatif) et la dimension théorique (concept analytique) elle-même n'a d'autre fonction que d'épargner au sociologue une justification de sa pratique en mobilisant une définition irréfutable à laquelle il accole ensuite l'adjectif «analytique» pour la distinguer des définitions dites «normatives» sans que cela change quoi que ce soit dans ses méthodes d'observer, d'écouter ou de participer aux pratiques sociales de ses interlocuteurs.

21 Ce qui n'est pas moins illusoire, car il ne s'agit pas de neutraliser nos jugements de valeur en les «objectivant» mais de les rendre rationnellement acceptables (pertinents) et pratiquement cohérents (raisonnables) dans nos rapports aux autres.

22 Depuis quelque temps, il existe parmi les chercheurs du projet NCCR-NS/IP8 deux versions alternatives de ce qui pourrait être une *consensus definition* de la gouvernance «concept analytique» : « La gouvernance désigne les processus et les jeux d'acteurs, formels et informels, de décision collective relatifs à la répartition des ressources au sein d'une société. » Selon l'autre version: «La gouvernance désigne les processus d'action collective, formels et informels, relatifs à la répartition des ressources au sein d'une société. » Au lecteur de juger de l'utilité de telles définitions qui couvrent à peu près n'importe quel fait social qui ait jamais existé si on interprète de manière suffisamment large les termes de «répartition» et de «ressources».

23 Car c'est toujours par l'intermédiaire d'une *grammaire* que nous accédons au réel. Que cette grammaire soit théorique ou préthéorique ne change rien à l'affaire. Et toutes les grammaires se valent. *Anything goes*, comme dirait Feyerabend.

La véritable question est, il me semble, de savoir si la fraude et les lobbies sont, dans une situation concrète, la meilleure manière dont une société dispose pour organiser le débat ou si d'autres alternatives existent. C'est ensuite de savoir en quoi et dans quelle mesure une théorie des pratiques sociales peut contribuer à trouver des solutions politiques permettant de passer d'une situation de fraude généralisée à une situation meilleure moralement parlant. En évacuant d'emblée les questions de morale, on n'arrive même pas à poser la question de départ d'une recherche. A plus forte raison, il n'est pas d'une grande utilité de distinguer, pour y répondre par une enquête pertinente, entre définitions analytiques et définitions normatives de la gouvernance, si ce n'est pour garantir que les normes privées du sociologue soient la seule cause de la définition publique dite «analytique». Or c'est l'inverse que nous recherchons. Il est d'une utilité déjà plus grande de distinguer entre une gouvernance réflexive, caractérisée par une maîtrise efficace des contraintes structurales du syndrome qu'elle est censée gouverner, et une gouvernance irréfléchie, caractérisée par la dérive des politiques d'atténuation et l'expérience d'ingouvernabilité des contraintes structurales du syndrome. A partir de là, il devient possible de théoriser, en passant par des observations empiriques, les conditions préalables à l'accroissement de la réflexivité de la prise de décision.

Comme nous l'avons déjà évoqué, outre la négociation d'un objectif par les agents, censée elle-même garantir l'acceptabilité rationnelle de la décision (dispositif A), il est indispensable de tenir compte, à travers une négociation complémentaire des conditions d'application (dispositif B), du manque de réflexivité des agents collectifs par rapport à leur image de soi qui agit souvent comme une contrainte structurale majeure sur la mise en œuvre efficace d'une politique publique<sup>24</sup>. L'histoire de groupe, la mémoire collective des agents participant à la négociation empêche généralement ceux-ci de remettre en cause certains préjugés qui s'opposent à l'application efficace des décisions prises, et ce malgré leur acceptabilité sur un plan strictement rationnel. Comment expliquer le racisme à l'encontre des peuples autochtones ou à l'encontre des Afro-américains aux Etats-Unis alors qu'à l'heure actuelle même des mesures de discrimination positive ne semblent plus poser un problème sur le plan de la décision formelle? Ce doit être que les participants à la discussion savent très bien que les décisions prises ne seront pas appliquées de manière conséquente par la suite. Cette observation me semble d'ailleurs être transposable à l'analyse du système de l'aide au

24 Loin d'ouvrir une autoréflexion rationnelle sur l'ethos de chacun, qui est soustrait de par son statut ontologique (l'ethos est de l'ordre des règles essentiellement constitutives) à la négociation et à l'accord sociaux, une telle discussion et de tels accords d'application au sein du dispositif B porteront uniquement sur la *faisabilité* des objectifs de politique publique au sujet desquels il existe déjà des accords formels au sein du dispositif A. Ces discussions auront sans doute pour *effet* de conduire les participants à s'interroger sur leurs histoires collectives. Mais cela ne signifie pas qu'ils puissent prendre conscience de leurs systèmes de dispositions incorporés. Dans la meilleure des hypothèses, ils s'inventeront une nouvelle mémoire collective.

développement et à sa façon d'organiser les manières d'atténuer les syndromes du changement global. De par le dogmatisme et l'absence de théories réfutables qui l'informent, cette organisation devient elle-même constitutive des syndromes. (J'avais parlé à cet égard d'une *aid-driven legislation* dans les pays dépendants de l'aide internationale au développement.)

Si, pour des raisons d'engagement affectif ou financier, certains *stakeholders*, tels les professionnels du développement ou leurs populations cibles, ne sont pas en mesure de se distancier par rapport à leur histoire de groupe, les procédures participatives prennent, comme c'est souvent le cas dans le contexte de l'aide internationale, la forme d'une mise en scène purement rituelle sans conséquences mesurables sur l'évolution des rapports sociaux constitutifs du syndrome. Plus que par une imposition de valeurs hégémoniques issues de la science occidentale, l'atténuation des syndromes se caractériserait donc surtout par leur ingouvernabilité, par l'irréflexivité de leur gouvernance. Contrairement à l'«analyse éthique» de Droz et Lavigne, qui conduit ces auteurs à défendre la neutralité morale aux dépens de la neutralité ontologique, à valoriser une socioépistémologie collective aux dépens de l'attitude naturelle de chacun, c'est la double exigence morale visant à reconnaître les formes de l'expérience dans leur différence qualitative<sup>25</sup> qui me conduit à cette conclusion.

## Références bibliographiques

- BOURDIEU, Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris.  
HABERMAS, Jürgen, 1973, *La technique et la science comme «idéologie»*, Gallimard, Paris.  
HUNYADI, Marc, 1995, *La vertu du conflit. Pour une morale de la médiation*, Cerf, Paris.  
LAHIRE, BERNARD, 1999, «Champ, hors-champ, contrechamp», *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, LAHIRE, Bernard (dir.), La Découverte, Paris, pp. 23-57.  
WITTGENSTEIN, Ludwig, 1953, *Philosophical Investigations*, Blackwell, London.

25 Les expériences théorique, épistémologique, juridique et morale sur le plan de la normativité *essentiellement prescriptive* et publiquement contrôlable; les expériences identitaire, religieuse, développementaliste, etc., liées à l'ethos de chacun et des siens sur celui de la normativité *essentiellement constitutive*.

## CONTROVERSE

### Une ontologie hégémonique

Yvan DROZ

Que dire du texte de Frank Muttенzer? Une certaine perplexité m'enveloppe et je ne sais par où porter la controverse. En effet, cet écrit dense et complexe se présente comme une alternative à la position que nous proposons, Jean-Claude Lavigne et moi, dans le premier Cahier éthique. Or, j'avoue ne pas voir de quelle alternative il s'agit, si ce n'est d'imposer une ontologie hégémonique à l'ensemble de la planète. C'est bien cet écueil que nous avons tenté d'éviter en présentant une position, certes encore insatisfaisante, dans l'espoir qu'elle soit acceptable par tous. D'où l'importance d'explicitier les présupposés de toute réflexion éthique afin de découvrir le terrain commun où il est possible de trouver un consensus entre les différents acteurs: ce que nous avons appelé la position méta-éthique.

La position méta-éthique présuppose le trouble face à l'humanité de l'autre. Nous en prenons acte en considérant que celui qui ne ressent pas ce trouble ou le nie s'exclut par là même du dialogue et nie sa propre humanité en la refusant à l'autre. Tel est notre axiome. Faut-il y voir de la naïveté, comme le pense Frank Muttенzer?

Certes, notre position pêche par le souci de la réflexion, et c'est bien le seul point où je rejoins Frank Muttенzer dans la critique qu'il porte à notre plateforme: nous imposons la conscience des limites structurelles de toutes les positions éthiques aux différents acteurs. Cela peut ne pas être acceptable aux fondamentalistes, comme le craint l'auteur; toutefois, on peut s'interroger sur la nécessité d'imposer le dialogue aux sourds... Un fanatique peut-il encore converser? Je crois que la réponse est non et qu'en ce cas, toute discussion paraît vaine. Ce n'est donc pas là le nœud du débat.

Plus préoccupant, les articulations du propos de notre auteur ne sont pas explicitées et, à la lecture, le sentiment d'être embarqué dans une rhétorique qui se présente sous les atours de la science rationnelle envahit le lecteur. En fait, Frank Muttенzer cherche à nous convaincre de revenir à une ontologie réaliste en jetant, pour les besoins de sa critique, le développement théorique des sciences humaines sur la construction sociale de la réalité sociale avec l'eau du bain relativiste. N'y a-t-il pas là confusion et excès?

Que dire encore de l'ontologie implicite que véhicule le texte de notre auteur? N'y a-t-il pas une certaine naïveté à vouloir appliquer aux sciences humaines l'ontologie poppérienne de la réfutabilité? Deux perspectives fort

connues en sciences humaines permettent d'esquisser une réponse. La première relève d'un fétichisme de la science, confondant la pratique de la science scientifique avec ses principes méthodologiques. Sans suivre Bruno Latour dans tous ses excès postmodernes (Sokal et Bricmont 1997), on peut toutefois lui reconnaître d'avoir su montrer comment la science construit socialement ses objets, ses expériences et sa prétention à la réfutabilité (Latour 1997). En outre, les enjeux sociaux ou économiques des découvertes scientifiques masquent bien souvent des luttes de pouvoir dont la «vérité» réfutable est la première victime (Bourdieu 2001). La science ne suit pas l'épistémologie poppérienne. On sait cela depuis longtemps. Pourquoi donc vouloir appliquer aux sciences humaines, dont l'objet d'étude est d'une complexité fort supérieure à celle des objets scientifiques classiques, les règles d'une méthode inopérante ?

Une seconde perspective de réponse est celle qui voit dans le travail «scientifique» des sciences humaines non pas une prétention de dire la vérité, mais plutôt celle, bien plus modeste, de comprendre les phénomènes sociaux, de leur donner un sens tout en cherchant à objectiver tous les travers qui limitent la prétention universaliste d'une explication scientifique en sciences humaines. Il s'agit donc de contrôler – socialement – les conditions de production du savoir et non pas de chercher à correspondre aux règles d'une méthode hors de propos. En effet, l'étude de l'humain n'est pas reproductible et n'est donc pas réfutable, convenons-en! Cela n'implique pas qu'il faille renoncer à toutes formes d'objectivité comme le croient trop de rhéteurs postmodernes, mais bien de limiter nos prétentions à l'objectivation des conditions de production du savoir en sciences humaines et à une hypothétique perspective d'universaliser les résultats de nos recherches (Bourdieu 1995). L'humilité est à l'origine de tous les travaux de qualité en sciences humaines.

L'ontologie implicite de Frank Muttenter croit à l'existence d'une seule réalité indépendante de l'observateur. Soit. Quant à vouloir imposer cette croyance à l'ensemble du monde en la donnant comme le garant de l'efficacité des stratégies de l'atténuation des syndromes... il y a un abîme que je me refuse à franchir. On retrouve là le lit de tous les fanatismes qui croient à la réalité de leur vision du monde et cherchent à en convaincre l'ensemble de la planète. Cela est bien plus préoccupant, car le texte de Frank Muttenter ne laisse pas de place aux doutes, en se fiant – naïvement – à ce que la méthode scientifique prétend faire et aux exigences qu'elle croit s'imposer. Et si la construction sociale du monde était plus complexe? Ne serait-il pas salutaire de s'interroger avec Foucault (Foucault 1966, 1972, 1976) sur la construction sociale des sciences humaines, la sexualité ou la folie et sur leurs histoires singulières et peut-être uniques? Ou de se demander avec Philippe Descola (2002) ce qu'il en est de l'humanité d'un toucan ?

Certes, le chemin est étroit et ardu, incertain et périlleux, mais c'est à ce prix qu'un véritable dialogue interculturel peut exister. C'est ainsi, croyons-nous, que des stratégies d'atténuation des syndromes du changement global ont une chance

– bien maigre – d’être acceptées par l’ensemble des groupes qui composent les sociétés de notre planète. Il n’est donc pas question d’imposer une ontologie hégémonique de la réalité et de la réfutabilité, mais bien d’en débattre en la considérant au même titre que l’humanité d’un toucan.

## Références bibliographiques

- BOURDIEU, Pierre, 1995, «La cause de la science. Comment l’histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 106-107, pp. 3-10.
- , 2001, *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Raisons d’Agir, Paris, 239 p.
- DESCOLA, Philippe, 2002, «L’anthropologie de la nature», *Annales*, n° 1, janvier-février, pp. 9-25.
- FOUCAULT, Michel, 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 400 p.
- , 1972, *Histoire de la folie à l’âge classique*, coll. Tel, n° 9, Gallimard, Paris, 585 p.
- , 1976, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 213 p.
- LATOUR, Bruno, 1997 [1991], *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 209 p.
- SOKAL, Alan, et Bricmont, Jean, 1997, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris, 276 p.





## En écho au texte «Gouvernance, morale et réflexivité», de Frank Muttенzer

Jean-Claude LAVIGNE

J'aime bien la phrase introductive de l'article ci-dessus d'Yvan Droz et je sous-cris pleinement à toute son analyse. Que dire du texte de Frank Muttенzer? Est-ce bien un texte de controverse ou une posture souveraine «non controversante»?<sup>1</sup> A la lecture de Muttенzer, je suis inquiet pour la Pygmée (moins, il est vrai, pour le fanatique) des pages 23-24 et relativement à l'utilisation de deux mots fétiches de l'auteur: «savant» et «morale». Reste aussi posée de manière plus décisive la question de la «cohérence» (pour reprendre le mot et sa définition donnée dans le papier) d'une équipe de recherche...

Si l'on essaie de sortir des enfermements du texte, deux propositions pourraient avoir un intérêt pour la recherche collective d'IP8:

– Les «conceptions» (terme un peu flou qui caractérise le rapport entre savoir spécialisé et pratique politique): technocratique, décisionniste, pragmatique. On pourrait élargir la liste: magique (une variante de la technocratie)... Cette classification permet de positionner un certain nombre d'actants par rapport à leurs choix et manières d'intervenir sur le syndrome. Elle n'induit cependant rien quant à l'ingouvernabilité du syndrome. Elle fait apparaître des postures différentes, conflictuelles entre elles, qui se rencontreront peut-être sur le terrain en termes de méthodes de gestion du syndrome ou de propositions d'action. La «conception» qui l'emportera ne sera pas la meilleure en soi mais la plus «forte» dans le contexte local de gouvernance. Ce contexte local de gouvernance, que l'analyse sociopolitique devrait décrire, peut être lui-même caractérisé par la domination de telle ou telle «conception» qui définit pour les acteurs dominants le bien, le juste ou le vrai et qui s'impose aux autres partenaires (les *stakeholders*)<sup>2</sup>.

– Les épistémologies, mises en relation avec les «conceptions»: sémantique, syntaxique et causale. Cette dernière approche épistémologique est plus floue... Cette classification pourrait être utile pour préciser le fonctionnement des actants, en particulier dans leur énonciation des propositions de mitigation.

Le titre de l'article, *Gouvernance, morale et réflexivité*, se donne comme objectif «une réflexion sur la pertinence des propositions de “mitigation”»

1 Cf. note 1, p. 8.

2 Cf., dans le Cahier éthique n° 1, l'article de Liliana Diaz (pp. 17-24).

(p. 7). Le terme «pertinence» est défini plus loin par «les chances d'acceptation rationnelle» (p. 7) alors que celui de «cohérence» concerne les chances d'acceptation pratique. L'auteur affirme que la cohérence, empiriquement, prime sur la pertinence... Séparer les deux modalités est peut-être utile pédagogiquement, mais est-ce véritablement éclairant dans l'analyse éthique, et d'où vient cette affirmation de priorité (qui exclut la valeur de conversion ou de changement d'option ou de conception à partir du débat) ? La plate-forme élaborée pour IP8 ne se donnait pas pour objectif la pertinence des propositions de mitigation, mais de préciser ce que pouvait être une démarche d'analyse éthique.

Il est dommage que l'objectif premier de l'article n'ait pas été retenu: cela aurait permis d'avancer sur ce qu'est la mitigation et même le syndrome<sup>3</sup>. Réduire cette question de la pertinence/cohérence des propositions de mitigation à une question sur le rapport entre le langage et la «réalité», lui-même enfermé dans le rapport au savoir spécialisé dans sa relation à la pratique politique, n'aide pas vraiment à répondre à la question.

Les réflexions présentées dans le texte de Frank Muttенzer portent, sans vraiment l'éclairer, sur le processus de décision d'intervenir par rapport aux syndromes. Or le propos de la plate-forme IP8 visait une première phase de compréhension de ce qu'est un «syndrome» et du positionnement des différents *stakeholders*. La définition (la qualification dans le premier cahier) du syndrome reste une question non seulement théorique (à ne pas confondre avec «savante»), mais bien concrète et politique. Le retour au terrain, une des conditions de participation à cette recherche NCCR, pourrait peut-être aider à clarifier les approches. Cet article m'invite à reprendre très (trop) rapidement deux thèmes: la déontologie et la gouvernance.

La déontologie, selon l'expression de Jeremy Bentham (1825), est constituée par l'ensemble des règles et des devoirs qui régissent un corps professionnel dans l'exercice de sa profession, dans les rapports entre membres de ce corps et dans le rapport au client. Elle se manifeste par des chartes et des codes de bonne conduite, et fait apparaître un système de valeurs propre à la profession.

La déontologie, ensemble de prescriptions pour le bon exercice d'une profession, pose la question des limites: tout ne peut pas être dit ou fait sous peine d'être exclu du corps professionnel. Pour avoir une parole qualifiée et exercer la profession de manière acceptable par les pairs (cohérence), il faut être non seulement pertinent et cohérent mais aussi déontologiquement qualifié. La déontologie pose des interdits (la fraude, la corruption, le vol, le plagiat...) et donc limite les points de vue possibles dans le débat. Cela a peut-être quelque chose à voir avec le papier de Franz Muttенzer et en particulier avec son affirmation qu'un jugement moralement défendable doit à la fois être logique et raisonnable

3 Notions qui restent complexes malgré les efforts d'élucidation d'IP1 (cf. <[www.nccr-north-south.unibe.ch/topicliste.asp?Contaxt=IP](http://www.nccr-north-south.unibe.ch/topicliste.asp?Contaxt=IP)>).

(c'est-à-dire, selon l'auteur, «respecter [les] sentiments moraux implicites [des interlocuteurs] », p. 21).

La régulation se fait par les pairs (déconsidération, ostracisme ou simple peur) mais aussi par la sanction professionnelle: perte du droit de plaider, de soigner, de faire des études... ; perte de garantie bancaire, légale, etc. Il y a bien évidemment des possibilités de tricher et de mentir et des pratiques peu respectueuses des codes, mais la déontologie fournit un encadrement minimum qui intervient dans les débats éthiques. La déontologie rend obligatoires certains parcours (manières de faire), en exclut d'autres et régule les prises de parole (tant le contenu que la forme) dans un débat.

La déontologie va préciser ce qu'est l'expertise<sup>4</sup> autour de quatre points: l'appartenance à un groupe régulé (avec une commission de discipline et un code de déontologie), reconnu par l'Etat ou des institutions publiques (liens avec la société politique qui ouvrent des droits et des devoirs), avec des valeurs particulières (confidentialité, rapports avec les pairs, vérité, indépendance...) et des compétences techniques (diplômes, temps de pratique et parcours qualifiant, champ de compétences et de responsabilité, manières de travailler...). C'est dans ce cadre déontologique que l'expert peut dire quelque chose de pertinent/cohérent sur une situation.

Les différents experts – une partie de l'ensemble des *stakeholders* d'une situation particulière – rencontreront d'autres grammaires, à la fois d'autres experts (avec la question des différences de points de vue professionnels: urbaniste, travailleurs sociaux ou expert en sécurité par exemple) et d'autres acteurs qui se réclament d'autres légitimités (militants, religions...).

Une expertise déontologique sur un travail sociologique (cf. l'affaire Xavière Tiberi) ou sur un travail biologique ou en ingénierie ne vise pas la confirmation ou non de résultats, mais la manière dont a été conduit le travail qui permet d'affirmer des résultats, la vérification du respect des procédures professionnelles définissant une «bonne méthodologie», la manière dont sont faites les enquêtes, la falsification ou non des interviews, la confidentialité... à partir des pratiques admises par la profession. Cette approche a quelque chose à voir avec l'épistémologie.

Quelques éléments sur la gouvernance et l'éthique... un autre écho au texte de Frank Muttенzer.

Un lieu clé à discuter me semble être l'articulation de l'éthique et de la gouvernance, de l'analyse et des normes, du terrain et de la théorie: l'appel d'offres. L'appel d'offres est un des moments d'exercice de la gouvernance et une des

4 Voir par exemple le site des experts forestiers, <[www.foret-bois.com](http://www.foret-bois.com)>, rubrique déontologie, ou les règles de déontologie de l'expert auprès des tribunaux.

modalités d'exercice de celle-ci<sup>5</sup>. Un acteur, le commanditaire (souvent, mais pas toujours, la puissance publique), a le pouvoir de lancer un appel d'offres concernant un problème, un thème ou une action à accomplir. La nomination de l'objet de l'appel d'offres et sa formulation constituent un premier temps de l'analyse éthique: sera-t-il un syndrome à atténuer, un problème, un défi... ?

Le lancement de l'appel d'offres organise un système d'actants: l'appel d'offres peut être restreint ou large, plus ou moins secret ou public. Qu'est-ce qui préside à ce choix, qui est retenu et pourquoi? Qu'est-ce qui qualifie les consultés? Il y a là un temps d'analyse déontologique, d'analyse politique et d'éthique concernant les modalités de consultation et leurs justifications.

L'appel d'offres produit des propositions d'analyses, d'études ou d'actions selon les souhaits formulés dans l'appel qui seront évaluées. L'acteur ayant lancé l'appel d'offres détermine, seul ou avec des conseils, des experts..., de manière explicite ou implicite, secrète ou publique, les critères de classification qui permettront de juger les offres. L'analyse éthique a à interroger ces critères et les modalités d'élaboration de ceux-ci. Elle doit aussi vérifier l'adéquation entre ces critères et les résultats – de même que le déroulement des procédures et du jeu des acteurs appelés à juger –, la sélection des offres, et faire apparaître, s'il y a différence, les logiques contradictoires qui sont en jeu.

La proclamation des résultats et la stratégie de mise en scène de la supériorité de l'offre retenue doivent alors être analysées. Comment cette offre sera-t-elle présentée comme contribuant au bien? et au bien de qui ?

La mise en œuvre de l'offre est un autre temps (celui de la mitigation par exemple) où l'offre peut être un alibi, une mise en scène, une «bible»... Comment l'offre intervient-elle dans l'affirmation que les actions entreprises sont bonnes et justes et qu'elles conduisent au bien? Comment les gouvernants en font-ils l'exercice de la bonne gouvernance – et de quel bien s'agit-il ?

Ces quelques points pourraient être une application très pratique de l'approche éthique à l'intérieur d'IP8 et contribuer à la réflexion du programme NCCR Nord-Sud. Ils permettraient de sortir, à partir de l'analyse de terrain, de ce qu'Yvan Droz appelle une «ontologie hégémonique» dans laquelle le texte de Franz Muttenzer risque de nous enfermer.

5 L'appel d'offres est une modalité d'exercice de la «bonne gouvernance» qui se donne comme une procédure ouverte de concurrence selon les règles du marché permettant des choix «objectifs» optimisant la qualité et le coût. Cette procédure est affirmée comme étant meilleure pour la bonne gouvernance que des possibilités de marché de gré à gré ou des commandes en interne.