

## FANATISME, CROYANCES AXIOLOGIQUES EXTRÊMES ET RATIONALITÉ

**Gérald Bronner**

**Presses Universitaires de France** | « *L'Année sociologique* »

2001/1 Vol. 51 | pages 137 à 160

ISSN 0066-2399

ISBN 9782130522133

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

<http://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2001-1-page-137.htm>

---

!Pour citer cet article :

---

Gérald Bronner, « Fanatisme, croyances axiologiques extrêmes et rationalité », *L'Année sociologique* 2001/1 (Vol. 51), p. 137-160.

DOI 10.3917/anso.011.0137

---

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# FANATISME, CROYANCES AXIOLOGIQUES EXTRÊMES ET RATIONALITÉ\*

Gérald BRONNER

RÉSUMÉ. — L'article défend l'idée que le fanatisme politique ou religieux ne relève pas nécessairement de l'irrationalité. Au contraire, un modèle fondé sur la rationalité permet d'assurer une continuité descriptive des manifestations axiologiques sans pour autant tomber dans le piège du relativisme.

ABSTRACT. — This paper unhold the idea that political or religious fanaticism does not relating necessarily to irrationality. On the contrary, a model grounded on rationality allows a descriptive continuity of axiological expressions without falling in relativism trap.

## Introduction

Quoique traditionnellement importante dans nos disciplines, la question des croyances axiologiques semble avoir de plus en plus retenu l'attention des chercheurs français depuis quelques années<sup>1</sup>. Elle est assurément essentielle pour la sociologie, car les valeurs imprègnent le corps social, et nous ne pouvons guère porter un regard monographique sur tel ou tel aspect de la société sans les rencontrer. En outre, les rapports entre rationalité et croyances axiologiques, qui feront l'objet de cet article, constituent sans doute une plate-forme possible de débat entre l'économie et la sociologie. Les

\* Cet article doit beaucoup quant au fond et à la forme à la gentillesse et à l'attention d'Étienne Géhin, qu'il en soit chaleureusement remercié ici.

1. Au travers notamment des dernières publications de Raymond Boudon, Jean-Marc Ferry ou Patrick Pharo, et, d'une façon générale, de la genèse d'un champ nouveau de notre discipline : la sociologie cognitive. Un colloque récent s'est d'ailleurs tenu sur cette question qui fut sanctionné par une publication : *La rationalité des valeurs* (sous la direction de Sylvie Mesure, Paris, PUF, 1998).

sociologues font souvent observer que l'économie, parce qu'elle définit la rationalité d'une manière restrictive, n'est pas en mesure de penser les actions liées à des valeurs (morales). Cette affirmation n'est pas dénuée de tout fondement et certains économistes<sup>2</sup> la reprennent d'ailleurs à leur compte. Mais, comme le fait remarquer A. Wolfelsperger<sup>3</sup>, elle ne tient pas compte des travaux, pourtant nombreux, qui tentent d'intégrer cet aspect des décisions individuelles dans les modèles économétriques<sup>4</sup>. Cet auteur souligne cependant que ces tentatives n'ont pas toujours été très heureuses, et que, dans tous les cas, elles restent inachevées. C'est pourquoi, sur ce point comme sur d'autres, la collaboration du sociologue et de l'économiste est nécessaire et ne peut pas manquer d'être fertile.

Le problème que je souhaite poser ici est le suivant : Un modèle fondé sur la rationalité permet-il de rendre compte des croyances qui peuvent se manifester dans certains actes meurtriers tels que les actes terroristes, et que, pour cette raison, je propose d'appeler croyances axiologiques *extrêmes* ? Une théorie appuyée sur le principe de la rationalité des acteurs permet-elle d'assurer une continuité descriptive entre les formes collectivement acceptées de l'expression morale, et celles qui passent pour inacceptables ou, pour le moins, problématiques ? En d'autres termes, ce que l'on appelle communément le *fanatisme* relève-t-il nécessairement de l'irrationalité ?

Il est généralement admis que les jugements de fait et les jugements de valeur constituent deux domaines absolument *discontinus*. Les conduites liées à des croyances axiologiques extrêmes semblent bien conforter cette théorie discontinuiste qui est, le plus souvent, celle du sens commun, mais qui est assez répandue aussi dans la littérature sociologique.

Lorsqu'ils ont à juger des systèmes axiologiques qui leur sont étrangers, la plupart des individus adoptent intuitivement une interprétation fondée sur l'irrationalité. Mais ils le font encore plus volontiers lorsque les systèmes en question inspirent des actions qui paraissent n'avoir d'autre raison que la déraison de leurs auteurs.

2. Voir par exemple, A. Sen (1977), p. 317-344 ou V. J. Vandenberg (1994) ou très récemment A. Ben-Ner et L. Putterman (1998).

3. A. Wolfelsperger (à paraître).

4. À titre d'exemples, on peut citer : A. Etzioni (1988), « The fact is that neoclassicists have labored long and hard to show that practically all behavior is driven by pleasure and self-interest » (p. 51) ; ou encore C. Arnsperger (1998), « Engagement moral et optimisation individuelle », dans *Altruisme, analyses économiques*, F. R. Mathieu et H. Rapoport (dir.), Paris, Economica ; A. Sen (1999), p. 745-779.

C'est le cas notamment lorsque tout un chacun est confronté à, ou informé de certains actes dont la violence lui semble ne pouvoir s'expliquer que par un fanatisme religieux, sectaire ou politique – étant admis, du moins par l'opinion publique, que le fanatique est un croyant qui entretient avec sa croyance un rapport *délirant*. Une expression telle que « fous de Dieu » s'est d'ailleurs largement répandue et traduit assez bien le sentiment que nous éprouvons généralement lorsque nous avons à connaître, directement ou indirectement, des actes ou des discours qui contreviennent si gravement à nos propres valeurs, que nous sommes spontanément enclins à leur trouver quelque origine psychopathique.

Cette inclination n'est pas seulement le fait du sens commun. En effet, l'idée selon laquelle les croyances axiologiques extrêmes échappent à toute explication rationaliste a également ses défenseurs parmi les sociologues.

Certains d'entre eux considèrent que valeurs et rationalité sont antinomiques<sup>5</sup>. Cette thèse, venue de la philosophie et que David Hume a soutenue avec éclat dans son *Traité de la nature humaine* (livre 111, 1, 1) – ce qui n'entraîne peut-être pas qu'on puisse lui en attribuer toute la paternité<sup>6</sup> –, exclut du champ de la rationalité toutes les croyances axiologiques, et *a fortiori* celles que l'on impute ordinairement au fanatisme. C'est, par exemple, la position que François Tricaud défend dans son livre *L'accusation, recherches sur les figures de l'agression éthique*<sup>7</sup>.

Les autres posent en principe que l'on ne peut admettre les croyances axiologiques extrêmes dans le champ de la rationalité sans rendre possible un relativisme dangereux. Si, en effet, ces croyances ont, elles aussi, leur rationalité, comment les distinguer de celles qui n'ont jamais poussé personne au meurtre ou au suicide ? Autrement dit, que reste-t-il de la morale si toutes les croyances axiologiques, y compris celles qui sont ou semblent être les plus absurdes et les plus condamnables, peuvent être mises sur le même plan ? C'est une inquiétude de cette sorte que traduit Patrick Pharo dans *L'erreur pratique* : « Le problème majeur est d'éviter de retomber dans le piège relativiste car si les théories normatives sont diverses, com-

5. Raymond Boudon a notamment beaucoup traité de cette question, et a argumenté de façon convaincante contre elle au travers de ses deux livres : *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995, et *Le sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999.

6. C'est notamment ce que souligne Alain Boyer dans : « Normes, rationalité et fondation ultime », dans *La rationalité des valeurs*, *op. cit.*

7. François Tricaud (1977).

ment éviter que celui à qui l'on reproche de s'écarter du mieux ne réponde qu'en fait, il applique une autre norme du mieux ? »<sup>8</sup>

Enfin, il faut souligner le point de vue de Raymond Boudon qui considère qu'il n'y a pas plus de rationalité dans les actions d'un terroriste que dans celles d'un fou, et que l'on ne peut donc pas soutenir, comme faisait K. Popper par exemple<sup>9</sup>, que tout acteur est rationnel dès lors et du seul fait qu'il peut produire une raison de son acte.

Contraire à, ou différent de ces positions – que je n'ai pas ici la place de discuter –, mon propos sera de souligner que certains systèmes axiologiques extrêmes peuvent être efficacement décrits par un modèle fondé sur le principe de rationalité, et que, par conséquent, ce principe n'est pas un critère de démarcation suffisant pour comprendre la différence entre les systèmes normatifs acceptés par la majorité, et ceux qu'elles jugent inacceptables.

Le fait de souligner qu'il y a une forme de rationalité dans les croyances axiologiques extrêmes ne me paraît pas impliquer de les mettre sur le même plan que les valeurs communément acceptées. Il ne s'agit pas pour moi d'affirmer ici que les premières n'ont pas de spécificité par rapport aux secondes. Il est possible d'éviter le piège du relativisme tout en adoptant un point de vue continuiste, c'est-à-dire sans tomber dans la facilité du « mal inintelligible ».

## 1. Continuité entre le descriptif et le normatif

Dans la II<sup>e</sup> partie de son œuvre<sup>10</sup>, Raymond Boudon a montré de façon didactique que l'une des grandes révolutions des sciences sociales de ce siècle avait été de déconnecter la question de la rationalité de celle de l'erreur. En d'autres termes : nous pouvons nous tromper sans être *ipso facto* nécessairement irrationnels.

Dans le domaine du descriptif tout d'abord, il faut remarquer que les croyances positives « extrêmes », c'est-à-dire celles fondées sur les catégories du vrai et du faux et non sur celles du bien et du

8. Patrick Pharo (1998), « L'erreur pratique », dans *Sociologie de la connaissance* (coordonné par A. Borzeix, A. Bouvier et P. Pharo), p. 47-58, p. 55.

9. On trouvera cette question traitée dans *L'art de se persuader* (1990), p. 404-405, et dans *Traité de sociologie* (1992), p. 35.

10. Peut-être faudrait-il parler de III<sup>e</sup> partie. Cette dernière n'est pas en rupture avec ses précédents ouvrages, au contraire. Je crois qu'on peut la faire commencer avec son livre *L'idéologie*. C'est à partir de là que son travail s'est orienté particulièrement sur les questions de la rationalité et plus généralement de la sociologie cognitive.

mal, peuvent être fondées sur des raisons acceptables, c'est-à-dire que, les circonstances étant les mêmes, chacun pourrait (comprenez : la probabilité est supérieure à 0 et inférieure ou égale à 1) y adhérer. Mais, du point de vue d'un observateur qui ne les partage pas et qui les juge de l'extérieur, ces croyances semblent être tout à fait dénuées de rationalité.

Par exemple, les membres des sectes sont perçus comme des êtres déraisonnables ; on interprète leurs croyances et leur soumission comme les signes d'un besoin pathologique de la chose religieuse et mystique, ou comme l'effet d'une détresse psychologique passagère, d'un état dépressif faisant perdre tout sens critique. Que certaines d'entre elles soient composées parfois d'élites intellectuelles ne change rien à ce jugement, et ne fait même que renforcer le sentiment d'irrationalité que donne le phénomène. Or, si l'on examine attentivement les témoignages d'entrée dans l'institution sectaire, on s'aperçoit que l'on aurait tort d'oublier que les sectes ont su développer de très ingénieuses et très progressives mécaniques prosélytes. J'ai montré ailleurs qu'un processus parfaitement descriptible par un modèle fondé sur la rationalité conduisait les disciples de la secte internationale Sri Chinmoy à croire que le gourou avait le pouvoir de faire léviter les éléphants<sup>11</sup>.

On pourrait aussi prendre comme exemple les remarques que Max Weber a faites à propos du système indien des castes dont la stabilité lui semblait remarquable, et le fonctionnement d'autant plus étonnant que ceux qui ont le plus tendance à en respecter les structures sont ceux qui pourtant auraient, *a priori*, le plus de raisons de les contester. Ce système commande à l'individu de respecter l'activité professionnelle prescrite à sa caste et de remplir les devoirs qui en découlent. Mais ce commandement n'est aussi bien suivi d'effet, expliquait Max Weber, que parce qu'il est lié à l'idée de la transmigration des âmes, en raison de laquelle chacun croit qu'il peut améliorer ses chances de réincarnation en respectant les préceptes de sa caste. D'où ce paradoxe souligné par Weber : ce sont les castes les plus basses qui, dans ce cadre culturel, ont le plus intérêt à se conformer aux conditions et devoirs de leur statut social<sup>12</sup>.

Dans ces deux cas, et dans bien d'autres, les croyances positives ont des chances d'être perçues comme irrationnelles par l'observateur, car il ne peut les percevoir autrement, à moins de faire l'effort

11. Gérald Bronner (1997).

12. *Économie et société*, p. 461.

de reconstituer les logiques qui les fondent. Au demeurant, les ethnologues, entre autres, ont montré d'une manière assez convaincante que les représentations et les mœurs « exotiques » ne sont irrationnelles qu'aux yeux des observateurs étrangers qui ne les voient que du dehors et ne peuvent donc pas appréhender le *sens* qu'elles ont pour ceux qui les ont adoptées. Ce sens n'est pas une « donnée » qui saute immédiatement aux yeux. En fait on ne le « voit » jamais : il faut le reconstruire.

Ce qui est vrai de la rationalité des croyances positives l'est tout autant, et plus encore, de celle des croyances normatives. L'ingénieur, en effet, peut se moquer des croyances magiques, sans avoir du tout le sentiment que les magiciens sont ses ennemis à proprement parler ; au contraire, ceux qui ne partagent pas les mêmes convictions religieuses, morales ou politiques sont assez souvent persuadés d'être des adversaires. Chacun nie les valeurs de l'autre, ce qui ne manque pas d'engendrer, dans l'un et l'autre camp, des sentiments d'indignation, d'hostilité et quelquefois de haine. Dans ces conditions, l'intelligence du sens des valeurs adverses est plus que difficile : elle est presque impossible. C'est pourquoi la rationalité des croyances descriptives, si bizarres qu'elles paraissent, est plus aisément admissible que celle des croyances axiologiques, du moins quand ces dernières sont celles d'un autre, d'un ennemi et, à plus forte raison, celles d'un fanatique.

Cependant, l'observateur qui s'indigne des croyances du fanatique ne devrait pas prendre trop vite son indignation pour le signe de l'irrationalité de ces croyances. Puisqu'en effet, l'idée selon laquelle les croyances descriptives spectaculaires ne relèvent pas nécessairement de l'irrationalité est convaincante, pourquoi en irait-il différemment des croyances normatives ? C'est en tout cas une conclusion possible de la réflexion que Raymond Boudon a conduite dans son livre *Le juste et le vrai*, et qu'il a poursuivie dans *Le sens des valeurs* : « Le dualisme entre le positif et le normatif [...] mérite d'être révoqué en doute ; il n'en va pas dans le domaine du bien autrement que dans celui du vrai. »<sup>13</sup> Si l'on prend cette idée au sérieux, il faut chercher ailleurs que dans le rapport rationalité/irrationalité les raisons du sentiment d'incompréhension et d'indignation que nous pouvons ressentir lorsque nous sommes confrontés à des systèmes de valeurs extrêmes.

13. *Le juste et le vrai*, p. 84, p. 424.

## 2. Deux critères qui caractérisent les systèmes axiologiques spectaculaires

### a) Les croyances axiologiques sociopathiques

Le 4 novembre 1995, Ygal Amir, 25 ans, assassine Itzak Rabin. Ce n'est ni un fou, ni même un voyou, mais un bon étudiant de l'Université cléricale de Bar Ilan près de Tel-Aviv. Ce jeune homme, déclaré mentalement sain par les psychologues compétents, lors de son procès, est donc responsable et conscient de son acte. Il n'a pas agi sous l'effet d'un accès de démence qu'il regretterait et qui l'exonérerait plus ou moins de sa responsabilité ; au contraire, il arbore un sourire satisfait face à ses juges, et se déclare même (sans doute par provocation) étonné qu'on emprisonne un héros du peuple. Il affirme « avoir agi sur les ordres de Dieu ».

Faut-il comprendre par là que Ygal Amir prétend avoir entendu la voix de Dieu qui lui aurait ordonné ce triste assassinat ? Ce n'est pas en ce sens, je crois, qu'il faut entendre cette affirmation, car, quand on la replace dans son contexte cognitif, il apparaît qu'elle était sous-tendue par un ensemble de représentations collectives qui la rendent beaucoup plus compréhensible.

Ygal Amir est un produit de l'éducation sioniste ; fils de rabbin, il fut soldat d'élite dans le Golan, il possédait dans sa bibliothèque la biographie de Baruch Goldstein (qui assassina le 25 février 1994, 27 Arabes en prière dans le tombeau des patriarches), et surtout était membre du groupe Eyal (Les guerriers d'Israël). Ces guerriers d'Israël jurent sur la tombe du fondateur du sionisme politique, Théodore Herzl, d'« exécuter quiconque céderait aux Arabes la terre promise, de Judée et de Samarie »<sup>14</sup>.

Ce jeune meurtrier est donc membre de l'extrême droite israélienne qui s'est donné comme but la réalisation du grand Israël. Adeptes des méthodes violentes, elle était, comme on l'imagine, particulièrement hostile au plan de paix défendu par Itzak Rabin, et avait d'ailleurs émergé lors de la guerre de juin 1967 à partir de laquelle Israël avait occupé des territoires arabes, en particulier Jérusalem-Est, ainsi que la Cisjordanie. Or, cette dernière cristallise tout particulièrement les fantasmes du sionisme extrême. Conformément d'ailleurs à son appellation biblique, elle est nommée « Judée et Samarie ». Là se situe véritablement le nœud du problème.

14. Cf. *Le Monde*, 8 novembre 1995.



Une partie de la population d'Israël, minoritaire mais pas groupulaire, adhère à une représentation biblique intégriste du monde. Cette représentation propose une interprétation littérale de l'Ancien Testament<sup>15</sup>, spécialement concernant la définition géographique de l'État d'Israël. C'est à travers ces textes sacrés que l'idéologie politico-religieuse du grand Israël trouve sa légitimité. Or, que disent ces textes ?

Premièrement, et de façon récurrente, l'Ancien Testament rappelle que Dieu a donné à Abraham une terre qui correspond à l'actuelle Cisjordanie. Par conséquent, la possession de cette terre tire sa légitimité, pour qui prend ce texte à la lettre, d'une volonté divine. Par exemple Genèse (XV/18) : « Et ce jour-là, l'Éternel fit alliance avec Abram, et dit : "Je donne ce pays à ta postérité, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, au fleuve d'Euphrate, le pays de Kéniens, des Kéniziens, des Kadmoniens, des Hétiens, des Phérèziens, des Rephaïm, des Amoréens, des Cananéens, des Guirgasiens et des Jébusiens". » Ce thème est sans cesse rappelé, notamment dans la Genèse (1 4/14-16 ; 15/18-21 ; 17/4-8 ; 28/13-15 ; 35/11-12)<sup>16</sup>.

Dans les textes bibliques – *Nombres* : (XXXI, 7-10), *Deutéronome* (VI, 1, 24) ou encore *Josué* (X, 34-36) –, ce titre de propriété divin semble donner aux « fils d'Israël » non seulement le droit de s'approprier tous ces territoires, mais encore celui de procéder à ces conquêtes sans reculer devant les pires violences : « Ils s'avancèrent contre Madian, selon l'ordre que l'Éternel avait donné à Moïse ; et ils tuèrent tous les mâles [...] Les enfants d'Israël firent prisonnières les femmes des Madianites avec leurs petits enfants, et ils pillèrent tout leur bétail, tous leurs troupeaux et toutes leurs richesses. Ils incendièrent toutes les villes qu'ils habitaient et tous leurs enclos [...] Et Moïse s'irrita contre les commandants de l'armée qui revenaient de l'expédition. Il leur dit : "Avez-vous laissé la vie à toutes les femmes ? Maintenant, tuez tout mâle parmi les petits enfants, et tuez toute femme qui a connu un homme en couchant avec lui". »

Dans leurs discours, les responsables politiques israéliens, et pas seulement ceux qui professent le sionisme extrême, se réfèrent souvent, d'une manière plus ou moins explicite, à cette vision théocra-

15. En réalité, la livre de référence est la *Thora* qui est constituée de cinq livres initiaux de l'Ancien Testament (La Genèse, L'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome) que l'on appelle chez les chrétiens le Pentateuque.

16. *La Sainte Bible*, par Louis Segond, Genève, Édition de La Bible, 1963.

tique des choses, et ne le font sans doute pas sans savoir qu'une partie importante de la population est sensible à cette référence. Ainsi l'ex-premier ministre Nétanyahou, qui n'a pas aboli les accords d'Oslo, mais qui est loin de les avoir respectés à la lettre, et dont tout le monde s'accorde à reconnaître que sa politique n'a guère contribué au développement du processus de paix, affirmait au lendemain de son élection comme Premier ministre : « C'est à nous que Dieu a donné ce pays qui s'étend de la mer jusqu'au Jourdain »<sup>17</sup> ; mais Itzhak Rabin lui-même avait déclaré que : « Les dates (qui figurent dans les accords d'Oslo) ne sont pas sacrées »<sup>18</sup> : à ces mots, on ajoute aisément en pensée : « Contrairement à d'autres textes qui confèrent la légitimité d'Israël. » Dans son livre *Hébron, un massacre annoncé*, Amnon Kapeliouk cite le général Moshe Dayan (ministre de la Défense en 1973) : « Les Israéliens doivent rester jusqu'à la fin des temps en Cisjordanie [...] Si vous considérez le désir de se sentir chez soi dans toute la Cisjordanie comme une ambition expansionniste, alors je suis expansionniste. »<sup>19</sup> C'est le même homme qui avait déclaré dans le *Jerusalem Post* (10 août 1967) : « Si l'on possède le livre de la Bible, si l'on se considère comme le peuple de la Bible, on devrait posséder toutes les terres bibliques. »

D'après ces déclarations il est clair que, pour ceux qui les font et pour certains de ceux qui les entendent, la naissance de l'État d'Israël, et la reconnaissance internationale ne sont pas suffisantes, car Dieu a donné aux ancêtres certains territoires qui restent à conquérir. Pour les plus extrémistes, comme Ygal Amir justement, toutes les méthodes sont justifiées et par Dieu lui-même, ainsi qu'il est écrit dans les textes de l'Ancien Testament. Telle est d'ailleurs la conviction sur laquelle repose le véritable culte qui est voué à Barush Goldstein, ou en raison de laquelle, après le meurtre de trois étudiants du collège islamique d'Hébron en 1983, le rabbin Moshe Levinger, qui fut à l'origine de l'installation de colons juifs à Hébron, put déclarer sans soulever beaucoup d'indignation que : « Quiconque a commis cet acte a honoré Dieu publiquement. »<sup>20</sup>

Dans ces circonstances, et parce que Itzhak Rabin était, en Israël, l'incarnation du processus de paix, c'est-à-dire pour certains, la négation de la volonté divine, on saisit mieux la haine profonde

17. *Le Monde diplomatique*, juillet 1996.

18. *Ibid.*

19. Amnon Kapeliouk (1994) dans son livre *Hébron, un massacre annoncé*, p. 111.

20. *Le Monde diplomatique*, décembre 1995.

que lui vouaient les plus extrémistes : on « comprend » pourquoi ils l'ont traité, pendant des mois, de « traître », d' « assassin » ou encore de « Judenrat » – c'est-à-dire du nom de ces conseils juifs qui, durant la Seconde Guerre mondiale collaborèrent avec les Allemands ; pourquoi son effigie fut affublée d'un uniforme nazi ; pourquoi enfin, quelques semaines avant son assassinat, B. Nétanyahou avait pu déclarer à la *Knesset* : « Rabin n'aime pas son pays. Il le vend comme une marchandise au terroriste Arafat. »<sup>21</sup>

Le 4 novembre 1995 donc, le bras d'Eyal s'abat sur Itzhak Rabin, en la personne d'Ygal Amir. Ce groupe est une émanation clandestine de Kahana Haï et Kach qui furent interdits après le massacre commis à Hébron par Barush Goldstein. Voici comment l'un de ses membres s'exprimait le 9 novembre 1995 sur la première chaîne de la télévision israélienne :

« Je suis prêt à tuer.

— Qui ? demande le journaliste.

— Celui qu'on me dira de tuer.

— Des Arabes ?

— Que ce soit un terroriste ou juste un Arabe, n'importe qui.

— Si on vous demande de tuer des juifs, les tuerez-vous ?

— Si c'est un juif qui n'est pas un juif, et tout le monde comprend à qui je pense, alors oui. »<sup>22</sup>

Le contenu de cette croyance, que je n'ai qu'esquissée, est axiologique car c'est à sa lumière que certains individus déterminent la norme du bien et du mal. Il nous choque car nous comprenons intuitivement ce qu'il a de mortifère, ou de sociopathique, puisque la logique qu'il contient, si elle est menée jusqu'à son terme, entraîne à l'affrontement et à la destruction, c'est-à-dire, finalement, à l'impossibilité pour certains groupes humains de vivre ensemble.

Malgré cela, le raisonnement très simple du jeune étudiant Ygal Amir, qui le conduisit à cet assassinat ne peut pas être considéré comme irrationnel. En effet, si l'on pense comme lui que la Bible est un livre révélé et qu'il doit être compris dans son sens littéral, son action ne fait que s'inscrire dans une logique implacable du type :

— Les hommes doivent se soumettre à la volonté divine.

— La volonté divine est exprimée dans l'Ancien Testament.

— Dieu nous a donné cette terre (la Cisjordanie).

21. *Op. cit.*, *Le Monde diplomatique*, juillet 1996.

22. *Op. cit.*, *Le Monde diplomatique*, décembre 1995.

— Nos ancêtres sont allés jusqu'à tuer et même massacrer, inspirés par la parole de Dieu, pour la conquérir et la préserver.

— Quiconque ne fait pas tout pour que cette terre nous revienne doit être considéré comme ne se soumettant pas à la volonté divine et doit être châtié.

— C'est Dieu qui fixe la norme du bien et du mal, ces deux notions n'ont de sens que relativement à ses sentences.

Dans l'esprit du sioniste extrême, c'est un terrible mal que de ne pas respecter cette logique, car c'est commettre le plus condamnable des actes : ne pas honorer la volonté divine. Dans ces conditions, un assassinat est peu de chose. C'est pourquoi la typologie que P. Pharo a proposée des rapports qu'une action peut entretenir avec ses descriptions du point de vue du bien et du mal ne me semble pas commode pour décrire la réalité de ce type de positionnement axiologique. En effet, cet auteur propose de distinguer quatre cas de figure :

- l'agent ne sait pas ce qu'il fait : l'action est innocente ;
- l'agent sait ce qu'il fait et fait bien : l'action est sage ;
- l'agent ne peut pas ne pas savoir qu'il fait le mal lorsqu'il fait le mal sans que pourtant la conséquence malheureuse ait été visée au moment de l'action : l'action est inconséquente ;
- la conséquence malheureuse est connue et visée au moment de l'action : l'action est coupable<sup>23</sup>.

Le cas d'Ygal Hamir peut difficilement trouver sa place dans cette typologie. En effet, considérer son attentat comme relevant de la quatrième catégorie revient à nier la réalité mentale du terroriste qui est persuadé de bien agir : le fait qu'il sacrifie sa vie (et bien sûr celle de sa victime) en est la preuve. Mais nous ne pouvons pas non plus le ranger dans la première catégorie, car, malgré son aveuglement dogmatique, nous ne pouvons pas supposer qu'Ygal Hamir ignore le sixième Commandement. Sans doute même adhère-t-il, par ailleurs, à ce principe moral. Indépendamment du contexte sociopolitique au travers duquel nous le jugeons, ne pouvons-nous l'imaginer, prenant connaissance de quelque crime sordide au fond de sa prison, et s'indignant, comme n'importe qui, de cet acte condamné par le Décalogue ?

C'est la question de la commensurabilité des valeurs entre elles qui se pose ici, et dont le traitement peut faire comprendre en quoi

23. Patrick Pharo (1996), p. 215.

une interprétation rationaliste des croyances axiologiques extrêmes n'implique pas nécessairement que l'on adhère, explicitement ou non, au relativisme.

Il est particulièrement malaisé de considérer ces croyances à la lumière du vrai et du faux. En effet, nous ne pouvons pas prouver l'existence de Dieu, ni sa non-existence, pas plus que nous pouvons sérieusement discuter de la nature de sa volonté. Admettre cela ne veut pas dire que, dans mon esprit, elles ne diffèrent en rien de celles que j'ai, jusqu'ici, qualifiées de « normales ».

D'une part, elles ont des conséquences nécessairement sociopathiques si, comme Ygal Hamir, on va jusqu'au terme de leur logique. D'autre part, elles sont fondées sur des principes extrêmement douteux qui, s'ils ne peuvent être démontrés faux, sont dans tous les cas faibles d'un point de vue démonstratif, étant donné la fragilité des postulats sur lesquels ils reposent : par exemple, l'existence de Dieu, et sa volonté exprimée littéralement dans l'Ancien Testament. Pour dire la même chose autrement, ces croyances ne sont pas ou sont peu exportables parce qu'elles sont fondées sur des raisons faiblement « transsubjectives ». C'est en ce sens que, si je ne crois pas que l'on puisse classer les valeurs en fonction du vrai et du faux, il me paraît possible, en revanche de les hiérarchiser selon leur degré de transsubjectivité<sup>24</sup>.

Cependant, l'indignation et le sentiment d'irrationalité que nous éprouvons au su d'un acte tel que celui d'Ygal Hamir ne sont pas seulement liés au contenu de la croyance qui l'a inspiré. Ce qui perturbe notre compréhension, c'est aussi le rapport que cet homme entretient avec sa croyance : un rapport inconditionnel qui lui fait négliger d'autres réalités axiologiques.

#### *b) L'inconditionnalité du rapport aux valeurs*

Lorsqu'un terroriste politique revendique l'un de ses attentats en rappelant que son but est d'attirer l'attention sur l'injustice sociale, nous ne pouvons pas dire *a priori* que nous ne partageons pas les mêmes valeurs. En effet, la plupart d'entre nous reconnaîtraient volontiers que notre société, par bien des aspects, est injuste et qu'il conviendrait de l'améliorer. Non seulement nous pouvons donc partager certaines valeurs avec des terroristes, mais encore les valeurs même qu'ils mettent en avant pour donner du sens à leur activisme

24. Je ne développerai pas ici ce point, car il sortirait du cadre restreint de mon exposé.

violent peuvent nous paraître tout à fait acceptables. Le sentiment d'aversion que nous éprouvons pour leurs *actions* ne naît donc pas toujours d'un désaveu des *valeurs* qu'ils proclament. Dès lors, pourquoi sommes-nous incapables d'assassiner pour servir un idéal de justice par exemple, comme fait le terroriste ? On peut ici proposer une réponse simple mais vraisemblable du type : « Parce que cette violence nuirait à un autre idéal : le respect de la vie, qui nous semble plus essentiel. »

Le problème fondamental relève donc du rapport que le « croyant » entretient avec sa croyance. Dans son ouvrage *Normes, rationalité critique et fondation ultime*, Alain Boyer pose une question qui vaut déjà pour réponse : « Peut-on adopter une norme morale sans croire fermement qu'elle est bonne ? »<sup>25</sup> Pour cet auteur, la réponse naturelle semble être : « Non. » Si nous adhérons à une valeur, c'est que nous croyons qu'elle est vraie ; effectivement cela semble aller de soi. Mais tout le problème réside dans le terme *fermement* qui renvoie clandestinement à une idée de certitude et d'inconditionnalité, et nous empêche de percevoir la rationalité des croyances terriblement *fermes* qui mobilisent les fanatiques.

La plupart de nos croyances axiologiques, en effet, sont d'une fermeté relative ; elles ne sont pas inconsistantes, mais ne sont pas non plus des principes qui nous semblent devoir et pouvoir être appliqués de manière absolue, sans que nous ayons jamais à nous soucier des conséquences parfois fâcheuses de leur application. Ainsi, nous pouvons bien adhérer à la croyance : « Mentir c'est mal », tout en reconnaissant que, dans bien des cas, on ne peut et même on ne doit pas appliquer cette règle à la lettre : la plupart d'entre nous la croient juste, mais sans y adhérer de façon *inconditionnelle*. D'une façon plus générale encore, comment pourrions-nous adhérer inconditionnellement à deux valeurs dont l'application peut avoir des conséquences contradictoires ? Ainsi, la philosophie politique a pris acte depuis fort longtemps du fait que la liberté et l'égalité ne font pas forcément bon ménage, du moins quand on les prend comme des principes dont l'application ne souffre pas d'aménagement, car l'égalité absolue et la liberté absolue se contredisent absolument<sup>26</sup>. Par conséquent, nous ne pourrions

25. Dans *La rationalité des valeurs*, p. 95.

26. L'examen de ce que l'on appelle la littérature utopique donne une illustration classique de cette idée. En effet, More (1935), Cabet (1848) ou Campanella (1950), pour avoir voulu décrire des sociétés parfaitement égalitaires, ont fait peu de cas des libertés individuelles comme le souligne Servier (1985) et Lapoue (1978).

pas être attachés à l'égalité en même temps qu'à la liberté, comme le sont la plupart d'entre nous, si nous entretenons un rapport inconditionnel avec ces idéaux, c'est-à-dire si, pour nous y conformer, nous agissons avec la *fermeté* axiologique du fanatique.

Le fanatique est, en effet, quelqu'un qui entretient un rapport inconditionnel avec une ou plusieurs valeurs qui, lorsqu'elles sont poussées jusqu'au terme de leur logique, peuvent engendrer des comportements sociopathiques, c'est-à-dire des rapports agonistiques, des troubles sociaux. Ces terroristes que nous évoquons peuvent parfaitement adhérer à des systèmes de raisons concurrents de ceux avec lesquels ils entretiennent un rapport inconditionnel, car ils sont vraisemblablement des êtres aussi complexes que les individus « normaux ». Cependant ces valeurs concurrentes ne les empêchent pas de faire ce qu'ils croient devoir faire, car elles leur apparaissent comme négligeables, c'est-à-dire comme faiblement comparables au regard de celle(s) qu'ils ont décidé de servir.

Il s'agit là d'une illustration de la célèbre distinction que Weber opérerait entre *éthique de conviction* et *éthique de responsabilité*. Le partisan de l'éthique de conviction, explique Weber dans *Le savant et le politique* : « Ne se sentira responsable que de la nécessité de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu'elle ne s'éteigne pas », tandis que le partisan de l'éthique de responsabilité dira : « Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes. »<sup>27</sup> On peut dire que le second, contrairement au premier, aurait à subir un coût cognitif sévère si une de ses actions, même en conformité avec une valeur à laquelle il adhère, devait, dans ses conséquences prévisibles, entrer en contradiction avec d'autres éléments de son système axiologique. Ceci signifie que, pour le partisan de l'éthique de responsabilité, il y a comparabilité effective entre les différentes valeurs auxquelles il adhère. Pour le partisan de l'éthique de conviction, une ou plusieurs valeurs, avec lesquelles il entretient un rapport inconditionnel ou quasi inconditionnel, dominent toutes les autres.

Ainsi, on ne peut pas admettre l'hypothèse, souvent implicite, selon laquelle il n'y aurait que deux termes à l'alternative de la croyance axiologique : croire absolument ou ne pas croire du tout. Dans ce cas, il faudrait admettre aussi que les valeurs sont incommensurables et que nous sommes tous, ou des êtres amoraux ou des partisans de l'éthique de conviction dans toutes les circonstances.

27. Max Weber (1990), *Le savant et le politique*, p. 172-173.

Or, si cette hypothèse n'est pas descriptive de la réalité des croyances positives, comme je l'ai souligné ailleurs<sup>28</sup>, elle ne l'est pas plus de celle des croyances normatives.

Un des cas historiques les plus purs d'un rapport inconditionnel à la croyance normative est celui de Netchaïev. Né au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à Ivanovo, près de Moscou, issu d'une famille très modeste, il travaille très tôt dans une usine de laquelle il est promptement renvoyé en raison de son étourderie – incident qui lui permet de reprendre ses études et de devenir instituteur. Fréquentant les cercles d'étudiants révolutionnaires, il devient vite un personnage important de ces milieux au prix de quelques mensonges. En Suisse, il rencontre Bakounine et lui tient momentanément lieu de porte-parole en Russie<sup>29</sup>. Ce qui doit retenir notre attention ici est ce texte étonnant qu'on lui attribue assez souvent – car il semble en effet peu probable que Bakounine en soit l'auteur comme on le dit parfois : *Le catéchisme révolutionnaire*.

À vrai dire, ce texte mériterait d'être cité *in extenso* ici tant il est *typique* d'une forme extrême d'éthique de conviction. Nous n'en citerons ici que certains passages courts afin que le lecteur puisse en prendre tout de même la mesure :

« Le révolutionnaire est un homme condamné d'avance : il n'a ni intérêts personnels, ni affaires, ni sentiments, ni attachements, ni propriété, ni même de nom. Tout en lui est absorbé par un seul intérêt, une seule pensée, une seule passion – la révolution [...] À ses yeux, il n'y a de moral que ce qui contribue au triomphe de la Révolution ; tout ce qui l'empêche – est immoral [...] Le révolutionnaire ne peut chérir et traiter en ami que celui qui a réellement fait preuve d'une activité révolutionnaire égale à la sienne. La mesure de l'amitié, du dévouement et autres devoirs envers un camarade, est déterminée exclusivement par le degré d'utilité de celui-ci au point de vue des effets pratiques de la révolution destructrice. »<sup>30</sup>

On peut dire de ce discours qu'il est sociopathique, mais on ne peut pas dire qu'il est irrationnel. Son auteur adhère à une valeur à un point tel qu'il lui indexe tout son système de représentations. Ce qui paraît insupportable à ce monomaniac axiologique, c'est l'inconséquence logique et, sans doute, le peu de fermeté morale et

28. « Le paradoxe des croyances minoritaires », dans *Information sur les sciences sociales/Social science information*, 1998, 37, n° 2.

29. Ce que je peux écrire ici sur ce personnage est inspiré du livre de Jean Préposiet (1993), *Histoire de l'anarchisme*.

30. *Ibid.*, p. 378-383.



politique de ceux qui ont un rapport conditionnel aux valeurs. À ses yeux, on ne peut être réellement partisan d'une société plus juste, si l'on n'accepte pas toutes les conséquences de cette croyance axiologique. Le terrorisme fait partie de ces conséquences, car la fin justifie les moyens pour celui qui est *convaincu* qu'il n'y a pas d'autre méthode que la destruction révolutionnaire pour parvenir à la justice sociale.

De ce qui précède, est-il permis de conclure que le rapport inconditionnel à telle ou telle valeur est le critère nécessaire et suffisant des croyances axiologiques extrêmes comme celles du fanatique ? Je ne le crois pas. Le fanatisme s'explique par la conjonction de deux facteurs : l'adhésion inconditionnelle à une valeur, mais aussi les effets sociopathiques qui peuvent naître du *pur* respect de cette valeur. L'adhésion inconditionnelle est donc nécessaire, mais n'est pas suffisante pour rendre compte du fanatisme.

### 3. Essai d'évaluation statistique de l'adhésion aux valeurs

Il est possible d'identifier statistiquement une tendance à ce type d'adhésion chez la plupart d'entre nous. Nous sommes tous à l'occasion des partisans de l'éthique de conviction ; nous sommes tous parfois portés à adhérer de façon inconditionnelle à certaines valeurs. Pour être convaincant et pour poser les jalons d'une mesure de la force des croyances axiologiques, je proposerai les résultats d'un test statistique portant sur 793 personnes. L'objet visé était multiple, et je ne livrerai ici que les données ayant un rapport direct avec mon propos<sup>31</sup>.

La question posée est donc de savoir comment mesurer l'inconditionnalité de l'adhésion à une valeur. Pour y répondre, on peut proposer aux individus interrogés de procéder à un classement entre plusieurs valeurs, et d'indiquer ainsi l'importance progressive qu'ils leur accordent. Par exemple : *en général*, l'assassinat me semble être plus grave que le vol, qui me semble être plus grave que le

31. En effet, le but était non seulement de proposer une mesure de la force de l'adhésion à une valeur, mais aussi de voir si une hiérarchisation complète et cohérente, à la façon de ce que visent les économistes concernant les utilités matérielles, était envisageable. En outre, l'objet était aussi de mesurer quels types de biais cognitifs, notamment la mise en place systématique de la méthode de la division, furent à l'œuvre dans les réponses. Tous ces résultats seront exploités ailleurs.

mensonge, etc. Mais cette façon de faire n'est pas satisfaisante, parce qu'à bon droit les sujets pourraient considérer qu'ils ne peuvent pas se prononcer aussi hiérarchiquement. En outre, une telle approche ne peut être qu'ordinaire. Or, c'est de cardinalité dont nous avons besoin pour mesurer cette inconditionnalité.

Un autre procédé possible consiste à utiliser une échelle d'adhésion, allant de 1 à 1 000 par exemple, permettant de mesurer le degré d'attachement individuel à telle ou telle maxime morale. Cette méthode, bien qu'elle apporte certaines informations, induit des biais importants. Par exemple dans ce test, on demandait aux sujets d'estimer l'indignation que leur occasionnerait un certain nombre de situations d'immoralité par l'intermédiaire d'un chiffre compris entre 0 et 1 000 (0 représentant l'indifférence et 1 000 l'indignation la plus totale). Or, ils furent 57,9 % à être totalement indignés par le fait de « voler un disque à un ami », alors qu'« assassiner quelqu'un parce que cette personne nous a volé une somme d'argent très importante » n'a provoqué la même indignation que chez 57,6 % d'entre eux. Cela signifie-t-il qu'à leur avis il n'y avait pas de différence axiologique entre les deux actes qu'ils avaient à juger ? C'est plus vraisemblablement, me semble-t-il, que, face aux nombreuses situations morales que le test leur proposait d'évaluer, ils furent une majorité à pratiquer la méthode de la division<sup>32</sup> et

32. Il y a là quelque chose qui mériterait d'être développé. La complexité d'un problème peut entraîner des erreurs de traitement comme la justement souligné R. Boudon dans *L'art de se persuader*. La vie, en général, tend à faire des économies, notre esprit ne déroge pas à la règle. Ainsi, nous avons différentes tactiques « cognitives » pour résoudre les problèmes. Nous tentons généralement de les « assécher » le plus possible en les débarrassant des informations qui nous semblent superflues. Nous pouvons aussi, et nous le faisons fréquemment, diviser un problème en plusieurs sous-problèmes pour le rendre préhensible. C'est ce que Pierre Oléron appelle, dans « les activités intellectuelles », la méthode de la division, mais, écrit-il : « Une méthode efficace à l'égard d'un certain type ne l'est pas pour d'autres » (cf. P. Fraisse et J. Piaget, *Traité de psychologie. L'intelligence*, p. 59). Nous utilisons sans doute tous les jours ce mode de résolution de problème, dans un grand nombre de cas il nous rend des services appréciables. L'exemple le plus connu est sans doute celui d'un individu qui cherche sa clé. Il va de soi qu'avant de commencer sa recherche, il ne considère pas que sa clé peut se trouver de façon équiprobable dans tous les endroits de l'univers. Il va fractionner le problème, dans un souci d'économie (de temps et d'énergie) bien compréhensible, et rechercher la solution dans un système restreint qui consiste à envisager les quelques cas de figure qui lui semblent les plus probables : dans la poche de sa veste, sur la porte, dans son cartable, etc. Si aucune de ces éventualités ne lui donne satisfaction, il élargira le cadre de sa recherche. Ce fractionnement des problèmes, s'il est un procédé très utile et souvent fertile, peut aussi conduire à des erreurs dans le traitement de certaines questions. J'ai donné une illustration de l'intérêt sociologique et de l'importance des biais que pouvait occasionner l'utilisation systématique de ce mode de résolution de problème dans mon « Que sais-je ? » sur l'incertitude.

donc à être mécaniquement incapables de manifester une cohérence globale dans leurs jugements.

Le but de ce test<sup>33</sup> était de mesurer la réaction d'indignation que suscitaient certains énoncés classés en quatre familles : le vol, le meurtre, le mensonge et la torture. Les cinq énoncés proposés pour ces quatre familles mettaient en scène un personnage, différent à chaque fois, mais ayant des caractéristiques personnelles anodines (âge, revenu, etc.) et absolument semblables<sup>34</sup>. M. X, par exemple, était censé avoir volé un compact disc dans un supermarché ou à un ami. M. Y était censé avoir assassiné quelqu'un parce qu'il l'avait insulté, etc. L'on demandait donc au sujet une estimation chiffrée de la désapprobation qu'il ressentait à l'égard de M. X ou M. Y pour chacune des situations. On obtenait ainsi cinq indignations moyennes par famille (une par situation) pour les 793 interrogés. J'ai procédé ensuite au calcul de la moyenne de ces indignations moyennes et l'on obtenait par famille (le vol, l'assassinat, le mensonge, la torture) un chiffre exprimant la valeur centrale de ces séries. C'est cette moyenne par famille qui me permit d'observer la dispersion que constituait chacune de ces situations par rapport à cette valeur centrale. Mon hypothèse est que plus cette dispersion est faible, plus l'inconditionnalité du rapport à la valeur sera importante.

Pour écrire plus précisément les choses, ayant calculé la valeur centrale pour chaque famille (vol, etc.) et la valeur moyenne pour chaque situation de chaque famille, il me fut possible de calculer la racine carrée de la moyenne des carrés des écarts à la moyenne, c'est-à-dire l'*écart type*. Ce calcul me permit de jauger la dispersion de l'indignation selon cinq situations très différentes faisant cependant appel à une valeur commune (la condamnation du vol par exemple).

Donc pour chaque famille, j'obtenais un écart type qui permettait une appréciation de la conditionnalité de la valeur.

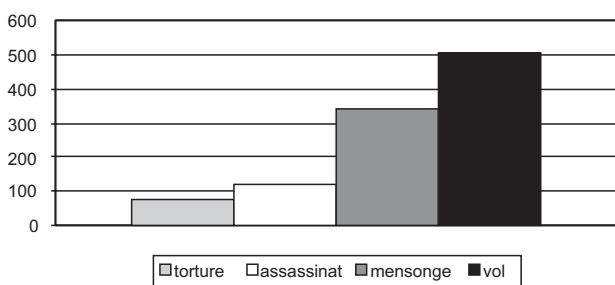
En effet, si, comme on l'a vu, ces indignations peuvent être semblables dans leur estimation absolue, y compris pour des situations axiologiques pourtant manifestement différentes, la nature de la structure collective (et individuelle) de ces valeurs apparaît lorsque l'on mesure par famille les écarts à la moyenne.

33. Ce test fut passé en octobre 1999 auprès d'étudiants de sociologie, de psychologie et de médiation culturelle, de première et de seconde année. Cette population avait l'avantage de présenter une relative homogénéité et de permettre un mode de passation peu onéreux.

34. L'on se reportera aux annexes à cet article quant au détail de ce questionnaire.

L'on suppose ici qu'il y aura un rapport proportionnel entre l'écart type et la conditionnalité de l'adhésion à une valeur.

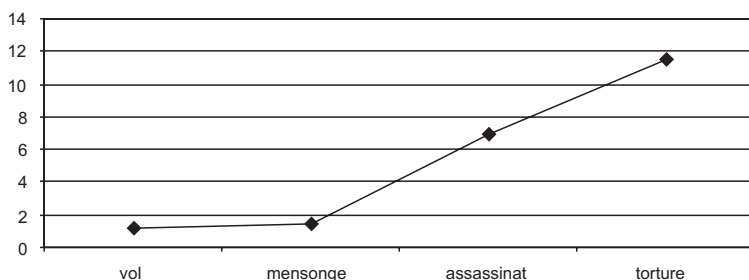
Ces cinq situations devaient être relativement « pures », c'est-à-dire ne pas impliquer d'autres conséquences axiologiques que celles strictement proposées dans l'énoncé. Je n'ai pas choisi un énoncé du type : « Mentir pour sauver la vie à quelqu'un », car dans ce cas, il s'agissait de la mise en balance de deux valeurs, et non de l'estimation d'une seule. Dans cette perspective, j'ai choisi cinq énoncés par famille, recouvrant des situations très différentes, allant de la plus « acceptable » jusqu'à la plus grave, sur la base d'entretiens exploratoires. Pour le vol, par exemple, les énoncés allaient de « voler de la nourriture dans un supermarché » à « voler de l'argent à un mendiant ». Ainsi fait pour chaque famille de valeur, l'on obtenait un panel de situations permettant de pratiquer le calcul de la dispersion ce qu'indique le graphique suivant.



La conditionnalité mesurée par l'écart type

L'examen rapide de ce graphique fait apparaître, comme l'on pouvait sans doute s'y attendre, deux structures d'adhésion bien différentes. L'une (le vol et le mensonge) caractérisée par une conditionnalité notable, l'autre (l'assassinat et la torture) au contraire relevant plutôt de l'adhésion inconditionnelle (l'unité ici étant bien entendu celle utilisée pour la moyenne).

Cette mesure n'est cependant pas tout à fait suffisante. En effet, on conçoit aisément qu'une valeur ne recueillant que l'indifférence pour les cinq situations proposées aurait un écart type très faible sans pour autant que cette mesure traduise la force de l'adhésion. C'est pourquoi le quotient moyenne pondérée / écart type m'est apparu comme capable de rendre compte de façon provisoirement accep-



Mesure de la force de l'adhésion morale

table de la force de l'adhésion axiologique. On en trouve la traduction graphique ci-dessus.

Cette structure, limitée par les conditions même de passation du test, est collective. Elle montre que collectivement les sujets ont tendance à avoir un rapport inconditionnel à certaines valeurs, et que de ce fait, ils se montreraient généralement incapables de ne pas les respecter, quelles que soient les conséquences de cette adhésion vigoureuse. La plupart des individus ayant passé le test ont donc ce point commun avec le fanatique. Il ne m'apparaît pas difficile, même si la population interrogée est assez homogène, circonscrite socialement, d'imaginer que cette conclusion est valable pour la majeure partie d'entre nous.

## Conclusion

Ma thèse dans cet article aura été de montrer que s'il y a une différence entre le fanatique et l'homme ordinaire, elle ne se fonde pas nécessairement sur le fait que le premier serait absolument irrationnel contrairement au second qui pourrait l'être au moins relativement. Je pense avoir suggéré qu'une interprétation fondée sur la rationalité permet d'assurer une continuité descriptive entre les manifestations axiologiques, aussi diverses soient-elles.

Le cas d'Ygal Hamir assure un appui très puissant à cette idée. En effet, reconnu sain d'esprit et conscient de son acte, Ygal Hamir ne manifeste aucun remord. En outre, son attentat criminel n'est nullement le résultat d'une inspiration idiosyncratique, en effet, cette idéologie religieuse est partagée par un certain nombre d'Israéliens, et elle l'est d'autant plus que l'on se rapproche des terri-

toires occupés. De sorte que son acte, après examen, peut difficilement être considéré comme relevant proprement de l'irrationalité.

Cet exemple m'a permis d'introduire l'idée que le fanatisme est subordonné à deux facteurs : l'*adhésion inconditionnelle ou quasi inconditionnelle* (premier facteur) à une *croyance axiologique sociopathique* (deuxième facteur).

Pris séparément, ces deux facteurs ne peuvent assurer l'émergence du fanatisme, et c'est en cet état qu'ils sont chez le citoyen « moyen ». Par exemple, il est des valeurs qui nous semblent impossibles à enfreindre quelles que soient les circonstances. Ainsi, la plupart d'entre nous ne pourraient se résoudre à tuer, même s'ils pouvaient en tirer des bénéfices immenses. Cependant, la plupart du temps, le citoyen « moyen » n'entretient des rapports inconditionnels qu'avec des valeurs qui, même dans leurs conséquences les plus extrêmes, ne peuvent guère nuire à autrui, contrairement à celles du fanatique. C'est par ailleurs peut-être ce qui fait de lui un citoyen « normal ».

Gérald BRONNER

Département de sociologie  
de l'Université de Nancy 2 / Lastes

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- C. Arnsperger, 1998, « Engagement moral et optimisation individuelle », dans *Altruisme, analyses économiques*, F. R. Mathieu et H. Rapoport (dir.), Paris, Economica.
- A. Ben-Ner et L. Putterman, 1998, « Values and institutions in economic analysis », dans *Economic, Values, and Organization*, A. Ben-Ner et L. Putterman (dir.), Cambridge, Cambridge University Press.
- A. Borzeix, A. Bouvier et P. Pharo, 1998, *Sociologie de la connaissance* (coordonné par), Paris, CNRS Éditions.
- R. Boudon, 1990, *L'art de se persuader*, Paris, Fayard.
- 1995, *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard.
- 1999, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF.
- 1992, *Traité de sociologie*, Paris, PUF.
- G. Bronner, 1997, « Images et mémoire communautaire dans une secte », *Champs visuels*, n° 4.
- 1996, *L'incertitude*, Paris, PUF.
- 1998, « Le paradoxe des croyances minoritaires », *Information sur les sciences social/Social science information*, 37, n° 2.
- É. Cabet, 1848, *Voyage en Icarie*, Paris, Bureau « Le populaire ».
- T. Campanella, 1950, *La cité du soleil*, Paris, Vrin.

- A. Etzioni, 1988, *The Moral dimension : Toward a new economics*, New York, The Free Press.
- P. Fraisse, J. Piaget, 1972, *Traité de psychologie. L'Intelligence*, Paris, PUF.
- A. Kapeliouk, 1994, *Hébron, un massacre annoncé*, Paris, Arléa / Le Seuil.
- G. Lapouge, 1978, *Utopie et civilisations*, Paris, Flammarion.
- S. Mesure, 1998 (sous la direction de), *La rationalité des valeurs*, Paris, PUF.
- Le Monde*, 8 novembre 1995.
- Le Monde diplomatique*, décembre 1995, juillet 1996.
- T. More, 1935, *L'utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, Paris, Albin Michel.
- P. Pharo, 1996, *L'injustice et le mal*, Paris, L'Harmattan.
- J. Préposiet, 1993, *Histoire de l'anarchisme*, Paris, Tallandier.
- La Sainte Bible*, par Louis Segond, Genève, Édition de La Bible, 1963.
- A. Sen, 1977, « Rational fools : A critique of the behavioral foundations of economic theory », *Philosophy and Public affairs*, 6, p. 317-344.
- 1999, « Maximisation and the act of choice », *Econometrica*, 65, p. 745-779.
- J. Servier, 1985, *L'utopie*, Paris, PUF.
- F. Tricaud, 1977, *L'accusation, recherches sur les figures de l'agression éthique*, Paris, Dalloz.
- V. J. Vandberg, 1994, *Rules and choice in economics*, Londres, Routledge.
- M. Weber, 1971, *Économie et société*, Paris, Plon.
- 1992, *Les essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.
- 1990, *Le savant et le politique*, Paris, Plon.
- A. Wolfesperger (à paraître), « La modélisation économique de la rationalité axiologique. Des sentiments moraux aux mécanismes sociaux », communication au colloque : « L'explication des normes sociales : rationalité et cognition. »

### Annexes à l'article

Voici comment se présentait une partie du questionnaire soumis. Je n'ai reporté ici que les questions intéressants directement mon propos.

Supposons que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de M. X qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 6 000 F net par mois.

Pour chaque exemple, il vous est demandé de donner un chiffre de 0 à 1 000 qui traduira la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de M. X.

0 signifie l'indifférence, c'est-à-dire que l'attitude de M. X ne vous choque pas, elle ne vous semble pas moralement condamnable.

1 000 au contraire, signifie l'indignation la plus totale.

- [Q7] M. X vole un compact disc dans un supermarché  
réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)
- [Q8] M. X vole de la nourriture dans un supermarché  
réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)
- [Q9] M. X vole un compact disc à un de ses amis  
réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)
- [Q10] M. X vole de l'argent à un mendiant  
réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)
- [Q11] M. X vole un jouet pour son enfant dans un supermarché  
réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

Pour répondre à ces questions, ne tenez aucunement compte de ce que vous avez répondu jusqu'à présent.

Supposons que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de M. Y qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 6 000 F net par mois.

Pour chaque réponse, il vous est demandé, comme dans le premier cas, de donner un chiffre de 0 à 1 000 qui traduira la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de M. Y.

- [Q12] M. Y assassine quelqu'un parce qu'il l'a insulté  
réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)
- [Q13] M. Y assassine quelqu'un au hasard dans la rue, pour s'amuser  
réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)
- [Q14] M. Y assassine quelqu'un parce que sa femme allait le quitter pour cette personne  
réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)
- [Q15] M. Y assassine quelqu'un parce que cette personne (la victime) est un être foncièrement immoral  
réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)
- [Q16] M. Y assassine quelqu'un parce que cette personne lui a volé une somme d'argent très importante  
réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

Pour répondre à ces questions, ne tenez aucunement compte de ce que vous avez répondu jusqu'à présent.

Supposons que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de M. W qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 6 000 F net par mois.



Pour chaque réponse, il vous est demandé, comme dans le premier cas, de donner un chiffre de 0 à 1 000 qui traduira la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de M. W.

[Q17] M. W ment pour ne pas vexer quelqu'un

réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q18] M. W ment par jalousie à propos de quelqu'un, pour ternir sa réputation

réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q19] M. W ment pour se faire valoir (par orgueil)

réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q20] M. W ment pour éviter une réprimande

réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q21] M. W ment pour ne pas admettre qu'il a tort

réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

Pour répondre à ces questions, ne tenez aucunement compte de ce que vous avez répondu jusqu'à présent.

Supposons à présent que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de M. Z qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 6 000 F net par mois.

Pour chaque réponse, il vous est demandé, comme dans le premier cas, de donner un chiffre de 0 à 1 000 qui traduira la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de M. Z.

[Q22] M. Z torture quelqu'un, jusqu'à la mort, parce qu'il l'a insulté

réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q23] M. Z torture quelqu'un, jusqu'à la mort, pour s'amuser

réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q24] M. Z torture quelqu'un, jusqu'à la mort, parce que sa femme va le quitter pour cette personne

réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q25] M. Z torture quelqu'un, jusqu'à la mort, parce que cette personne (la victime) est un être foncièrement immoral

réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q26] M. Z torture quelqu'un, jusqu'à la mort, parce que cette personne lui a volé une somme d'argent très importante

réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)