thèses & débats

Raymond Boudon

La sociologie comme science

Collection
R E P È R E S

La Découverte

ÉCONOMIE
SOCIOLOGIE
SCIENCES POLITIQUES • DROIT
HISTOIRE
GESTION
CULTURE • COMMUNICATION

Raymond Boudon

La sociologie comme science

La Découverte
9 *bis*, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Pour Marc.

Introduction / La sociologie : science ou discipline ?

Selon Auguste Comte, le créateur du mot, la sociologie était destinée à couronner le système des sciences. De son temps, l'astronomie, la physique, la chimie, puis la biologie avaient les unes après les autres atteint le statut de science. Manquait à l'appel la science des phénomènes sociaux. Sa conception de la sociologie a été abandonnée dès la fin du XIX^e^ siècle, mais Émile Durkheim et Max Weber, les deux figures dominantes des sociologies française et allemande, conservèrent l'idée que la sociologie a bien pour vocation d'expliquer les phénomènes sociaux par les procédures communes à toutes les sciences. Pour eux, la sociologie a pour fonction de retrouver les raisons d'être de phénomènes énigmatiques par des méthodes qui ne se distinguent pas de celles du chimiste ou du biologiste, à une différence majeure près : l'expérimentation. Si les noms de Max Weber et Émile Durkheim dominent l'histoire de la sociologie, un peu comme ceux de Galilée, Newton, Lavoisier, Claude Bernard, Mendel ou Darwin dominent les sciences physiques, chimiques et biologiques, c'est qu'il a longtemps existé un large accord sur cette manière de concevoir la sociologie. La sociologie ne se contenta pas davantage de décliner les travaux de Durkheim et Weber que les sciences de la nature et de la vie ne se bornèrent à s'inspirer des travaux de leurs fondateurs. Mais l'idéal scientifique qui présida à leur œuvre domina largement la sociologie jusqu'aux années 1960.

À partir de ce moment, cet idéal fut perçu comme enserrant la sociologie dans un corset trop étroit. Sous l'influence du

postmodernisme, on décrivit l'idéal scientifique des fondateurs comme une illusion. La sociologie devint alors une *discipline*. Elle donna naissance à des travaux parfois éclairants, mais hétéroclites, dont on ne voyait plus ce qui en faisait l'identité. W. Lepenies [1985]* posa un diagnostic qui prenait acte de cette évolution : la sociologie n'est ni une science ni un art. Qu'est-elle donc ? Certains travaux sociologiques relèvent en effet de l'essayisme, d'autres du reportage journalistique, d'autres encore de la thérapeutique sociale, d'autres enfin du travail scientifique. Cette évolution a abouti à une production foisonnante et à une fragmentation du monde de la sociologie, à la difficulté d'établir des programmes d'enseignement en la matière, à un brouillage de l'image de la sociologie dans le public et à une marginalisation de la sociologie à ambition scientifique. Cette dernière a bel et bien existé, et existe toujours. Elle a contribué et contribue à éclairer les phénomènes sociaux. Mais elle a perdu de sa visibilité et ne coïncide plus avec l'image que le public se fait de la sociologie.

L'évolution de la sociologie reflète la tendance générale au scepticisme sur la science qui se développe dans les dernières décennies du XX^e^ siècle. Ce scepticisme a eu une influence négligeable sur les sciences de la nature et de la vie, qui ont sagement ignoré la vision relativiste de la science proposée par la *nouvelle sociologie des sciences*. Les progrès patents de l'astronomie ou de la génétique suffirent à discréditer, voire à ridiculiser la vision en question. Mais son influence n'a pas été négligeable sur la sociologie elle-même. C'est pourquoi il n'est pas inutile de témoigner de l'existence de la sociologie à ambition scientifique et de montrer que ses productions peuvent se targuer d'expliquer les phénomènes sociaux, exactement au sens où la biologie explique les phénomènes de la vie.

Car la sociologie scientifique existe : je l'ai rencontrée. Dans mon expérience, dans mes lectures, dans les travaux de nombre de sociologues classiques et modernes, de beaucoup de mes collègues, de mes amis ou de mes étudiants. C'est à partir de cette expérience personnelle que j'essaierai d'en convaincre le lecteur. Il ne s'agit pas pour moi de combattre le pluralisme de

---

* Les références entre crochets renvoient à la bibliographie en fin d'ouvrage.

la sociologie contemporaine. Le témoignage qu'on va lire voudrait montrer qu'il existe bel et bien une sociologie qui s'astreint à suivre les procédures courantes de la pensée scientifique, qui contribue efficacement à expliquer les phénomènes sociaux et, comme toute science, à modifier peu ou prou notre vision du monde. Le darwinisme a profondément modifié notre conception de la vie. La sociologie de caractère scientifique a modifié notre vision des phénomènes sociaux. Comme le pensaient ses fondateurs, elle joue un rôle important dans la vie démocratique. Les autres manifestations de la production sociologique ont aussi une fonction, mais leur influence se déploie surtout sur le court terme. Car elles collent étroitement à l'actualité.

Cette évolution de la sociologie soulève des questions de fond : à quoi reconnaît-on le caractère scientifique d'un travail sociologique ? Est-il vrai qu'il existe des travaux sociologiques qui suivent les mêmes procédures que toutes les autres sciences ? Est-il exact qu'ils doivent leur solidité au fait qu'ils obéissent au principe de l'*individualisme méthodologique* (IM), au sens maison que je donne à ce principe ?

Aborder ces questions par le détour de l'autobiographie intellectuelle permet à l'auteur de contourner l'exigence d'exhaustivité d'un texte impersonnel. Car il existe bien d'autres travaux scientifiques que ceux que j'ai rencontrés, d'autres problèmes que ceux que j'ai soulevés et d'autres phénomènes sociaux que ceux auxquels je me suis intéressé. Le truchement de l'autobiographie intellectuelle a l'avantage de permettre à son auteur de se limiter à son expérience personnelle. Et, surtout, à travers ses hésitations, de mettre sur la table des problèmes de théorie et de méthode qui sont le lot de quiconque s'interroge sur la validité de ses certitudes relatives aux phénomènes sociaux. Il permet aussi de faire revivre le contexte intellectuel, social et politique dans lequel les convictions de l'auteur se sont affirmées. Et, en portant témoignage sur l'histoire et les tribulations d'une discipline, d'offrir une matière première à l'historien des sciences sociales de demain.

Je précise que cette autobiographie intellectuelle complète un article qui m'avait été commandé par la *Revue française de science politique* [Boudon, 1996] et un volume d'entretiens conçu à

l'initiative de Robert Leroux [Boudon et Leroux, 2003]. N'ayant jamais pris de notes, je dois me fier à ma mémoire. J'espère qu'elle ne m'a pas trop trahi. Il est clair enfin que mon choix d'une approche autobiographique peut seul excuser l'abondance des autoréférences répertoriées en fin de volume.

Je dois des remerciements particuliers à Patrice Duran, qui est à l'origine de l'idée même de ce livre, et à Pascal Combemale, qui a su vaincre mes réticences initiales à l'encontre de ce projet. L'un et l'autre, ainsi que Robert Leroux, m'ont apporté leurs précieuses remarques sur un manuscrit dont Annie Devinant a accepté, une fois de plus, de débusquer les faiblesses. J'ai largement bénéficié enfin d'avoir discuté pied à pied de chaque chapitre avec ma femme.

I / Mes années d'apprentissage

L'adage veut que l'on devienne psychologue quand on a des problèmes avec soi-même, sociologue quand on a des problèmes avec la société, anthropologue quand on a des problèmes avec la condition humaine. Comme tout adage, celui-ci contient une part de vérité. Il est vrai que certains sociologues paraissent motivés surtout parce qu'ils ont du mal à accepter leur société. Ce n'est pas vraiment mon cas.

Pourquoi je suis devenu sociologue

En fait, je suis devenu sociologue sous l'effet de plusieurs raisons : raisons d'opportunité, raisons intellectuelles et raisons politiques. Je m'explique. Ayant constaté au cours de mes études secondaires que j'éprouvais du plaisir aux mathématiques et aux sciences, mais un attrait allant au-delà du simple plaisir pour les sciences humaines et la philosophie, j'ai préparé Normale Sup Lettres et y ai été admis à mon second essai, en 1954. Il me fallait alors choisir une spécialité. J'ai toujours gardé un profond intérêt pour la philosophie. Et je devais beaucoup tirer de Montaigne, Descartes, Pascal, Rousseau, Kant, Popper, Rawls et quelques autres grands noms de cette discipline. Mais la lecture notamment des écrits de Lazarsfeld [1959, 1993] et de Merton [1965, 1996], que je découvris lors de mon butinage à la bibliothèque de l'École normale supérieure, me convainquit que la sociologie avait l'intérêt d'imposer à la réflexion théorique de

s'astreindre à l'observation systématique tout en abordant dans une large mesure les mêmes questions que la philosophie, comme celles des raisons d'être des croyances collectives ou des relations entre l'autonomie humaine et les contraintes sociales.

La psychologie m'intéressait moins, car ma curiosité me portait plutôt vers les phénomènes collectifs. Je n'aurais jamais pu devenir historien, faute de n'avoir jamais eu une bonne mémoire. J'ai toujours évité de raconter des histoires drôles en public, de crainte de ne pas me souvenir de leur chute. Surtout, je voyais l'histoire que j'avais vécue dans mon enfance comme sinistre. Comme je devais l'apprendre plus tard, Malinowski est devenu sociologue parce qu'il ne supportait pas les tragédies qui avaient frappé la Pologne, son pays d'origine. Il prit alors en grippe la discipline dont le nerf consiste à expliquer les événements en les faisant sortir les uns des autres comme des poupées russes et se donna un autre projet : celui de traiter les institutions propres aux différentes sociétés comme des systèmes composés d'éléments plus ou moins cohérents entre eux. Il illustra ainsi, avec Radcliffe-Brown, la sociologie lourdement qualifiée de structuro-fonctionnaliste. L'économie m'attirait parce qu'elle semblait plus rigoureuse que les autres sciences sociales. Mais la sociologie me séduisait davantage en raison de son ouverture sur une gamme plus ample de phénomènes. En principe du moins. Car la sociologie française des années 1950 était dominée par la figure de Georges Gurvitch. Il occupait en 1954 la seule chaire de sociologie de la Sorbonne, dirigeait la seule collection et publiait la seule revue visible de sociologie. L'étudiant à la Sorbonne que j'étais ne pouvait éviter de passer sous ses fourches caudines. Il avait décidé que la *réalité sociale* comportait un certain nombre de *paliers en profondeur* dont il augmentait le nombre pendant les vacances d'été, au grand dam des étudiants qui, ayant échoué aux examens de juin, s'étaient trouvés repoussés à la session d'automne. Je ne voyais guère en quoi son arsenal conceptuel contribuait à expliquer les phénomènes sociaux.

Parmi mes motivations politiques, je citerai mon étonnement devant les phénomènes de fanatisme. J'avais été intrigué par les épisodes d'hystérie qui avaient accompagné la mort de Staline en 1953, par l'intolérance de la presse communiste française des

années 1950, et par l'attraction exercée par le Parti communiste sur nombre d'intellectuels brillants, même après l'invasion de Budapest par les chars russes en 1956. Ma femme, qui était née et avait passé son enfance en Thuringe et dont la famille avait fui en Bavière l'avancée des troupes soviétiques, m'a alimenté en souvenirs et en témoignages sur les conditions de vie dans les deux grands régimes totalitaires qui ont marqué le XX^e siècle.

Ayant approfondi ma lecture des écrits de Paul Lazarsfeld et de Robert Merton, j'ai eu l'impression qu'ils incarnaient la conception de la sociologie vers laquelle je tendais. Ils se donnaient pour objets des phénomènes sociaux définis et peu explorés, et s'efforçaient d'en dissiper le mystère. C'est bien ainsi, pensais-je, que procèdent toutes les sciences. Raymond Aron avait dirigé mon diplôme d'études supérieures en 1955-1956. J'avais beaucoup apprécié son cours d'agrégation de 1958 sur Montesquieu. À l'issue de mon service de deux ans dans la marine nationale, il m'obtint une bourse de la fondation Ford qui me permit de passer l'année 1961-1962 à l'université Columbia, à New York, où enseignaient Lazarsfeld et Merton. La symbiose entre l'inspiration méthodologique de l'un et la tendance théorique de l'autre m'impressionna. Je découvris à Columbia un autre visage de la sociologie, ainsi qu'une université opulente qui contrastait avec la pauvreté des universités françaises. De même que j'avais été sensible aux différences entre les sociétés allemande et française, lors de mon année 1955-1956 à l'université de Fribourg-en-Brisgau, mon séjour à New York me rendit attentif aux différences entre la société américaine et la société française. Il inspira ma fréquentation précoce et assidue de *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville. Mais c'est seulement tardivement que je devais me sentir prêt à écrire sur lui [Boudon, 2005 ; Turner, 2009].

À Columbia, Merton s'était interrogé sur les raisons d'être de la *machine* du Parti démocrate américain. D'où provenait qu'il ait secrété une institution clandestine à travers laquelle il distribuait des services divers à ses électeurs dans le besoin ? Pourquoi cette institution restait-elle inavouée, bien que son existence fût un secret de polichinelle ? Réponse : le Parti avait compris qu'il pouvait retirer un bénéfice électoral de cette pratique, d'autant

plus facilement que le pays n'avait pas de système de protection sociale comparable à celui des pays européens. Mais cette institution se devait de rester clandestine, car elle heurtait le principe sacré dans toute démocratie qui interdit d'acheter les voix des électeurs. À partir de son analyse de la *machine démocrate*, Merton avait introduit la notion de *fonction latente*. Je fus également séduit par la notion de *prophétie autoréalisatrice* que lui avait inspirée la crise de 1929 : elle avait révélé que, si le public croit que les banques vont faire faillite et retire son argent par prudence, il peut provoquer une faillite qui n'avait rien d'inévitable.

Quant à Lazarsfeld, j'avais été attiré par ses travaux sur l'influence réelle des médias et sur la théorie empirique de l'action sociale [Fleck et Stehr, 2010]. Il avait montré que, contrairement à une idée reçue, leur influence n'est en aucune façon mécanique. L'individu reçoit les messages qu'ils émettent, les messages publicitaires par exemple, comme des informations qui arrêtent son attention dès lors que les biens et services qu'ils vantent rencontrent ses intérêts. Si tel est le cas, il tente de tester la fiabilité du message en s'adressant si possible à des sources à la fois crédibles et accessibles. Si un message vante à grands sons de trompe une marque de café, si je suis amateur de café et si je sais que mon ami l'est aussi, je chercherai à savoir avant de me décider s'il pratique la marque en question et, si oui, ce qu'il en pense. Tout prosaïque qu'il soit, cet exemple permet de comprendre des phénomènes familiers, comme le fait que le bouche à oreille conduise occasionnellement au plébiscite d'un film ou d'un livre massacré ou ignoré par la critique. Ou que les sondages fassent apparaître l'opinion publique comme en rupture avec l'opinion des médias. Ou que les innovations tendent fréquemment à se déployer dans le temps selon une courbe épousant la forme d'un S étiré. Car, dans un premier temps, ceux qui s'interrogent pour savoir s'il faut adopter une nouveauté ont rarement la possibilité de rencontrer des convertis. Puis la courbe subit une accélération, car il devient de plus en plus facile à un néophyte de consulter un converti. Elle subit ensuite à mi-parcours une décélération de plus en plus accentuée, puisqu'il y a de moins en moins de nouvelles recrues potentielles. La forme mathématique que prend le processus de

diffusion de l'innovation rappelle celle qui caractérise les épidémies. Elle résulte du simple fait que chacun des individus concernés par l'innovation se comporte de façon circonspecte.

Surtout, ces études permettaient de révoquer en doute l'idée reçue selon laquelle le public serait manipulable à merci. Or leurs enseignements ne sont toujours pas pris en compte en cette première décennie du XXIe siècle. Les mensonges habiles que certains politiques débitent avec assurance devant les caméras de télévision trahissent au contraire une confiance naïve dans les pouvoirs de la « com ».

Une certaine idée de la sociologie

Les études produites autour du groupe des sociologues de Columbia m'ont séduit parce qu'elles étaient créatrices de savoir. Elles projetaient une vive lumière sur de grands sujets comme celui de l'influence des médias ou se révélaient capables d'explorer les souterrains de la démocratie. Ces études devaient leur efficacité à ce qu'elles se concentraient sur des sujets concrets et circonscrits. Ainsi, Martin Lipset [1973], un élève de Lazarsfeld et de Merton, avait réussi à expliquer pourquoi le Canada comptait beaucoup moins de policiers mais aussi beaucoup moins de crimes par habitant que les États-Unis : l'ordre y avait été imposé depuis le haut par la Couronne britannique dans le premier cas ; il était né du bas dans le second. Comme c'est le cas de toute étude scientifique, celles de Columbia réussissaient à frôler l'universel à travers le singulier. Elles révélaient que l'être humain n'est pas aussi manipulable qu'on le croit, ou que, comme Méphisto, il peut vouloir le mal et faire le bien, ou l'inverse.

Mais je n'ai dans un premier temps que subodoré les raisons pour lesquelles la sociologie d'inspiration scientifique de Columbia avait d'un coup mis fin à mes hésitations concernant mon orientation. C'est aussi de façon très progressive que j'ai compris les raisons de son efficacité. Elle provient de ce qu'elle traite les phénomènes sociaux comme l'effet de comportements individuels compréhensibles dont elle voit les causes dans les raisons qui conduisent les individus à les adopter.

Sans en prendre clairement conscience, j'avais donc décelé sous ces études un *paradigme*, c'est-à-dire un ensemble de principes, dont la fécondité exerçait sur moi une forte séduction. Les deux complices de Columbia avaient bien plus ou moins conscience, eux aussi, qu'un paradigme guidait l'ensemble de leurs travaux. Ils ironisaient sur les analyses statistiques standardisées auxquelles l'université de Michigan soumettait ses grandes enquêtes quantitatives ou sur les constructions conceptuelles ambitieuses qui caractérisaient les ouvrages de Talcott Parsons, alors au zénith de son influence. Lazarsfeld était un peu injuste dans l'ironie qu'il manifestait à son égard : « Lorsque je suis obligé de lire Parsons, déclarait-il, je demande à Merton de me le traduire. »

Merton et Lazarsfeld attribuaient volontiers le statut de modèle à l'enquête datant de 1938 à laquelle trois de leurs collègues s'étaient livrés à la suite d'une émission de radio où Orson Welles avait annoncé un débarquement des Martiens. Certains auditeurs s'y étaient laissé prendre, d'autres non. L'enquête fit apparaître que la crédulité était d'autant plus fréquente que le niveau d'instruction des auditeurs était bas. Cela n'était pas pour surprendre, bien qu'ayant tout de même le mérite de confirmer l'influence de la scolarisation sur la formation de l'esprit critique. Mais le plus intéressant était que nombre d'auditeurs ayant un niveau scolaire modeste s'étaient révélés incrédules. L'analyse montra qu'il s'agissait de plombiers, de mécaniciens automobiles et généralement de personnes exerçant une profession manuelle impliquant une capacité à formuler un diagnostic à partir d'indices épars : par exemple, déterminer les causes d'une panne de voiture ou de la déficience d'un système d'évacuation d'eau à partir de quelques symptômes. L'enquête éliminait ainsi les vues simplistes sur la crédulité humaine. Elle montrait qu'elle n'est pas une caractéristique idiosyncratique de la personne, mais un effet de la nature des apprentissages effectués dans le cadre scolaire ou professionnel. Elle attirait aussi l'attention sur l'intérêt de s'interroger sur les raisons pour lesquelles certains individus échappent à une corrélation, comme, dans l'exemple précédent, les incrédules de faible niveau scolaire.

La middle-range theory

Merton avait tenté d'identifier le paradigme auquel il obéissait à l'aide de la notion de *middle-range theory*. « Malheureusement, personne ne sait ce que cette expression signifie au juste », ironisait Lazarsfeld. J'ai été heureux de constater que l'imposante *Festschrift* [Cherkaoui et Hamilton, 2009] que mes amis m'ont offerte à l'occasion de mon soixante-quinzième anniversaire comportait une belle contribution qui présente enfin une définition analytique de cette notion et montre qu'il n'y a au fond pas de différence entre la *middle-range theory* et le paradigme de l'individualisme méthodologique (IM), au sens non utilitariste que je devais adopter [Pawson, 2009].

Je conserve précieusement les nombreux tirés à part assortis de dédicaces chaleureuses que Merton m'a envoyés jusqu'à sa mort en 2003. Quant aux auteurs en provenance d'une petite vingtaine de pays qui ont contribué aux quatre volumes de cette *Festschrift*, ils constituent, comme me l'a écrit l'un d'entre eux, une famille intellectuelle internationale.

Sociologie américaine versus *sociologie française*

Le paradigme illustré par les travaux de Columbia était-il *américain* ? Henri Mendras s'est souvent gentiment moqué de ma déférence à l'endroit de la sociologie américaine. Raymond Aron déclarait, lui, que je représentais une sorte d'îlot de sociologie américaine en territoire français. Ils avaient tort, car nombre de chercheurs français plus âgés que moi d'un peu moins d'une dizaine d'années, mais trop jeunes pour avoir encore atteint une réelle visibilité, pratiquaient le même type de sociologie qu'à Columbia, à commencer par Mendras [1967] lui-même.

Il a notamment produit une étude désormais classique, où il montre que l'introduction en France de la graine de maïs hybride a provoqué des changements en cascade et finalement une véritable mutation du monde agricole français. La nouvelle graine pouvait être plantée dans tout le pays et n'était plus adaptée au seul climat du Sud-Ouest. Comme elle était stérile, il fallait l'acheter. Elle requérait l'usage d'engrais et d'insecticides,

donc des investissements qui n'étaient rentables que sur des surfaces de dimension minimale. Elle entraîna donc des effets de restructuration des parcelles et d'endettement des paysans. Ceux-ci se trouvèrent par suite brutalement mis en relation avec le monde des banques et avec les régulations européennes. Cette belle étude explique de puissants effets macroscopiques à partir des réactions rationnelles des paysans à l'innovation que représentait la graine de maïs hybride. Elle retrouve sur un autre sujet l'inspiration de Leslie Whyte [1962], qui a montré dans un livre superbe que quelques inventions comme celles du mors du cheval ou de la charrue à soc métallique ont provoqué des effets en cascade aboutissant à d'impressionnantes mutations macroscopiques affectant la politique, le droit et l'économie, et expliquant pour une part le cours singulier de l'histoire européenne.

Plus tard, lorsque j'eus pris conscience de l'importance de l'IM, je devais tenter de montrer, dans *La Place du désordre* [1984], combien le type d'approche du changement social qu'ont illustré Leslie Whyte, Henri Mendras et d'autres est plus efficace que les thèses réductrices qui prétendent imputer le changement social à des facteurs primordiaux comme le développement des moyens de communication ou de transport, ou la lutte des classes, ou le sous-développement à la domination du Nord sur le Sud. Il semble de même que les événements considérables des dernières années, comme la chute de l'Empire soviétique, le développement fulgurant de la Corée du Sud et des autres dragons asiatiques, l'ascension de la Chine au rang d'hyperpuissance ou le déclin de l'Empire américain, s'accommodent mieux d'explications à partir du paradigme de l'IM — dans la version non utilitariste et interactionniste à laquelle je devais aboutir — que des paradigmes d'inspiration structuraliste. La décision du président Reagan de lancer la « guerre des étoiles » a été le déclencheur de la chute de l'Empire soviétique [Boudon, 2009].

Mais, à la fin des années 1950, les travaux novateurs de Mendras et de quelques autres n'étaient connus qu'à l'intérieur de cercles étroits. Parmi les chercheurs français appartenant à la même famille de pensée, seul Michel Crozier [1963] jouissait d'une audience plus large. La sociologie française d'alors était bien davantage identifiée à des travaux spéculatifs comme ceux

de Gurvitch, et à des discussions à n'en plus finir sur l'avenir de l'autogestion ou sur les chances d'un marxisme non bureaucratique, bref sur les *grandes questions de société* qui sont le fonds de commerce du débat public.

Pourtant, les travaux de Mendras et des autres renouaient avec une tradition française ancienne. Ainsi, Gabriel Tarde [1886] s'était interrogé sur les raisons pour lesquelles les acquittements par les tribunaux sont de moins en moins fréquents sur le long terme. Sa réponse : les acteurs du système judiciaire responsables de la présentation d'une affaire devant un tribunal — parquet et juge d'instruction — ressentent un acquittement comme un échec puisqu'ils se perçoivent alors comme ayant contribué à faire tourner la machine judiciaire à vide. Ils tendent donc, si cela leur paraît juridiquement plausible, à opter pour le classement ou le non-lieu dès lors que, faute d'éléments suffisants, une affaire leur paraît devoir se terminer par un acquittement. Leur attitude de prudence s'est trouvée encouragée par l'augmentation constante dans le temps du nombre des affaires. Cette remarquable étude explique une donnée statistique, la baisse séculaire de la proportion des acquittements, en l'analysant comme l'effet de comportements compréhensibles de la part des acteurs judiciaires.

Les discussions relatives à l'autogestion nous paraissent aujourd'hui vides de sens, alors que les travaux de Mendras, de Crozier ou les travaux anciens de Tarde en matière de sociologie judiciaire ont acquis le statut de classiques.

En fait, il a toujours existé, en France comme ailleurs, hier comme aujourd'hui, deux sortes de sociologie. L'une vise à expliquer des phénomènes circonscrits en se soumettant aux procédures de toute discipline scientifique, l'autre tend à traiter des *questions de société* qui animent l'actualité médiatique. La première veut créer du savoir, l'autre souhaite alimenter le débat public. Très normalement, la seconde est plus visible que la première. Mais ses effets sont immédiats et peu durables : les débats d'hier sur l'autogestion ne nous disent plus rien aujourd'hui. Rien n'empêche bien sûr que les *questions de société* ne puissent aussi donner lieu à des travaux à caractère scientifique, mais elles attirent aussi l'idéologie et le verbiage, deux ingrédients puissants de la visibilité des idées.

Lorsque, plus tard, j'eus clairement en tête le paradigme de l'IM selon lequel tout phénomène social doit être analysé comme l'effet d'actions individuelles obéissant à des raisons et à des motivations paramétrées par le contexte, je parcourus la littérature sociologique et observai facilement qu'il était implicitement présent dans un nombre considérable de travaux classiques et contemporains. Nous n'eûmes aucune peine, Mohamed Cherkaoui et moi, à réunir sous le titre de *Central Currents in Sociological Theory* huit volumes de morceaux choisis dont beaucoup illustrent ce paradigme [Boudon et Cherkaoui, 2000]. Il est dommage que ce genre d'entreprise ne puisse être conduite qu'en langue anglaise.

Cela n'empêcha pas que l'IM continua d'être perçu comme étant un paradigme parmi d'autres qu'on pouvait au mieux tolérer. Car l'association d'idées qui oppose l'individu et la société a la vie dure : ce serait un péché contre l'esprit que de vouloir ramener les phénomènes sociaux à des causes individuelles. Pourtant l'IM a toujours insisté sur l'idée que la juxtaposition ou, selon les cas, la combinaison des actions individuelles donne naissance à des phénomènes émergents, *i.e.* non contenus dans les intentions des acteurs. Les phénomènes sociaux sont émergents par rapport aux actions individuelles qui les composent. Mais ils sont impensables sans le soubassement que constituent les actions individuelles. Pour le biologiste, la vie est de même une résultante de phénomènes physico-chimiques sans lesquels elle est impensable, mais qu'elle transcende.

La puissance de l'IM devrait garantir son avenir. Il a actuellement deux concurrents en petite forme : en premier lieu, le paradigme diffus qui conçoit la sociologie comme l'étude du *système* que constituerait la *société*. S'il pouvait passer pour acceptable à l'ère des États-nations, la mondialisation l'a rendu peu réaliste. Seul le monde peut être traité comme un système. En second lieu, le mode de pensée holiste qui ignore les raisons et les motivations expliquant les comportements individuels, et impute à la *société* ou aux *structures sociales* tout état de choses indésirable : la violence scolaire par exemple.

Premiers travaux

Ainsi, mon choix en faveur de la sociologie et ma préférence pour un certain type de sociologie résultèrent d'un composé de raisons intellectuelles et politiques, voire affectives. Mais ces raisons ne m'apparaissaient alors que dans une sorte de clair-obscur. Comme l'esclave du *Ménon*, je ne perçus clairement ces raisons que progressivement. Mes premiers travaux témoignent des hésitations qui régnaient dans mon esprit.

Mathématiques et sociologie

Mes incertitudes représentent peut-être l'intérêt principal de ma thèse de doctorat sur *L'Analyse mathématique des faits sociaux* [1968]. J'avais choisi d'y dresser un bilan des apports des mathématiques aux sciences sociales. Grâce à Alain Touraine, qui m'avait mis le pied à l'étrier en me proposant d'analyser la pile de tableaux tirés de son enquête sur les ouvriers d'origine agricole [Touraine, 1961] et qui avait facilité mon entrée au CNRS, je pus réaliser cette thèse dans des conditions confortables. Une bonne partie du livre traite de l'apport des méthodes statistiques classiques. J'avais été ébloui notamment par la virtuosité dans l'utilisation du raisonnement statistique dont fait preuve *Le Suicide* de Durkheim.

Mais je ne compris pas alors que son traitement statistique du suicide reposait entièrement sur une série d'hypothèses relatives aux motivations des suicidants. Il n'avait pas choisi de comparer les taux de suicide des protestants et des catholiques par hasard, mais parce qu'il avait en tête une hypothèse précise, à savoir qu'un protestant doit résoudre ses problèmes existentiels par lui-même, à partir de son interprétation personnelle des textes sacrés, alors qu'un catholique est invité à se reposer sur l'interprétation du magistère. Le premier est donc privé de l'appui dont bénéficie le second et se sent davantage désemparé dans le cas où il est confronté à des problèmes existentiels. Autre exemple : comme cela allait de soi pour un contemporain de Feydeau, Durkheim voit le célibataire comme moins encadré socialement que l'homme marié. C'est sur la base de cette hypothèse qu'il entreprend de vérifier que les taux de

suicide des célibataires sont, toutes choses égales par ailleurs, plus élevés. Tout *Le Suicide* part du principe que les données statistiques relatives aux taux de suicide sont les effets de mécanismes psychologiques compréhensibles.

Mais je me laissais obnubiler par la condamnation de la psychologie que Durkheim avait prononcée. Pourquoi cette condamnation ? Sans doute en partie parce qu'il a trouvé habile de reprendre les anathèmes d'Auguste Comte contre la psychologie à une époque où le positivisme imprègne les esprits de bien des personnages influents auprès de qui il avait des requêtes à formuler. Et aussi parce qu'il voyait que les hypothèses psychologiques qui sous-tendent ses analyses mettent en jeu une psychologie sans grand rapport avec celle des psychologues. Cette *psychologie* se borne en effet à faire émaner le comportement de mécanismes sommaires et ne vise en aucune façon à refléter l'expérience des individus dans sa complexité concrète. La psychologie qu'utilise Durkheim évoque en ce sens celle de l'économiste. Aucun économiste ne croit que l'individu soit réellement mû par le seul désir de maximiser la différence entre les avantages et les coûts des lignes d'action qui s'offrent à lui. Mais ce mécanisme idéalisé lui permet d'expliquer bien des phénomènes. Simmel [1892] a proposé de qualifier cette psychologie stylisée de *psychologie abstraite*. Max Weber la voyait comme *idéaltypique*. Durkheim pratique, lui aussi, une *psychologie abstraite*, mais il n'a jamais cherché à en identifier la particularité et il a tenu à glisser sous le tapis ses hypothèses *psychologiques*. Je ne devais comprendre que plus tard que mon admiration pour Durkheim m'avait conduit à épouser ses ambiguïtés lors de mes premiers pas dans la sociologie.

Cette ambiguïté se révèle pleinement dans ma thèse. Jean Stœtzel, qui la dirigea, me fit gentiment comprendre que seul le dernier chapitre lui paraissait original. Professeur à la Sorbonne et fondateur de l'Institut français d'opinion publique, il avait choqué nombre de ses collègues en se faisant chef d'entreprise. Il était dans sa génération le seul à croire que la sociologie avait vocation à être scientifique. Il était convaincu qu'elle doit reposer, comme toute science, sur des observations systématiques, coûteuses à recueillir et supposant la création d'institutions dédiées à cette finalité. Il joua à partir des années

1960 un grand rôle dans le lancement d'enquêtes imposantes sur les valeurs. Cet aspect de son héritage est toujours bien vivant. Il s'est même mondialisé. Conscient d'être un authentique novateur sur un plan institutionnel, il en tirait un orgueil qui se traduisait par un certain goût de la provocation. Je fus très heureux de lui succéder à l'Académie des sciences morales et politiques en 1990 et d'avoir ainsi l'occasion de prononcer son éloge.

Le dernier chapitre de ma thèse, le seul qui plut à Stœtzel, tourne le dos aux premiers chapitres. Ceux-ci faisaient de l'analyse des relations entre variables l'alpha et l'oméga de l'analyse sociologique : est-ce que tel caractère, par exemple l'origine sociale, rend plus probable, toutes choses égales par ailleurs, de voter de telle manière ou d'entrer en délinquance par exemple ? Le dernier chapitre s'inspire, lui, de l'analyse où Tarde explique le déclin séculaire des acquittements comme un effet du comportement rationnel des acteurs du système judiciaire.

Mon collègue du CNRS André Davidovitch avait attiré mon attention sur le fait que la proportion des affaires classées croît de manière très régulière depuis le XIX^e^ siècle au vu des données enregistrées par le Compte général de la justice criminelle. J'entrepris alors de construire sous sa houlette un modèle de simulation partant de l'hypothèse que le décideur judiciaire évalue les affaires qui lui parviennent à partir de deux critères : la fréquence du type d'affaires en question et leur gravité relative. Nous supposâmes que le décideur judiciaire a tendance à répondre à la croissance d'une catégorie d'affaires en recourant plus libéralement au classement, mais qu'il hésite davantage à le faire s'agissant d'une catégorie d'affaires plus graves que d'autres : ainsi, au vu de difficultés à identifier le coupable ou à trouver des preuves suffisantes, il rend moins facilement une décision de classement s'agissant d'un vol qualifié que d'un vol simple. Mon travail avait un caractère fruste, mais il présentait l'originalité de traduire ces hypothèses sous la forme d'un modèle de simulation. Pour des raisons qui m'échappent, je ne percevais pas alors ce type d'approche comme de portée générale. J'avais pratiqué l'IM, mais comme monsieur Jourdain fait de la prose.

Par contraste avec Durkheim, J. Douglas [1967] avait explicitement appréhendé le suicide comme ayant pour cause des raisons et des motivations compréhensibles. Jean Baechler [1975] a montré à sa suite que le suicide doit être interprété comme explicable par le sens qu'il a pour son auteur : celui d'être à ses yeux la seule solution lui permettant de résoudre un problème existentiel. Avec ses outils propres, la sociologie mettait ici à l'épreuve une terrible *pensée* de Pascal : « Tous les hommes recherchent d'être heureux [...]. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre » (n° 425 de l'édition Brunschvicg). La rubrique des faits divers fournit aisément des illustrations de cette *pensée*. En 2006, une nièce de Kim Jong Il qui avait fait des études en France a préféré se suicider plutôt que de céder aux injonctions de sa famille lui intimant l'ordre de rentrer en Corée du Nord. Robert Brym et Cynthia Hamlin [2009] devaient appliquer cette hypothèse pascalienne aux attentats-suicides. Avec succès, car elle leur permit d'expliquer les données statistiques disponibles sur ce phénomène.

S'appuyant sur une critique contestable des données de Durkheim, Douglas avait conclu que les données statistiques relatives au suicide sont dépourvues de validité et renoncé à mettre en relation sa théorie microscopique du suicide avec les données statistiques. Il avait ainsi jeté l'enfant avec l'eau du bain. Je veux dire qu'il avait perdu le côté profondément novateur de Durkheim qui avait été de montrer que les données macroscopiques sont l'effet de comportements individuels compréhensibles. S'agissant de la validité des données, Durkheim avait bien perçu que, si chacune prise individuellement est approximative, leurs relations traduisent une réalité : les chiffres révélant que les taux de suicide des femmes sont plus faibles que ceux des hommes sont tous inexacts pris individuellement, mais le fait que le premier taux soit moins élevé que le second est, lui, parfaitement avéré.

Je ne compris moi-même que progressivement que non seulement les comportements stratégiques du type de ceux que Tarde avait mis en scène dans ses études de sociologie judiciaire, mais en fait *tous* les comportements sociaux doivent être analysés par

le sociologue comme ayant pour causes les raisons qui les inspirent dans l'esprit de l'individu.

Le structuralisme

Le mouvement structuraliste était devenu très influent au début des années 1960. Il passait non seulement pour bouleverser l'ensemble des sciences humaines, mais pour leur permettre d'accéder à un authentique statut scientifique. L'obligation alors en vigueur de rédiger une seconde thèse en vue de l'obtention du titre de docteur m'apparut être une bonne occasion de préciser ce qu'il en était réellement.

Publiée sous le titre *À quoi sert la notion de structure* [1968], cette thèse soutient que le mot « structure » n'a un sens précis que dans quelques secteurs délimités des sciences humaines. La phonologie structurale s'était donné pour objectif d'analyser les phonèmes d'une langue comme des systèmes de sons élémentaires à la fois suffisamment différenciés les uns des autres pour permettre une transmission fiable de tout message et composés d'un nombre d'éléments aussi économique que possible. Du côté de l'anthropologie, Murdock [1965] avait utilisé un corpus de données concernant les sociétés traditionnelles et montré que les institutions relevant de différents domaines du normatif, règles de filiation, de résidence, de mariage, etc., constituent des systèmes cohérents. Ainsi, les sociétés matrilinéaires tendent à adopter des règles de résidence matrilocales. Avant lui, Montesquieu avait montré qu'il existe un petit nombre de types de régimes politiques caractérisés par une certaine cohérence de leurs institutions.

On comprend pourquoi la phonologie structurale a été perçue par bien des spécialistes des sciences humaines comme leur ouvrant un boulevard. Cette discipline traite d'un phénomène humain s'il en est, le langage, mais en l'abordant comme s'il s'agissait d'un objet naturel. Elle traite des systèmes de phonèmes à la manière dont la cristallographie traite des cristaux. Mais c'est qu'elle n'a guère d'autre option : faute d'informations sur leur genèse, il est impossible de ramener les systèmes phonétiques à des intentions humaines. Dans ce cas, le microscopique ne peut pas expliquer le macroscopique. Or il en

va de même s'agissant des systèmes normatifs ou des mythes des sociétés sans écriture. Aussi les anthropologues virent-ils dans la phonologie structurale une échappatoire prometteuse. La méthode structurale fut perçue pour ces raisons comme pouvant s'appliquer à des objets aussi différents que les systèmes phonétiques, les systèmes normatifs et les mythes des sociétés sans écriture.

S'agissant de l'anthropologie, les espoirs du structuralisme se cristallisèrent dans l'œuvre de C. Lévi-Strauss [1949], dont les travaux sur les structures de la parenté puis sur les mythes furent reçus comme des événements scientifiques majeurs, car proposant une explication structurale de phénomènes inaccessibles à l'explication génétique. Les idées du structuralisme devaient ensuite donner lieu à des tentatives d'application à la sociologie, à l'histoire des idées et à la critique littéraire.

Finalement, le structuralisme donna l'impression d'avoir provoqué une révolution copernicienne dans l'ensemble des sciences humaines. Grâce à ce paradigme, elles furent même perçues comme méritant enfin le beau nom de science. M. Foucault tenta de montrer dans *Les Mots et les Choses* que la pensée humaine est dominée par des structures mentales inconscientes. L'âge de la raison aurait ignoré le temps. En dépit de Bossuet et de son *Discours sur l'histoire universelle* ! L'âge suivant aurait eu pour lui les yeux de Chimène. Sur le modèle de la phonologie structurale, qui avait dégagé la structure des systèmes de phonèmes propres à diverses langues, Foucault avait entrepris de déterminer la structure des systèmes d'idées propres à chaque époque et baptisé *épistémè* cette structure. Mais, si les phonologues et les anthropologues des sociétés sans écriture peuvent à juste titre arguer qu'il leur est impossible d'accéder à la genèse des phonèmes ou des mythes archaïques, il n'en va pas de même des idées. Malgré cela, profitant du prestige du structuralisme linguistique et anthropologique, Foucault réussit à faire accroire que son *archéologie du savoir* représentait un progrès décisif par rapport à une *histoire* des idées décidément trop pédestre. Avec lui, le structuralisme *méthodologique* des linguistes et de Lévi-Strauss prit un tour résolument *métaphysique*. L'homme n'existait plus, seules les structures étaient

réelles. Elles représentaient l'invisible qui permettait d'expliquer le visible ; l'inconscient blotti sous le conscient.

La sociologie structuraliste poussa le bouchon encore plus loin. Les structures sociales eurent désormais vocation à expliquer indistinctement tous les phénomènes sociaux. Leur seraient imputables la capacité du capitalisme à surmonter toutes les crises ou celle de l'École à reproduire les inégalités sociales. Les structures expliqueraient les goûts, les opinions et l'ensemble des comportements individuels. Tous refléteraient l'action des structures sociales. On pouvait donc soit ignorer la subjectivité des êtres humains, soit la traiter comme le siège d'illusions engendrées par les structures. Le bon sens cessa alors d'être la chose du monde la mieux partagée pour devenir l'apanage du sociologue structuraliste.

Le mouvement structuraliste n'avait rien à voir avec le paradigme que j'avais pressenti à travers les études que j'évoque plus haut. Ce paradigme fait des phénomènes macroscopiques l'effet de comportements individuels compréhensibles. Le structuralisme expliquait les phénomènes macroscopiques en supposant que les êtres humains sont des supports de structure aveugles sur eux-mêmes et sur le monde [Busino, 1998].

F. Héran [2009] a dressé un bilan de la littérature relative aux structures de la parenté dans les sociétés sans écriture. Il révèle la fragilité de ses conjectures. Comme Homans et Schneider [1955] avant lui, il recommande de substituer à l'hypothèse de l'action de structures inconscientes celle d'une histoire de la formation des règles du mariage obéissant au type de rationalité qui préside à la gestation de toute norme. Faute d'informations, cette histoire ne peut toutefois être reconstruite que de façon très lacunaire.

François Bourricaud et moi avions lancé en 1977 aux Presses universitaires de France la collection « Sociologies », que nous avions d'abord songé à baptiser « L'autre sociologie ». Simon Langlois [2008] a donné un remarquable article de synthèse sur la centaine de volumes qui y ont été publiés entre 1977 et 2007, en français dans la prestigieuse revue *Commentaire*, en anglais dans Cherkaoui et Hamilton [2009]. Mohamed Cherkaoui et moi-même avons été heureux d'y inclure le beau livre de Héran. La « collection bleue », comme l'ont baptisée les sociologues

français et étrangers, appartient désormais à l'histoire des sciences sociales.

Mon livre sur le structuralisme a été bien accueilli dans le monde anglophone. Il m'a valu les félicitations de George Homans lors d'un séjour à Harvard en tant que professeur invité. Selon lui, le succès du structuralisme provenait en premier lieu de ce qu'un individu fait plus facilement l'expérience du poids des structures sociales que de son autonomie. En France, l'accueil fut beaucoup plus réservé. Car le structuralisme avait colonisé *Le Nouvel Observateur*, ainsi que « le Collège et les collèges de France » (Edgar Morin).

Le succès du structuralisme s'explique encore parce que le marxisme, dont on sait l'influence prolongée qu'il a exercée en France, avait légitimé l'idée de la *fausse conscience*, selon laquelle l'être humain serait aveugle sur lui-même et sur le monde. Il invitait donc à expliquer les goûts, les attitudes et les comportements individuels en évoquant des forces sociales anonymes. La psychanalyse avait de son côté banalisé la notion d'inconscient. Le structuralisme proposait enfin aux sciences humaines de traiter les idées et les comportements de l'être humain comme l'effet de causes échappant à son esprit. Prenant quelque liberté avec la nomenclature d'Aristote, je propose de qualifier ces causes de *matérielles*. Ayant montré leur capacité à interpréter les phénomènes de leur ressort à partir de causes de ce type, les structuralistes avaient l'impression d'avoir réussi à hausser les sciences humaines au niveau de scientificité des sciences de la nature. Mais, dans la seconde partie de leur carrière, la plupart abandonnèrent toute prétention scientifique et se firent littérateurs.

La finitude de la connaissance humaine

L'enseignement le plus clair du point de vue de la philosophie des sciences que je tirai de mon périple dans le structuralisme est peut-être celui de la finitude de la connaissance humaine. L'anthropologue des sociétés sans écriture qui ignore tout de la genèse des règles qu'il observe est confronté à une impossibilité de fait. Le déficit de l'information qui s'impose à lui fait que l'approche historique lui est fermée. Lorsque l'information qui

permettrait de répondre à une question est insuffisante, la connaissance est condamnée à demeurer à l'état de *conjecture*. Lorsque l'information est à l'inverse envahissante, comme dans le cas de l'histoire des temps modernes, elle implique un tri. Mais celui-ci ne peut être effectué que selon des critères exposés au subjectivisme de l'historien et à l'esprit du temps. La connaissance prend alors la forme de l'*interprétation* plutôt que de l'*explication*. Le centre de gravité de l'histoire est du côté de la première, celui de la sociologie de la seconde. Les deux disciplines sont cousines plutôt que sœurs. C'est seulement dans le cas d'une adéquation toujours contingente entre l'information dont on dispose et les questions qu'on se pose que la connaissance peut se vouloir rigoureuse.

Mais la *libido sciendi* consent difficilement à baisser les bras. Et elle n'est pas le propre des sciences sociales. Bergson, Blondel, Heidegger et d'autres refusent le puissant message kantien de la finitude de la connaissance humaine et laissent entendre qu'ils ont touché le bas du manteau d'une réalité supérieure. Whitehead et Popper, eux, consentent seulement à ce que la science n'interdise pas de rêver à une réalité qu'elle ne peut atteindre. Je me sens plus proche d'eux ou même de Wittgenstein : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire » (*das, wovon man nicht reden kann, muss man schweigen*).

II / L'inégalité des chances

L'individualisme méthodologique

À la fin de mes années d'apprentissage, j'étais donc en possession d'un paradigme de la sociologie qui s'opposait diamétralement au structuralisme régnant. J'avais compris l'importance de ce que von Mises [1949] appelle le *singularisme méthodologique*, selon lequel on ne peut créer du savoir qu'en cherchant à expliquer des phénomènes circonscrits, aussi modestes soient-ils. Une étude sur les mécanismes responsables de l'influence des messages publicitaires avait suffi à éliminer la vision simpliste d'une action mécanique des médias. Tocqueville a souligné que plus une idée est générale, moins elle mord sur le réel. Qui trop embrasse mal étreint. La sociologie démontrait qu'elle pouvait même éclairer les questions éternelles de la philosophie en optant pour la modestie de la *middle-range theory*.

Les fruits n'ont malheureusement pas tenu les promesses des fleurs. La sociologie des années 1970-1990 s'est désolidarisée du principe de la neutralité axiologique. Elle s'est faite volontiers compassionnelle, se souciant surtout de faire vibrer son public au spectacle de la misère du monde. Le résultat n'a pas tardé à apparaître. Dans les dernières années du XX^e^ siècle, elle avait perdu en prestige ce qu'elle avait gagné en popularité.

Le paradigme que j'avais désormais en tête était fondé sur un double postulat, à savoir que les phénomènes sociaux sont l'effet de comportements individuels compréhensibles et que les causes d'un comportement résident dans le sens qu'il revêt pour

l'individu, à savoir dans les raisons impersonnelles et personnelles, *i.e.* les motivations, qui l'ont inspiré. Exemple de raison impersonnelle : je fais X parce que X est le meilleur moyen d'atteindre l'objectif Y, ou parce que X est conforme au principe P. Exemple de raison personnelle : je fais X parce que j'aime faire X. Pour qui ne croit pas à l'intervention de forces occultes, quelles causes peuvent en effet donner naissance aux phénomènes sociaux, sinon les actions des hommes et les raisons qui les y poussent ? Le postulat en question me paraissait réaliste parce qu'il reconnaît que les intentions, les raisons et les motivations des êtres humains sont des faits qu'on n'est pas en droit d'évacuer. Ils ne voient pas toujours clairement et immédiatement celles qui les poussent à agir. Mais il n'y a, pensais-je, aucune raison de les juger obligatoirement aveuglés sur eux-mêmes et de confier aux seuls sociologues la lanterne de Diogène.

Ces idées se sont installées dans mon esprit d'autant plus solidement que je voyais mon propre parcours intellectuel comme fondé sur des raisons. Ces raisons se résumaient dans ma prise de conscience progressive de l'identité et de la fécondité d'un paradigme commun aux études porteuses de savoir [Busino et Valade, 1998].

Je compris alors que ce paradigme avait été identifié par Max Weber. Il écrit dans une célèbre lettre à l'économiste Rolf Liefmann que « la sociologie doit obéir, elle aussi, à une méthode strictement individualiste » (*Soziologie auch muss strikt individualistisch in der Methode betrieben werden*), c'est-à-dire se donner l'action individuelle pour atome, à l'instar de l'économie [Boudon et Bourricaud, 1982]. Schumpeter avait un temps effectué des vacations pour Weber. C'est lui qui a lancé l'expression « individualisme méthodologique » (IM). Mais ni Weber ni Schumpeter ne se sont préoccupés de définir l'IM. Sans doute parce qu'il leur semblait évident que les phénomènes sociaux ne peuvent être que le produit de l'action des hommes, à partir du moment où l'on refuse de les imputer à des dieux, comme dans la variante théologique, ou à des forces fantomatiques, comme dans la variante métaphysique de la pensée humaine. Popper et Hayek devaient ensuite préciser la nature de l'IM, mais de manière sommaire. Ce n'est pas un hasard, je crois, si Weber a

déclaré n'avoir été intellectuellement heureux que durant son année viennoise. En raison notamment de l'influence du marginalisme économique, l'idée selon laquelle les phénomènes sociaux sont le produit des comportements individuels passait pour évidente à Vienne et pour oiseuse en Allemagne, en raison de l'historicisme qui y régnait, notamment dans les études économiques. La force de l'œuvre de Weber tient à ce qu'elle pratique un IM de caractère non utilitariste. Les économistes tendent à traiter comme général le cas où un individu agit sous l'effet des conséquences — telles qu'il les voit — de son action sur lui-même. La version de l'IM que je décèle dans les analyses concrètes de Weber et que je préconise moi-même traite par contraste ce cas comme particulier. L'individu peut aussi agir sous l'effet des conséquences de son action sur autrui ou encore sous l'effet de principes auxquels il croit.

Il n'est pas toujours facile de reconstruire les raisons sous-jacentes à l'action. Mais si cela ne l'était pas en principe, les enquêtes judiciaires ou policières seraient condamnées d'avance et la vie sociale serait impossible. L'idée selon laquelle les raisons qui inspirent un comportement doivent être écartées du discours scientifique sous prétexte qu'elles ne sont pas directement observables est la conséquence de la vision métaphysique selon laquelle toute cause doit avoir un caractère *matériel*, *i.e.* échapper à l'intervention de l'esprit humain. L'attrait de cette vision résulte de ce qu'elle est située au fondement même des sciences de la nature : toutes sont devenues des sciences à partir du moment où elles ont renoncé à expliquer les phénomènes naturels par l'intervention des esprits ou des dieux. C'est le désenchantement du monde qui a rendu la science possible. Mais, s'agissant de la sociologie, cette métaphysique matérialiste est irréaliste, puisqu'elle veut qu'on traite les raisons et les motivations de l'être humain comme des faits qu'on serait en droit soit d'ignorer soit d'interpréter à sa guise.

Car il ne faut pas confondre *matérialisme* et *réalisme*. Le matérialisme est réaliste dans le cas des sciences de la nature et irréaliste dans le cas des sciences de l'homme. Ces dernières se sont empêtrées dans des difficultés insurmontables dès lors qu'elles ont voulu réduire l'être humain aux phénomènes biologiques ou neurologiques dont il est le siège ou, pire, lorsqu'elles ont

voulu expliquer son comportement par des forces fantomatiques : aujourd'hui, les structures sociales ou la culture ; hier, l'âme russe, le génie français, les mentalités ou les lois du devenir historique. Weber déclare dans sa lettre à Liefmann qu'il est devenu sociologue « essentiellement afin de mettre fin à l'industrie qui opère avec ces concepts collectifs dont le spectre rôde toujours » (*wesentlich deshalb, um dem immer noch spukenden Betrieb, der mit Kollektivbegriffen arbeitet, ein Ende zu machen*). C'est aux concepts évoquant des forces occultes qu'il pensait, non bien sûr aux concepts de caractère descriptif identifiant des réalités collectives stylisées (le capitalisme, la monarchie absolue, l'éthique protestante, etc.).

L'IM n'implique nullement que l'être humain soit un atome suspendu dans un vide social. Il appartient au contraire à un environnement social, politique et culturel. Il a un passé. Il a des ressources cognitives et culturelles variables d'un individu à l'autre. Mais ces données constituent les *paramètres* et non les causes de son comportement. Le fait que je doive contourner un pâté d'immeubles pour atteindre le point auquel je désire me rendre paramètre mon comportement. Il ne le détermine pas. Le fait que je dispose de ressources financières limitées paramètre ma consommation : il m'interdit de rêver à la possession d'un jet privé. Il ne la détermine pas. La distinction entre paramètres et causes est essentielle. La première notion enregistre l'existence d'un fait patent, celui de l'autonomie humaine. La seconde l'ignore. Or la sociologie ne peut davantage ignorer l'autonomie humaine que la mécanique ne peut ignorer la pesanteur.

Mais, si le fait de l'autonomie humaine disqualifie les formes de la sociologie qui le méconnaissent, si cette différence ontologique entre l'homme et le légume implique une différence entre sciences de la nature et sciences humaines, d'un autre côté les procédures des unes et des autres sont pour une large part identiques.

Une exception française positive veut que les Français soient quelque peu protégés des maladies cardiovasculaires parce qu'ils sont des consommateurs réguliers de vin rouge. La corrélation entre les deux données a d'abord intrigué. Il est rare qu'on puisse immédiatement donner une interprétation causale d'une

corrélation. Or j'apprends que des chercheurs ont découvert la cause microscopique de la corrélation en question : le polyphénol contenu dans le vin a un effet vasodilatateur qui facilite la circulation sanguine et exerce un effet protecteur sur les artères. L'explication de la corrélation a été obtenue à partir du moment où les mécanismes élémentaires qui en sont la cause ont été identifiés. Une règle générale de toute démarche scientifique veut en effet que l'on tente d'établir les causes microscopiques responsables des phénomènes macroscopiques qu'on cherche à expliquer.

L'IM ne fait pas autre chose en fin de compte que de proposer au sociologue de suivre l'exemple du biologiste, du physicien ou du chimiste. La corrélation entre les taux de suicide des protestants et ceux des catholiques s'explique selon Durkheim parce que les premiers doivent trouver par eux-mêmes le chemin du bien et du mal, tandis que les seconds peuvent se référer aux règles fixées par les autorités religieuses. Comme le chimiste, le sociologue ne peut expliquer les phénomènes macroscopiques de son ressort qu'en tentant de mettre en évidence les mécanismes microscopiques qui en sont la cause.

Objections contre l'IM

Une objection contre l'IM est qu'il serait incompatible avec le fait que la société ne se réduit pas à une somme d'individus ; on y trouve aussi des institutions. Qui a jamais prétendu le contraire ? Il méconnaîtrait que le tout social est plus que la somme de ses parties. Or la tradition sociologique qui s'inspire de l'IM a toujours lourdement insisté sur ce point.

Selon Hayek [1973-1979], les phénomènes sociaux sont pour une large part des effets non intentionnels d'actes intentionnels. J'ai moi-même proposé d'étendre à la sociologie la notion d'effets pervers empruntée aux économistes [Boudon, 1977] et analysé maints exemples d'effets transcendant les intentions individuelles : lorsque j'ai montré que les politiques de lutte contre l'inégalité des chances scolaires ont suscité des effets inverses de ceux recherchés ; ou que la France a plus de difficulté à procéder à des réformes nécessaires que les démocraties voisines parce que le pouvoir politique y est plus

concentré [Boudon, 2006]. L'hebdomadaire *The Economist* (30 janvier-5 février 2010) présente un bel exemple d'effet pervers sous le titre « The cruelty of compassion » : dans la plupart des pays européens, la volonté politique de conserver les acquis sociaux au nom de la cohésion sociale a fini par approfondir la dualité entre *insiders* et *outsiders*, entre ceux qui bénéficient de la sécurité de l'emploi et les autres, et par miner la cohésion sociale.

Une autre objection veut que l'IM soit impuissant devant certains phénomènes. Il est difficile d'y recourir pour expliquer par exemple l'origine des langues. Mais la difficulté provient de l'absence de traces du passé. La situation n'est pas différente dans le cas des sciences de la nature. Bien des phénomènes naturels excitent notre curiosité, mais on ne peut y répondre par des théories solides, faute de disposer des informations pertinentes.

Le paradigme de l'IM soulève aussi la question de la nature de la *psychologie abstraite* qu'il met en œuvre. Par son côté stylisé, la psychologie des sociologues se distingue autant de celle des psychologues que la peinture abstraite de la peinture réaliste. Weber considère que la sociologie doit, comme l'économie, se donner une méthode strictement individualiste. Mais non que l'*homo sociologicus* obéisse à la même rationalité que l'*homo oeconomicus*. J'y reviendrai.

L'IM considère les comportements individuels à l'origine des phénomènes sociaux comme étant en principe compréhensibles : ils seraient fondés sur des raisons impersonnelles et personnelles que l'on peut reconstruire aisément dans certains cas, difficilement dans d'autres, à partir du comportement de l'individu. Si j'observe qu'un individu coupe du bois dans son jardin, je n'imputerai pas son comportement au fait qu'il a l'intention de s'en servir pour se chauffer s'il fait 40 °C à l'ombre. Bref, reconstruire les raisons expliquant un comportement revient à élaborer une théorie du comportement en question et à la soumettre à l'épreuve des faits. On peut discuter et réviser cette théorie, comme on le fait de n'importe quelle autre, au vu notamment de faits nouveaux. C'est seulement lorsque l'observateur a le sentiment d'avoir épuisé le registre des raisons personnelles et impersonnelles plausibles qu'il est en droit de

traiter le comportement observé comme *irrationnel* : il serait dû à des forces échappant à son esprit plutôt qu'à des raisons compréhensibles.

J'entends encore G. Gurvitch tonner contre Max Weber dans ses cours de Sorbonne, car l'idée de ramener les phénomènes sociaux à des actions individuelles lui paraissait représenter un crime contre l'esprit de la sociologie. Cela montrait au moins qu'il avait compris que l'IM anime toutes les analyses de Weber.

On préfère parfois aujourd'hui diverses expressions à « individualisme méthodologique » : sociologie analytique, sociologie explicative, *analytical sociology*, *erklärende Soziologie*. Ces expressions ne désignent pas autre chose que l'IM, mais ont l'avantage de neutraliser la confusion courante qui marie l'IM et l'utilitarisme des économistes [Demeulenaere, 2010]. La foule de petites flèches qui peuplent les manuels de sociologie analytique ont l'avantage didactique de proposer une présentation de type « Powerpoint » de l'IM.

Pourquoi l'inégalité des chances ?

Ayant désormais clairement en tête le paradigme de l'IM, je n'ai pas eu de mal à trouver un sujet auquel l'appliquer. Peut-être parce que j'ai éprouvé depuis longtemps une profonde affection pour les philosophes des Lumières, pour Montesquieu, Condorcet, Voltaire, Rousseau ou Adam Smith, j'ai toujours cru à l'importance sociale et politique de l'éducation. J'ai toujours estimé qu'un bon système d'éducation et un niveau d'instruction collectif élevé sont la clé du succès collectif, de la prospérité, de la démocratie et de l'épanouissement de la liberté humaine.

Dans la conjoncture intellectuelle des années 1960, toutes sortes de données contribuent à faire de l'éducation un thème central des sciences sociales. Les courbes de la fréquentation scolaire décollent. Cette croissance affecte les institutions d'enseignement secondaire puis supérieur. Apparaît le phénomène de l'université de masse. Sociologues, démographes, économistes se penchent sur ces phénomènes. L'Ined met sur pied, sous la houlette d'Alfred Sauvy et Alain Girard, une grande enquête qui suit une cohorte d'élèves de la fin du primaire à

l'entrée dans le supérieur. C'est donc naturellement que, m'étant acquitté du rituel du doctorat, j'ai choisi de mettre à l'épreuve le paradigme de l'IM à propos de phénomènes relevant de la sociologie de l'éducation.

L'explosion de la demande scolaire dans les pays occidentaux soulevait de sérieux problèmes politiques. Le niveau général d'instruction de la population s'élevait. Mais la mobilité sociale et l'égalité des chances scolaires stagnaient. Le niveau scolaire moyen de tous tendait à augmenter, mais les différences dans le niveau moyen atteint par les élèves des différentes couches sociales tendaient à persister. La démocratisation paraissait donc n'avoir grand effet ni sur la corrélation entre l'origine sociale et le niveau scolaire, ni sur la corrélation entre l'origine sociale et le statut social atteint ; en bref : sur l'égalité des chances.

Ces phénomènes d'inertie affectant l'ensemble des pays occidentaux, ils stimulèrent la recherche. Pour plusieurs raisons. En premier lieu, ils étaient perçus comme heurtant une valeur démocratique fondamentale. Car, si les inégalités de résultat peuvent s'expliquer par des différences de mérite ou de performance, l'inégalité des chances, elle, est injustifiable.

En deuxième lieu, l'inégalité des chances scolaires s'est révélée résistante aux médications qu'on lui a administrées. L'enseignement compensatoire n'a pas donné les résultats escomptés. L'extension du tronc commun, qui a donné naissance au collège unique en France ou à la *Gesamtschule* en Allemagne, a surtout produit une dégradation de l'efficacité du système d'éducation et du climat de l'école, et un taux élevé d'échecs scolaires. En Allemagne, les témoignages sur l'échec de la *Gesamtschule* se sont multipliés dans les années 1990. Les espoirs mis dans la réforme des méthodes pédagogiques sont restés, eux aussi, largement illusoires.

Une troisième raison stimulait l'intérêt de l'ensemble des sciences sociales pour le thème de l'égalité des chances. Sous l'effet de l'intérêt politique et social qu'il soulevait, un corpus impressionnant de données statistiques avait été réuni. Il offrait au chercheur un riche matériau pour répondre au défi que représentait l'explication des phénomènes liés à la croissance de l'éducation : pourquoi ces phénomènes d'inertie ? Pourquoi

cette résistance aux médications ? Ayant été associé pour un temps à des projets de l'OCDE sur ces questions, j'avais réuni sur l'inégalité des chances une volumineuse documentation statistique internationale. Le sujet me fournissait en outre une occasion de tester l'idée selon laquelle les phénomènes macroscopiques doivent être analysés comme résultant de comportements individuels compréhensibles.

Enfin, certaines explications proposées par des sociologues en vue paraissaient curieuses. Bourdieu et Passeron [1970] avaient envoyé leur livre *La Reproduction* à mon ami François Bourricaud. Il était convaincu qu'il s'agissait d'un canular de normalien. À l'aide de lemmes et de scolies parodiant *L'Éthique* de Spinoza, ces auteurs avaient entrepris de démontrer *more geometrico* que les structures sociales se reproduisent parce qu'elles ont la capacité d'engendrer dans l'esprit des gens des *habitus* qui les déterminent à reproduire les structures.

Certes, la vénérable notion d'*habitus* avait été utilisée par divers philosophes et sociologues modernes à la suite de Thomas d'Aquin, qui avait traduit par *habitus* la notion aristotélicienne d'*hexis*. Mais tous avaient repris à leur compte la distinction essentielle établie par le divin docteur entre *habitus a corpore* et *habitus ab anima*. L'*habitus a corpore* est illustré par les montages physiques qui font qu'on sait monter à vélo ou jouer du piano. Ces montages sont si irréversibles qu'on ne peut guère s'en débarrasser. L'*habitus ab anima* fait qu'on croit telle chose bonne sous l'effet par exemple de la tradition. Par contraste avec l'autre, il est réversible. L'on peut fort bien réviser une croyance erronée ou se défaire d'un préjugé. La sociologie structuraliste ignora cette distinction et érigea l'*habitus* en un mécanisme implacable par lequel les structures sociales assouviraient leur besoin de se reproduire. Aristote se trouva ainsi revu et corrigé à la lumière de la vulgate marxiste. L'*habitus* version structuraliste fait que le dominé accepte d'être dominé ou que le dominant apprécie moins la soupe aux choux que le dominé. Les uns et les autres sont manipulés sans le savoir par les tireurs de ficelles que sont les structures sociales.

Cette théorie inspira à Bourricaud [1975] des pages amusées où il s'étonnait qu'on puisse conférer aux structures sociales une

telle fringale de reproduction et une telle malignité. Malgré tout, cette théorie continua d'être ânonnée dans les écoles.

Les causes de l'inégalité des chances scolaires

La théorie développée dans *L'Inégalité des chances* [1973] part d'une hypothèse de *psychologie abstraite* simple, à savoir qu'une famille de cadres supérieurs n'appréhende pas de la même façon qu'une famille d'ouvriers la perspective que le rejeton de la famille devienne, disons, professeur des écoles.

Une fois retranscrite sous la forme d'un modèle déductif, cette hypothèse me permit de reconstruire un nombre considérable de données statistiques. Elle permettait de retrouver sinon les données dans leur détail numérique, du moins leurs propriétés qualitatives. Non pas le détail de l'évolution d'un effectif par exemple, mais l'allure de cette évolution. On déduisait notamment du modèle l'inertie de la relation entre origine sociale, niveau scolaire et statut social.

En 1990, la fondation Saint-Simon m'a demandé si les conclusions de mon livre de 1973 pouvaient être maintenues. J'ai profité de cette proposition pour réunir un dossier de données concernant la période 1970-1990. Il en ressortit que mes conclusions de 1973 pouvaient être conservées.

Les facteurs de l'inégalité des chances

Étant donné l'importance du problème de l'inégalité des chances, je n'étais évidemment pas le seul à en proposer une explication en dehors de celle qu'avait proposée la chapelle structuralo-marxiste. Les recherches sur ce sujet étaient au contraire très abondantes et le restent.

Parmi les facteurs responsables de l'inégalité des chances scolaires, certains apparaissent de manière récurrente sous tous les horizons. Sociologues et psychologues ont démontré que certaines valeurs varient avec l'origine sociale. Ainsi, on a plus fréquemment une attitude volontariste devant la vie au fur et à mesure qu'on monte dans l'échelle sociale. Cela incite à percevoir l'éducation comme un levier social et contribue à l'inégalité

des chances scolaires. D'autres ont insisté sur le rôle des apprentissages cognitifs effectués au sein de la famille. Ils influent sur la facilité avec laquelle les enfants reçoivent les apprentissages que leur propose l'école. Les pédagogues et les sociologues ont insisté sur l'importance de la relation pédagogique : les méthodes pédagogiques permissives seraient plus efficaces que les méthodes traditionnelles.

Les économistes ont insisté sur la variation avec l'origine sociale des coûts d'opportunité et des coûts directs de la prolongation des études. Traitant la scolarisation comme un investissement, ils ont introduit l'hypothèse que le taux d'escompte du temps varie avec les ressources. On déduit de ces notions une explication simple de l'inégalité des chances scolaires. En effet, à mesure qu'on descend dans l'échelle sociale, les coûts d'opportunité croissent et la valeur subjective aujourd'hui des bénéfices auxquels on peut s'attendre demain est dépréciée. Il en résulte que le niveau scolaire doit être en moyenne plus bas à mesure qu'on descend l'échelle des statuts sociaux d'origine [Blaug, 1968].

Les démographes ont noté que la réussite scolaire des aînés est statistiquement meilleure que celle des cadets. Il en résulte que les variations dans les différences de dimension de la famille selon la catégorie sociale influent sur la relation entre origine sociale et niveau scolaire. Or, dans les années 1960, la taille moyenne de la famille décroît lorsqu'on monte dans l'échelle des statuts sociaux.

Les psychologues sociaux et les sociologues ont insisté sur le phénomène dit des *groupes de référence*. Cette notion traduit le mécanisme psychologique dont je suis moi-même parti et dont la littérature démontre la réalité : une famille de niveau social élevé dont le rejeton a des chances de devenir professeur des écoles y verra un échec, une famille d'ouvriers une réussite sociale. Les enfants tendent à avoir la même perception que leurs parents sous l'hypothèse que le groupe de référence est le groupe d'appartenance. Ce mécanisme contribue, lui aussi, à la corrélation entre l'origine sociale et le niveau scolaire.

On pourrait allonger la liste des facteurs responsables de cette corrélation. Celle que je viens de donner suffit à montrer que le problème tel que je l'ai trouvé n'était pas tant d'identifier les

causes de l'inégalité des chances scolaires que de les hiérarchiser. Or cela était impossible au seul examen de la littérature. La seule méthode possible consistait à construire une théorie intégrant l'ensemble de ces facteurs, à la tester et à l'interroger sur l'importance relative desdits facteurs. Cette situation d'incertitude a fait que tel ou tel de ces facteurs a souvent été privilégié pour des raisons idéologiques ou corporatistes. Ainsi, les économistes avaient tendance à ignorer les facteurs identifiés par leurs collègues des autres disciplines en raison de leur confiance dans la solidité de la théorie économique. Quand on ne sait pas où l'on a perdu ses clés, pourquoi ne pas les rechercher auprès du réverbère ?

C'est ainsi qu'il faut analyser la vogue qu'ont connue hier les thèses marxistes ou aujourd'hui la thèse selon laquelle la pédagogie d'inspiration rousseauiste devrait faire merveille en matière d'égalité des chances. Dépourvues de fondement solide, ces idées ont surtout permis aux théoriciens du *bain linguistique*, de la grammaire structurale, des mathématiques modernes et généralement aux *experts* en matière de sciences de l'éducation de se faire une place au soleil.

Une théorie intégratrice

On peut résumer la théorie que j'ai proposée par deux propositions : 1) toutes sortes de facteurs (linguistiques, apprentissages cognitifs d'origine familiale, etc.) entraînent l'apparition d'une relation statistique entre l'origine sociale et le niveau de réussite à l'école ; 2) d'autres facteurs (coûts d'opportunité, mécanismes induits par les groupes de référence) indépendants des premiers font que, à réussite scolaire égale, l'élève et sa famille hésitent plus ou moins à viser un niveau scolaire élevé. Le premier groupe de facteurs explique que, dès les premières années du cursus, la réussite varie statistiquement en fonction de l'origine sociale. Le second explique que, à réussite égale, l'origine sociale conserve une influence sur les décisions d'orientation prises par les familles et les adolescents [Cuin, 1993 ; Boudon, Cuin et Massot, 2000].

On peut alors montrer que, dans des conditions générales, le second type de facteurs est, de loin, le plus important : il explique l'inégalité des chances scolaires dans une proportion beaucoup plus grande que le premier. Le mécanisme des *groupes de référence* joue en d'autres termes un rôle bien plus décisif que les valeurs caractérisant les différentes catégories sociales ou que les apprentissages cognitifs que la famille transmet à l'enfant. Si l'on parvenait à l'éliminer, on réduirait l'inégalité des chances de manière sensible. En revanche, on ne la réduirait que faiblement en essayant de compenser les différences d'aptitude à l'école qui résultent de différences dans les apprentissages cognitifs au sein de la famille.

Ainsi, la cause la plus importante de l'inégalité des chances scolaires est que les familles et les adolescents tendent à déterminer leurs ambitions et leurs décisions en matière scolaire en fonction de leur position sociale : ce qui est échec social pour une famille est réussite sociale pour une autre. Ce mécanisme familier est le principal responsable du mal.

Cette théorie permet de rendre compte de la résistance de la relation entre origine sociale et niveau scolaire, ainsi que de l'ensemble des données statistiques observées de façon récurrente. Elle permet aussi de comprendre l'échec des médications. Elle explique pourquoi les enseignements dits de compensation ont des effets décevants.

La crédibilité de la théorie faisant du mécanisme des groupes de référence la cause principale de l'inégalité des chances scolaires s'est trouvée renforcée par une étude comparative entre Paris et Genève. Elle montre que les inégalités devant l'école étaient dans les années 1970 beaucoup plus importantes à Paris qu'à Genève au début du secondaire. Pourquoi ? À Genève, c'est le système scolaire qui assumait exclusivement la responsabilité de l'orientation de l'enfant au niveau de l'entrée dans le secondaire. Les effets des *groupes de référence* se trouvaient donc neutralisés : l'enfant était orienté non en fonction des ambitions de sa famille, mais en fonction du pronostic des enseignants sur sa réussite probable dans telle ou telle voie scolaire.

L'accueil

Plusieurs sociologues, en Grande-Bretagne, en Suède et en Norvège, aux États-Unis et au Canada, quelques-uns en France, comme Jean Stœtzel, reconnurent l'importance de mon livre. Je fus touché que Raymonde Moulin, l'importante sociologue de l'art qui dirigeait alors le Centre de sociologie européenne créé par Raymond Aron, ait tenu à m'écrire que le maître avait qualifié *L'Inégalité des chances* de livre « magistral et définitif ». Stein Rokkan, une grande figure de la sociologie internationale, organisa un brillant symposium sur mon livre. Il a été publié dans la revue bilingue *Informations dans les sciences sociales/ Social Science Information*. Il comprend un morceau de bravoure : l'article de T. Fararo et K. Kosaka [1976] y présente une formalisation mathématique de la première partie de mon modèle de simulation. Quant à Lazarsfeld, lorsqu'il prit connaissance du manuscrit de *L'Inégalité des chances*, j'eus droit à l'une de ces manifestations d'humour juif viennois dont il était coutumier : il me félicita, en affichant un large sourire, de lui « avoir montré la Terre promise ».

En revanche, l'école structuraliste perçut le livre comme une machine de guerre dirigée contre elle. Elle vit une hérésie dans le fait de vouloir que l'inégalité des chances résultât de décisions compréhensibles plutôt que de la volonté des structures. Il fut également rejeté par ceux que Lazarsfeld qualifiait de *statistical zealots* : ceux pour qui les sciences sociales doivent se contenter de soumettre les données statistiques aux méthodes mécaniques de l'*analyse des données*. Elles consistent à réduire les individus à des listes de caractères, comme l'origine sociale, le niveau scolaire, etc., et à mesurer l'influence des variables *explicatives*, comme l'origine sociale, sur les variables *à expliquer* : le niveau scolaire par exemple. Mon dialogue avec Ph. Hauser [Boudon et Hauser, 1976 ; Hauser, 1976] dans *The American Journal of Sociology* témoigne de leur incompréhension. Les nouveaux zélotes furent d'autant plus acides qu'ils se sentaient menacés. D. Wrong [1961] puis d'autres s'étaient livrés à des attaques en règle contre la pratique consistant à réduire les individus à des paquets de variables. La critique s'applique toujours aujourd'hui, par exemple à ceux qui voient dans l'analyse log-linéaire l'alpha

et l'oméga de l'analyse des données. Cela avait suscité un clivage parmi les sociologues : on pouvait s'adonner au *qualitatif* ou au *quantitatif*, mais pas aux deux. Le succès de mon livre provint pour une part de ce qu'il résorbait ce clivage et montrait qu'on peut *comprendre* les comportements individuels et *expliquer* les phénomènes qu'ils engendrent au niveau statistique. En tout cas, il fut perçu par les zélotes statistiques comme une menace sérieuse.

J'avais en fin de compte réussi à me mettre à dos les structuralo-marxistes français et les *statistical zealots* américains. S'agissant des derniers, Daniel Bell me rassura : « Harvard est de votre côté », me confia-t-il. Des personnages alors très en vue comme Alfred Grosser et Henri Mendras, ainsi que mon ami Jacques Lautman, eurent beau protester auprès du journal *Le Monde* contre le traitement que le quotidien de référence m'avait réservé. Cela n'eut aucun effet. Par la suite, on comprit que le roi structuralo-marxiste était nu. Mais je continuai à passer pour hérétique auprès de beaucoup. Car avoir raison trop tôt, c'est toujours avoir tort, non seulement dans l'instant, mais dans le temps.

Comme cela a été noté par Michel Dubois [2000], Claude Vautier [2002] et Jean-Michel Morin [2006], *L'Inégalité des chances* devait fixer mon image pour longtemps. Je fus victime d'un « effet Manon Lescaut » : beaucoup me considérèrent désormais comme l'auteur de ce seul livre. Je dois à ces amis, ainsi notamment qu'à Enzo di Nuoscio [1996], Enzo Sciarra [1999], Yao Assogba [1999], Cynthia Hamlin [2002], Stein Ringen [2007b] et Antonio Scoppettuolo [2010], d'avoir corrigé cet effet par leurs écrits, et à Salvatore Abbruzzese, Alban Bouvier, Julien Damon, Hervé Dumez, Razmig Keucheyan et d'autres de l'avoir fait par leurs enseignements. Comme l'indique J.-M. Morin, les archives de l'Institut national de l'audiovisuel ne croulent pas sous le poids de mes interventions. Mais n'est pas BHL qui veut. Et j'ai toujours un peu évité les micros, ayant eu fréquemment l'impression d'avoir trouvé la bonne réponse aux questions qui m'étaient posées avec un quart d'heure de retard.

Sur le long terme

Par la suite, *L'Inégalité des chances* a été régulièrement réédité. Il a exercé une influence significative sur le long terme. Après d'autres études, un article de V. Müller-Benedict [2007], utilisant des données tirées de l'enquête PISA, confirme la validité de mes conclusions de 1973. Les mécanismes que j'avais identifiés continuent d'expliquer les relations entre origine sociale et niveau scolaire. D'autres chercheurs, Hans-Peter Blossfeld à Bamberg [Relikowski *et al.*, 2009] et Walter Müller [2009] à Mannheim, reprirent ma distinction entre les deux types d'effets de l'origine sociale. Ils ont montré que le second effet — l'effet des groupes de référence — est moins prononcé dans les familles issues de l'immigration : un résultat capital du point de vue politique. Gianluca Manzo [2009] s'est inspiré de mon modèle pour rendre compte des différences dans les destins scolaires en fonction de l'origine sociale entre la France et l'Italie. Il l'a enrichi en introduisant dans ses modèles de simulation l'effet des réseaux de pairs dans lesquels les élèves sont plongés. J'eus aussi le plaisir de constater qu'un éminent sociologue britannique, John Goldthorpe [2007], reconnut l'importance du point de vue selon lequel expliquer des données statistiques, c'est en faire l'effet de comportements individuels compréhensibles.

Le livre a été considéré comme une percée parce qu'il proposait de substituer à l'*analyse des données* la méthode des *modèles générateurs* consistant à reconstituer les données statistiques à partir d'hypothèses transcrites sous la forme d'un modèle déductif. Mais aussi parce qu'il proposait de voir dans les raisons que se donnent les individus la cause de leur comportement, étant entendu que ces raisons sont paramétrées par leurs ressources et le contexte social. Enfin, l'idée que les raisons des individus sont les causes de leur comportement chemina lentement dans les esprits. Lentement, car elle heurtait l'idée tenace selon laquelle une analyse scientifique ne saurait traiter les raisons des individus comme des causes de leur comportement, puisqu'elles ne sont pas aussi directement observables qu'un pot de fleurs sur un guéridon.

Je n'ai évoqué jusqu'ici que la première partie de mon modèle : celle qui simule l'évolution des niveaux scolaires en

fonction de l'origine sociale. La seconde simule l'arrivée des individus munis de leur niveau scolaire sur le marché de l'emploi. Le marché de l'emploi est bien entendu animé par des forces largement indépendantes de l'offre de qualifications et de compétences. C'est pourquoi on constate que la valeur absolue des diplômes tend à décroître, mais leur valeur relative à se maintenir. On a par exemple moins de chances d'être chômeur avec un niveau scolaire élevé lorsque la probabilité de se retrouver au chômage croît avec le temps pour tous les niveaux scolaires. J'ai simulé dans la seconde partie du modèle le processus de conversion du niveau scolaire en statut social, sous la condition de l'élévation moyenne des niveaux scolaires et sous diverses hypothèses relatives à l'évolution du marché de l'emploi. Ici encore, la simulation me permit de retrouver les données observées dans leurs grandes lignes.

La bonne politique

L'Inégalité des chances me conduisit à énoncer quelques conclusions sur les principes qui doivent inspirer la politique à suivre en matière d'égalité des chances scolaires, si l'objectif est bien de les atténuer et non de se contenter de mesures symboliques. Le principe fondamental s'exprime de manière simple : il y a non pas contradiction, mais complémentarité entre l'objectif naturel de l'école — transmettre efficacement des savoirs — et l'exigence de l'égalité des chances.

Il résulte en effet de la discussion précédente que la manière la plus efficace de réduire effectivement l'inégalité des chances consiste à renforcer la fonction de transmission des savoirs de l'école, l'évaluation des élèves, et la liaison entre les résultats de l'évaluation et l'orientation. Les incertitudes relatives à l'évolution de la demande en matière de compétences invitent par ailleurs à accentuer la différenciation du système scolaire.

Or on a fait depuis des décennies tout le contraire. Nathalie Bulle [2009] a montré que l'objectif de la transmission du savoir a été relégué au second rang avec pour effet que l'école est devenue illisible pour de nombreux enfants et pour les familles. On a gommé sa fonction de transmission du savoir pour en faire

un *lieu de vie*. Il va de soi que l'école doit être rendue aussi agréable que possible. Mais l'enfant doit aussi savoir qu'il y est pour travailler, qu'il a intérêt à ce que son efficacité soit mesurée et comparée à celle de son voisin. Sous l'effet d'un égalitarisme mal placé, on a atténué l'évaluation des résultats des élèves. On a par là contribué à faire que les enfants, ceux des familles modestes surtout, ne voient plus guère le sens de l'obligation scolaire.

Toujours pour des raisons d'égalitarisme, on a cherché à unifier le système scolaire. Cela était absurde, vu l'hétérogénéité croissante de la population, laquelle résultait elle-même de l'augmentation de la masse des élèves scolarisés, vu aussi la complexification et l'imprévisibilité croissantes de la demande en matière de compétences.

La politique menée au niveau du secondaire est la cause principale de la stagnation de l'inégalité des chances au niveau de l'enseignement supérieur. Il est vrai que les grandes écoles ont un recrutement davantage biaisé socialement aujourd'hui qu'hier. Cela résulte de ce que l'on a cessé de faire du secondaire un lieu essentiellement de transmission du savoir. Au lieu de cela, on a pratiqué une politique de caractère symbolique. En retardant les différenciations entre filières, en sacralisant le collège unique, en traitant l'enseignement professionnel comme un parent pauvre sous l'effet de l'idéal égalitariste selon lequel, dans un monde bien constitué, tout le monde devrait avoir accès aux cursus les plus nobles, on pensait exorciser l'inégalité des chances. On la renforça. On cherche aujourd'hui à la combattre au niveau supérieur, de nouveau par des méthodes de caractère symbolique, en introduisant des quotas ou, ce qui revient au même, un double concours. Pourtant, toutes les études ont montré les effets pervers de ces mesures. Le fait d'être entré à Sciences-Po par la petite porte ne peut qu'engendrer un marquage indélébile.

Cette évolution d'ensemble résulte d'une suite de décisions politiques qui obéirent à des groupes d'influence : associations représentant les élèves, les parents d'élèves et les enseignants, experts en éducation. Leur influence s'est révélée d'autant plus marquée que la tendance séculaire à l'approfondissement de l'individualisme (Durkheim) et à la *rationalisation* (Weber) invite

les acteurs à intervenir davantage aujourd'hui qu'hier dans les décisions qui les concernent.

Le 29 mai 1991 eut lieu la cérémonie de remise d'épée qui ponctua mon élection à l'Académie des sciences morales et politiques. J'avais déniché au marché aux puces de Saint-Ouen une épée de ville du XVIIIe siècle. Au centre de la garde de fer avait été ciselé un visage revêche qui me parut constituer un symbole parfait à la fois de l'individualisme méthodologique et du rigorisme kantien. Dans son allocution, Jean Cazeneuve résuma avec humour la conclusion pratique sur laquelle débouchait *L'Inégalité des chances* : « Quand il s'agit de proposer des remèdes à une certaine corrélation entre le niveau social des parents et le niveau scolaire des jeunes, beaucoup de nos meilleurs esprits s'accordent à proposer le bon vieux système qui consiste à casser le thermomètre pour faire tomber la fièvre. En d'autres termes, la bonne logique consiste à [...] donner des diplômes à tous ceux qui les veulent [...]. Eh bien ! Ici encore il [RB] joue le mauvais esprit. Il soutient que c'est au contraire en affinant, en perfectionnant le contrôle scolaire que l'on pourra lutter contre les effets discordants des aspirations familiales, et par là atténuer la fâcheuse coïncidence entre le statut social des parents et le niveau scolaire des enfants. Le plus grave, c'est qu'il le démontre scientifiquement » [Cazeneuve, 1991, p. 16].

Mon étude me renforça dans la conviction que l'une des fonctions essentielles de la sociologie réside dans la critique des idées reçues. Mais celle-ci n'est pas facilement acceptée. L'idée selon laquelle l'école devrait ne plus classer, ne plus évaluer, sauf le plus tard possible, fit que les mécanismes générateurs d'inégalité jouèrent à plein. On aurait pu le prévoir. Ce ne fut pas le cas. Aujourd'hui, désespérant de l'égalisation des *chances*, F. Dubet [2010] préconise celle des *places*.

En même temps, mon incursion dans la question des politiques d'éducation fit naître dans mon esprit de nouvelles questions que je ne devais saisir à bras-le-corps que plus tard : pourquoi cette confiance des politiques en des idées fausses ? D'où provient leur docilité face aux groupes d'influence ? Une amicale indiscrétion de Denis Szabo en témoigne dans le registre de l'anecdotique. L'éminent criminologue m'a confié avoir entendu un ministre important du président Chirac déclarer que

mon *Inégalité des chances* témoignait d'un indécrottable non-conformisme.

Pourquoi le monde politique a-t-il mis tant de temps à voir que l'idéologie égalitariste a, par un effet pervers remarquable, joué contre l'égalité des chances ? Plus grave encore : elle a sacrifié les personnes à un *principe*. Elle illustre le *syndrome de Michael Kolhaas*, qui consiste à surévaluer les principes inspirant une action par rapport à ses effets : à préférer inconditionnellement l'éthique de conviction à l'éthique de responsabilité. Peut-être le temps est-il venu de changer de cap. Mais n'est-il pas trop tard ? La France ne se dirige-t-elle pas inexorablement vers une situation de type américain, caractérisée par une dégradation profonde du secondaire public ?

Sur un plan personnel, j'ai éprouvé tout au plus une certaine irritation à l'accueil qui a été fait en France à *L'Inégalité des chances*. Il faut dire que j'y avais mis du mien : dans le compte rendu qu'elle a donné à *L'Express* d'un autre de mes livres, *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues* [1986], Dominique Schnapper a relevé que je ne prenais aucune précaution dans ma critique des théories à la mode. Cette irrévérence m'a toujours semblé requise par l'*ethos* scientifique. D'autant que la résistance des théories fragiles, voire farfelues, est due pour une part à ce que les chercheurs encore mal assis professionnellement sont astreints à une attitude de prudence à l'endroit de leurs auteurs, dès lors que ceux-ci ont acquis le statut de puissance installée et installante.

Mon ataraxie était due au succès international de *L'Inégalité des chances*. Au cours de mon année de *fellow* au Center for Advanced Study in the Social and Behavioral Sciences de Stanford en 1972-1973, Martin Lipset me proposa d'occuper une chaire à Harvard. Lors d'un semestre en tant que professeur invité dans cette grande maison, j'avais fait la connaissance de Talcott Parsons, Nathan Keyfitz, Nathan Glazer, Thomas Schelling, Daniel Bell et plusieurs autres grands noms des sciences économiques et sociales. Plus tard, lorsque James Coleman m'invita à l'université de Chicago dans le dessein de m'y retenir, j'ai eu l'occasion d'en rencontrer d'autres, dont Edward Shils, Gary Becker, Terry Clark, W. Julius Wilson ou Leo Goodman. J'ai

été flatté par ces offres, mais je n'ai jamais sérieusement envisagé de m'installer aux États-Unis.

C'est Anthony Oberschall, je crois, qui m'a permis de prendre conscience des raisons auxquelles j'obéissais. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, la France a beaucoup perdu de son prestige, remarqua-t-il au cours d'un déjeuner parisien, et ses intellectuels en vue suscitent à l'étranger davantage la curiosité que l'adhésion, mais elle est restée incomparable en matière d'art de vivre. Il est l'auteur d'un grand livre sur le mouvement des droits civiques aux États-Unis qui doit sa puissance à son attachement à l'IM [Oberschall, 1973].

III / Les croyances au vrai

Mes amis m'avaient conseillé de continuer d'exploiter la veine de la sociologie de l'éducation qui m'avait si bien réussi. Mais je préférais aborder d'autres sujets qui me tenaient à cœur. Et j'avais l'impression d'avoir dit dans *L'Inégalité des chances* l'essentiel de ce que j'avais à dire sur le sujet.

Ce livre me valut une assise intellectuelle solide. Je lui dois mon élection à l'American Academy of Arts and Sciences. Avec mes travaux ultérieurs sur la rationalité, les normes, les valeurs et les croyances, et sur les grands classiques de la sociologie, il a sans doute joué un rôle dans mon élection à la British Academy, la Société royale du Canada ou l'Académie des sciences sociales d'Argentine. Il explique que Renate Mayntz, une figure majeure de l'école sociologique de Cologne, m'ait invité en 1988 à rejoindre le groupe des cent fondateurs de l'Academia Europaea. Ou que j'aie été choisi pour présider l'European Academy of Sociology fondée en 2000 à l'initiative de S. Lindenberg. Ou encore que Neil Smelser m'ait confié la responsabilité de la section de sociologie de la monumentale *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* en vingt-sept volumes publiée en 2002. Ou que j'aie reçue en 2008 un prestigieux prix international biannuel, le prix Tocqueville, succédant ainsi à Raymond Aron, Karl Popper, David Riesman, Leszek Koeakowski ou François Furet. La cérémonie de remise a été pour moi l'occasion d'un échange fructueux avec le président Giscard d'Estaing, diffusé sur le site de Canal Académie.

Mais le statut intellectuel que m'a valu *L'Inégalité des chances* m'a surtout offert un privilège incomparable, celui de jouir d'une complète liberté d'esprit et d'aborder désormais la *lutte pour la vie dans la cité scientifique* (G. Lemaine) avec une sérénité absolue.

Mes motivations intellectuelles

Mon intérêt pour les croyances collectives m'a certainement été en partie dicté par les interrogations qu'avaient suscitées dans mon esprit les deux totalitarismes qui ont occupé l'horizon de mon enfance et de ma jeunesse, bien que je sois par bonheur né quelques années trop tard pour y être directement exposé. Mais, au milieu du XX[e] siècle, l'idéologie communiste avait perdu sa force de conviction, avant de tomber en charpie. Cette extinction n'est pas incompatible avec la survivance des schémas de pensée qu'elle avait imposés. Le schéma de la lutte des classes reste tapi sous la dichotomie dominants/dominés. Le libéralisme, dans sa dimension économique surtout, conserve son statut de repoussoir auprès des intellectuels français [Boudon, 2004]. En dépit des conclusions contraires de toutes les enquêtes, médiateurs et politiques perçoivent le citoyen comme manipulable à volonté par la « com ». Bref, si les grandes idéologies ont disparu, ce n'est pas le cas des convictions douteuses mais tenaces qui flottent dans l'air du temps.

J'avais perçu les effets redoutables de ces *petites* idéologies sur l'exemple des politiques d'éducation. Cela me conduisit à me poser la question du pourquoi de leur crédibilité et de leur influence.

Les croyances collectives aux idées douteuses, fragiles ou fausses sont monnaie courante. Elles posent au sociologue une question théorique difficile : quelles en sont les causes ? La croyance des aborigènes d'Australie en l'efficacité des rituels de pluie, et la foi des modernes dans la méthode globale d'enseignement de la lecture s'expliquent-elles de la même façon ? Comment ces croyances s'établissent-elles ? La sociologie a abordé ces questions depuis longtemps. Entre les deux guerres, le sujet a même été érigé en une spécialité baptisée *sociologie de*

la connaissance. Tous les sociologues y ont été confrontés à l'occasion de leur rencontre avec des croyances particulières. Quant aux anthropologues, ils ont consacré une grande énergie à l'explication des croyances qu'ils ont répertoriées au cours du temps.

Mais la sociologie des années 1990 a abandonné les grandes questions théoriques de la sociologie classique au profit d'une prolifération des enquêtes de petite échelle par entretiens ou observation participante. Celles-ci acquirent alors progressivement le statut de modèle canonique, pour une part sous l'influence de mouvements d'idées nés dans la Californie des années 1970 : l'*ethnométhodologie* notamment. Cette évolution traduisait l'effet de gueule de bois qui a accompagné la fin des illusions suscitées par le marxisme et le structuralisme. Elle s'explique aussi par l'augmentation de l'effectif des sociologues. Cette dernière a entraîné une parcellisation des sujets de recherche et un déclin de la sociologie générale. Or une discipline scientifique ne peut avancer que sur les deux jambes de la recherche fondamentale et de la recherche appliquée. Le déclin de l'université accentua ces effets : nombre de sociologues préférèrent séduire les médias plutôt qu'une communauté scientifique éclatée. Mohamed Cherkaoui [2009] a étudié avec minutie les effets de la structuration des marchés intellectuels sur la production des sciences sociales. L'abandon d'une question théorique comme celle de l'explication des croyances collectives est d'autant plus regrettable qu'elle est essentielle à la vie de la Cité. Expliquer les croyances fausses, c'est en effet entrouvrir la voie qui permet de s'en libérer.

Contre la tradition positiviste et contre Gaston Bachelard, je ne croyais pas à l'existence d'une discontinuité entre pensée ordinaire et pensée scientifique. L'une et l'autre sont frappées par la finitude de la pensée humaine. Les deux se caractérisent par le tâtonnement, le bricolage, le *muddling through*. J'eus la joie d'apprendre par l'enquête approfondie de Susan Haack [2003] que la plupart des hommes de science avaient toujours adhéré à cette manière de voir. Einstein [1936] lui-même s'était exprimé sans ambiguïté sur ce point : « La science n'est qu'un raffinement de notre pensée quotidienne » (*Science is nothing more than a refinement of our everyday thinking*). J'ai placé cette déclaration

du père de la théorie de la relativité en épigraphe de mon *Éloge du sens commun* [Boudon, 2006]. Elle m'a décidé à dénommer théorie de la rationalité ordinaire (TRO) la théorie de la rationalité que j'ai proposée.

La TRO admet en bref que toute action, croyance ou attitude a sa cause dans les systèmes de raisons qui la fonde dans l'esprit du sujet ; que ces raisons peuvent être personnelles ou impersonnelles, le dosage des deux dépendant du contexte ; que le sujet adhère au système de raisons qui lui paraît le plus fort. Le lecteur peut vérifier, s'il le souhaite, que la TRO est sous-jacente à toutes les explications de phénomènes sociaux évoquées dans ce livre.

Je n'eus pas cette fois l'impression de susciter un schisme. Les sociologues français des années 1960 avaient encensé Bachelard et propagé sa thèse d'une *coupure* entre la pensée ordinaire et la pensée scientifique. Cela les autorisait, croyaient-ils, à tenir le sens commun pour la source de toutes les illusions. Or, dès la fin du XX^e^ siècle, l'étoile de Bachelard avait beaucoup pâli. Mes travaux sur les croyances collectives convergeaient d'autre part avec un retour de l'intérêt des sciences sociales pour les questions théoriques, celles en particulier ayant trait à la connaissance. Ils rencontrèrent les travaux d'autres chercheurs, comme ceux des contributeurs à l'ouvrage de Clément et Kaufmann [2010] sur la sociologie cognitive. J'avais pour ma part réuni dans *Le Juste et le Vrai* [1995] un ensemble d'articles tentant de synthétiser mes idées sur les croyances collectives. Signe du regain d'intérêt pour ce sujet : ce livre a été retenu, à côté de *L'Inégalité des chances*, dans la notice que me consacre *Le Petit Larousse*.

Le relativisme cognitif

Mon intérêt pour ces questions fut fortement stimulé par le relativisme cognitif régnant [Boudon et Clavelin, 1994]. Des vedettes intellectuelles avaient développé jusqu'à plus soif le thème du caractère illusoire de toute certitude. Selon J. Derrida, toute idée mérite d'être déconstruite, sauf l'idée de la déconstruction. Selon P. Feyerabend [1975], la seule discipline méritant le titre de science serait l'anthropologie, car elle s'interdit de se

demander s'il existe une différence de validité entre les croyances du physicien et celles du chaman. La philosophie et la sociologie postmodernistes veulent que la notion de vérité soit une illusion. La première se réclame volontiers d'un Nietzsche à l'usage des potaches : ce que nous croyons vrai est ce qui nous est utile. La seconde, d'un Durkheim pour les nuls : ce sont des forces sociales anonymes qui nous dicteraient nos croyances, y compris nos croyances scientifiques. Ce relativisme radical redoubla mon intérêt pour la théorie des croyances collectives.

L'état de l'art

Il s'agissait donc d'abord de dresser un état de la question. Trois auteurs, Raymond Aron [1955], Vilfredo Pareto [1916] et Karl Mannheim [1929], s'imposèrent à moi dans un premier temps. Aron en raison de son *Opium des intellectuels*. Pareto pour sa théorie des dérivations, néologisme par lequel il désigne les arguments spécieux auxquels on adhère, selon lui, sous l'effet de forces inconscientes. Mannheim, parce qu'il est, avec Max Scheler, le fondateur de la *sociologie de la connaissance*, qu'il serait préférable d'appeler *sociologie des idées*. Car une idée peut être vraie ou fausse, alors qu'une connaissance fausse est un oxymore. Je m'intéressais aussi au mouvement lancé par Kuhn : celui que Mario Bunge [1991-1992] a ironiquement qualifié de *nouvelle sociologie des sciences*. Je me plongeais finalement dans la théorie la plus dans le vent aujourd'hui, la mémétique.

Théories dualistes

Aron, Pareto et Mannheim ont en commun de défendre une position dualiste sur les causes de nos convictions. Elle oppose deux sortes d'idées : les convictions auxquelles on adhère *parce qu'*elles sont fondées, et les convictions mal fondées. Les secondes soulèvent la question des *causes* qui font qu'on y adhère. Aron avait montré dans son *Opium des intellectuels* que les idées communistes ne tenaient pas la route. Mais il ne s'était guère demandé pourquoi tant d'intellectuels brillants y adhéraient. Avant lui, Pareto avait poussé plus loin le

questionnement. Il avait cherché à montrer que l'on souscrit aux idées mal fondées sous l'effet de forces inconscientes. Le sujet l'ignore et perçoit ses convictions comme reposant sur des raisons valides. Mais il s'agit de raisons de couverture dont il ne perçoit pas le caractère fallacieux. Assimilant, comme tous les économistes de son temps, rationalité et rationalité instrumentale, Pareto en avait déduit que les croyances qui ne peuvent s'expliquer par des raisons instrumentales valides doivent s'expliquer par des forces irrationnelles. La rationalité instrumentale explique les principes de navigation mis en œuvre par les marins grecs de l'Antiquité, mais non qu'ils aient sacrifié à Poséidon avant de prendre la mer. Le Pareto économiste et le Pareto sociologue ne sont donc pas deux mais un, comme Bernard Valade [1991] l'a brillamment montré. Les questions du sociologue sont le pendant des théories de l'économiste.

Ainsi, c'est une *cause inconsciente* qui, selon Pareto, donnerait naissance aux raisonnements fallacieux par lesquels le pourfendeur de la propriété tente de se convaincre : « On vit bien quand on vit selon la Nature ; la Nature n'admet pas la propriété ; donc on vit bien quand il n'y a pas de propriété. Dans la première proposition, de l'agrégat confus de sentiments désigné par le terme Nature, surgissent les sentiments qui séparent ce qui est conforme à nos tendances (ce qui nous est naturel) de ce que nous faisons uniquement par contrainte [...]. Dans la seconde proposition surgissent les sentiments qui séparent le fait de l'homme (ce qui est artificiel) de ce qui existe indépendamment de l'action de l'homme [...] » [Pareto, 1916, réédition 1968, § 1546]. Le syllogisme du détracteur de la propriété est formellement impeccable, mais il prend le mot *nature* dans deux sens différents dans la majeure et dans la mineure.

Refusant par principe qu'une argumentation spécieuse puisse être la *cause* réelle d'une conviction, Pareto propose d'expliquer la croyance qu'il impute à son sujet fictif non par l'argumentation qu'il lui prête, mais par des sentiments inconscients dont il juge inévitable de postuler l'existence. Mais les forces psychiques que Pareto voit à l'œuvre ont le défaut d'être de caractère occulte.

Sa théorie soulève une autre difficulté : comment expliquer la coexistence dans le même esprit d'idées fondées et d'idées s'imposant à l'esprit du sujet sous l'empire de forces échappant à son contrôle ? Il est vrai que bien des économistes et des sociologues contemporains ne reculent pas devant cette conception schizophrénique de l'esprit humain. François Chazel l'a débusquée chez Talcott Parsons lui-même, bien que toute sa théorie de l'action vise à distinguer l'*homo sociologicus* de l'*homo oeconomicus* : « Certes, dans sa caractérisation des composantes de l'acte-unité, [...] la dimension normative reste en quelque sorte prisonnière de la relation entre moyens et fin : le facteur de choix qu'elle implique n'est en effet censé porter que sur les moyens » [Chazel, 2000, p. 129].

La théorie de Pareto charrie une bizarrerie plus déroutante encore. « L'histoire des sciences est un cimetière d'idées fausses », a-t-il écrit. Nul ne peut le nier. Mais l'on répugne à imputer les croyances discréditées des hommes de science à des forces occultes. Le phlogistique est définitivement considéré comme chimérique, mais personne ne soutient que les convictions scientifiques de Priestley aient été le fait de forces occultes. Si l'on se garde spontanément d'expliquer les croyances discréditées des hommes de science par l'action de forces irrationnelles, pourquoi faudrait-il y faire appel s'agissant des croyances ordinaires ?

Mannheim [1929] s'était, lui, laissé impressionner par les hypothèses de Marx dans *L'Idéologie allemande*. La position de classe d'un individu déformerait ses vues sur le monde. Seuls les intellectuels flottants (*freischwebende Intellektuelle*) seraient en mesure de décrypter les croyances de ceux qui n'ont pas la chance de flotter au-dessus des classes sociales. Franz Mehring a associé l'expression *fausse conscience* à la thèse marxiste de la détermination des contenus de conscience par la position sociale. La sociologie structuralo-marxiste devait en faire ses choux gras. On peut cependant glaner chez Mannheim quelques analyses s'écartant de la vision substantialiste d'un inconscient dont le contenu serait déterminé par la position de classe. Ainsi, explique-t-il, le grand propriétaire foncier prussien du début du XX^e^ siècle a modernisé la gestion de ses domaines. Il règne sur une entreprise capitaliste qui ne se distingue plus en rien de celle

de l'industriel. Pourtant, il continue de penser les relations qu'il entretient avec son personnel dans des catégories correspondant à un ordre patriarcal révolu, mais qui sont les seules dont il dispose. Le film *Le Ruban blanc* (2009) de Michael Haneke illustre merveilleusement cette analyse.

En résumé, pour les dualistes, les croyances bien fondées s'imposent sous l'effet de raisons, les croyances mal fondées sous l'effet de forces irrationnelles.

Théories utilitaristes

Sensibles aux difficultés des conceptions dualistes, d'autres théoriciens veulent que les convictions de l'être humain lui soient toujours inspirées par des considérations d'utilité. Ils ont exercé une influence historique majeure.

Les thèses inacceptables résultent souvent de la généralisation d'idées acceptables [Boudon, 1990]. C'est le cas de la thèse de Nietzsche selon laquelle le vrai serait un déguisement de l'utile, d'où il infère que « la fausseté d'un jugement n'est pas une objection contre ce jugement » (*Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil*). Cette règle inédite définirait une « nouvelle langue » (*neue Sprache*) [Nietzsche, 1886, p. 4]. Rien de moins.

En consonance avec cette thèse, des historiens et des philosophes de la fin du XIX^e^ siècle et du XX^e^ siècle professent que doivent être tenues pour *vraies* les théories *utiles*, au sens où elles servent les intérêts d'un État-nation, d'une classe sociale ou d'un groupe ethnique. Leurs théories contribuèrent à légitimer les guerres entre États-nations et les conflits politiques et sociaux violents qui minaient alors l'Europe [Benda, 1927]. Elles tournent le dos à l'idéal universaliste des philosophes grecs, des humanistes et des philosophes des Lumières, idéal que la *Logique de Port-Royal* résume dans une superbe maxime : « De quelque pays que vous soyez, vous ne devez croire que ce que vous seriez disposé à croire si vous étiez d'un autre pays. »

Certains de ces historiens et philosophes portent de grands noms. Ainsi, l'influent historien allemand Heinrich von Treitschke se targue à la fin du XIX^e^ siècle d'ignorer « cette objectivité anémiée qui est le contraire du sens historique ». Car la vérité historique est,

selon lui, celle qui sert la nation. Il a en commun avec d'autres historiens, avec Georges Sorel, le théoricien de la violence politique, ou Houston Stewart Chamberlain, le théoricien du racisme, de vouloir que la vérité d'une idée se détermine à partir de son *utilité* en faveur de telle cause politique, qu'elle affirme la supériorité de tel État-nation ou qu'elle milite en faveur de telle classe sociale ou de tel groupe ethnique.

Cette version sombre de la théorie utilitariste des convictions collectives était appelée à culminer dans l'installation provisoire des doctrines racistes au XX^e siècle. Le marxisme, lui, a donné naissance au redoutable avatar selon lequel le *vrai* doit être conçu comme ce qui est *utile* aux dominés [Bell, 1997]. Cet avatar imprégna l'esprit des intellectuels visés par *L'Opium des intellectuels*. Il habita durablement celui de quelques intellectuels français grands et moins grands, comme J.-P. Sartre, L. Althusser ou A. Badiou.

Théories relativistes

Une autre version du monisme veut que toutes les croyances humaines soient *culturelles*, y compris les convictions scientifiques. Pour Kuhn [1962], les croyances scientifiques n'ont pas la rationalité que leur attribuent les manuels. D'abord, parce que les savants, comme certains climatologues d'aujourd'hui, obéissent à des passions extrascientifiques. Ensuite, parce que leurs théories mettent en jeu des principes ou des systèmes de principes, des *paradigmes*, qui ne peuvent sans contradiction être démontrés. C'est pourquoi ces paradigmes basculent parfois brutalement, comme le confirme l'histoire des sciences. En raison de son succès, la thèse de Kuhn a inspiré des surenchères de plus en plus radicales. Selon D. Bloor [1976], les mathématiciens eux-mêmes obéiraient à des forces irrationnelles. Ainsi, Diophante, un mathématicien d'Alexandrie, soutient que les équations du second degré soit n'ont pas de solution soit ont une solution positive et une seule. Or il n'ignorait pas l'existence des autres possibilités. « Comment attribuer cette croyance à autre chose qu'à l'action de forces *culturelles* irrationnelles ? », conclut Bloor.

Théories naturalistes

Darwin a inspiré une autre version du monisme, très à la mode aujourd'hui. Il avait suggéré, dans *The Descent of Man*, que l'adoption de mots nouveaux procède peut-être d'un processus de sélection analogue à ceux qu'il avait décrits une dizaine d'années auparavant dans *L'Origine des espèces*. Cette idée a été reprise dans les dernières années, notamment par Dawkins [1976], puis par Runciman [2009], et étendue non seulement aux mots, mais aux croyances. À l'instar des gènes, qui se reproduisent à travers les individus, sont sujets à des mutations et sont sélectionnés en raison de leur capacité adaptative, les *mèmes*, sortes de particules culturelles élémentaires, seraient capables de se transférer d'un individu à l'autre sous l'effet de l'imitation. Ils seraient sujets à des mutations et sélectionnés en raison de leur *fitness*. Grâce à cette analogie entre *gènes* et *mèmes*, les méméticiens tentent de réduire les phénomènes culturels à des mécanismes faisant abstraction du contenu des idées et de leur traitement dans l'esprit des individus [Guillo, 2009]. Or un *mème* aussi trivial qu'un calembour ne se répand que si l'individu qui le colporte a des raisons de s'attendre à ce qu'il soit compris et apprécié. D'un autre côté, le critère de la *fitness* s'applique difficilement par exemple à un nouveau style artistique. En quoi l'*urinoir* de Duchamp manifeste-t-il une capacité adaptative supérieure aux *Nymphéas* de Monet ? La popularité actuelle du mémétisme provient sans doute, comme celle du structuralisme hier, de ce qu'il satisfait, en apparence du moins, à l'exigence du programme naturaliste : imputer les phénomènes humains, dont les croyances, à des causes *matérielles*.

Mon malaise

Cet inventaire des théories disponibles sur les causes des convictions humaines m'avait laissé une impression de malaise. La position de Pareto reflète la thèse positiviste selon laquelle il existerait une coupure radicale entre les convictions scientifiques et les croyances ordinaires. Mannheim adhère trop facilement à l'idée que les convictions humaines seraient l'effet de forces sociales occultes. On confond parfois le vrai et l'utile,

mais pas toujours. La thèse de Kuhn et de ses continuateurs, selon laquelle les convictions scientifiques seraient aussi incertaines que les mythes, est contredite par le fait que bien des croyances scientifiques se sont irréversiblement imposées. Personne ne croit plus à l'existence du phlogistique. Quant à la mémétique, elle magnifie exagérément le rôle de l'imitation.

En résumé, l'état de la sociologie des croyances collectives invitait à reprendre le problème à la base. Pour ce faire, je décidai d'ausculter les explications proposées par les grands sociologues de croyances collectives concrètes. Ignorant une fois de plus les frontières entre disciplines, je me tournai aussi du côté de la psychologie cognitive, puisqu'elle est une sorte de machine à produire du consensus sur des idées fausses. Cela me conduisit à proposer une théorie moniste, expliquant les croyances comme des effets de la *rationalité cognitive*.

Ce que nous apprend la psychologie cognitive

Les résultats de la psychologie cognitive ont souvent été interprétés comme confirmant le caractère irrationnel de la pensée humaine ordinaire [Nisbett et Ross, 1980]. Or cela contredit les hypothèses continuistes vers lesquelles je penchais. J'entrepris donc une analyse méthodique de ses travaux et parvins à montrer que ses résultats ne confirment en aucune façon l'hypothèse selon laquelle l'intuition ordinaire serait une maîtresse d'erreur et de fausseté. En fait, les psychologues cognitifs concluent à l'irrationalité de l'intuition humaine parce que leurs expériences consistent toujours à tendre des pièges au sujet. Dans un article brillant, R. A. Shweder [1977] qualifie la pensée humaine ordinaire de « magique ». Les étudiants qui lui ont servi de cobayes sont ainsi ramenés au niveau du bon sauvage. Kahneman et Tversky [1973] eux-mêmes interprètent les croyances qu'engendrent ses expériences comme l'effet de biais dont il a tenté d'établir la liste. Mais d'où ces biais proviennent-ils ? De montages défectueux de nos neurones ?

Deux exemples suffiront à montrer que le diagnostic d'irrationalité posé par la psychologie cognitive à l'encontre de

l'intuition ordinaire est bel et bien un artefact engendré par la nature de ses protocoles expérimentaux.

Premier exemple

Dans une belle expérience, Kahneman et Tversky [1973] demandent à des psychiatres s'ils estiment qu'il existe une relation de cause à effet entre état de dépression et tentative de suicide. La plupart ont répondu positivement, fondant leur affirmation sur le fait que leurs patients atteints de dépression avaient *souvent* fait une tentative de suicide. Leurs réponses reposaient donc sur une donnée unique, alors qu'il faut en principe *quatre* informations indépendantes pour déterminer s'il y a ou non corrélation entre deux variables binaires. Pour le statisticien, la réponse des psychiatres s'appuie donc sur une erreur grossière. D'où la conclusion généralement tirée de ce type d'expériences que la pensée ordinaire est irrationnelle.

	Tentative de suicide	Absence de tentative	Total
Symptôme dépressif	10	10	20
Absence de symptôme dépressif	10	70	80
Total	20	80	100

Pourtant, ce sont les psychiatres qui ont raison. Supposons par exemple, comme dans le tableau ci-dessus, que, dans la clientèle du psychiatre, un patient sur cinq (ce qui est sans doute beaucoup) ait fait une tentative de suicide et qu'un sur cinq manifeste des symptômes dépressifs (même remarque). Dans ce cas, si, disons, 10 % des patients présentent les deux caractères, cette information *unique* permet de présumer l'existence d'une corrélation. En effet, 4 % est le pourcentage théorique correspondant à l'absence d'influence de l'une des variables sur l'autre, c'est-à-dire à l'*indépendance statistique* entre les deux variables. Il y a donc bel et bien présomption de corrélation et, par suite, de causalité entre dépression et tentative de suicide lorsque 10 % des patients manifestent les deux caractéristiques.

Bien que l'intuition des psychiatres heurte la théorie statistique, elle leur a dicté une réponse plausible.

Second exemple

Dans une expérience spectaculaire, Tooby et Cosmides [1992] ont posé à des médecins la question suivante : « Une maladie a un taux de prévalence de 1/1 000. Il existe un test permettant de détecter sa présence. Ce test a un taux de faux positifs de 5 %. Un individu est soumis au test. Le résultat est positif. Quelle est la probabilité pour que l'individu soit effectivement atteint ? »

La question a suscité une proportion inespérée de réponses fausses. Une majorité de médecins croient en effet que le sujet *positif* au test a 95 % de chances d'être réellement atteint par la maladie. Un peu moins d'un médecin sur cinq seulement donne la réponse correcte : 2 %.

En effet, aux termes de la question, sur 1 000 personnes, il y a 1 malade et 50 faux positifs. La probabilité d'être malade quand on est positif est donc de 1/(50 + 1), ce qui donne une probabilité un peu inférieure à 0,02.

Cette expérience a puissamment renforcé l'idée que la pensée ordinaire serait irrationnelle. L'hebdomadaire *The Economist* a jugé ce dérapage de l'intuition assez spectaculaire pour en rendre compte dans ses colonnes, en présentant sans discussion l'interprétation des auteurs de l'expérience : l'évolution aurait câblé le cerveau humain de manière défectueuse s'agissant de l'intuition statistique ordinaire. Pourquoi ? J. Tooby et L. Cosmides proposent une explication relevant de la sociobiologie : ce sont des forces inconscientes ayant leur origine dans les expériences de chasse de nos ancêtres qui expliqueraient les réponses défectueuses des médecins. Mais pourquoi ce mauvais câblage de nos neurones persisterait-il alors que la chasse n'est plus l'activité privilégiée de l'être humain ? Les auteurs me paraissent ici victimes du préjugé naturaliste tenace selon lequel les croyances humaines devraient s'expliquer par des causes *matérielles*. C'est sans doute ce préjugé qui les a conduits à imputer les réponses des médecins-cobayes à des causes de type infra-individuel. En réalité, on peut substituer à cette conjecture hasardeuse une

explication rationnelle : les répondants s'arrêtent à une réponse fausse, mais ils ont des raisons de s'y arrêter.

On peut supposer en effet qu'ils ont argué plus ou moins explicitement qu'un test ne mérite le nom de *test* que s'il a une validité minimale. La notion de test est en effet un *success word* : il n'y a pas davantage de tests non valides que de théorèmes faux. Or l'expérimentateur a bien parlé de *test*. D'un autre côté, il a indiqué aux répondants que le *taux* de faux positifs était de 5 %. Les médecins-cobayes savaient ce qu'est un *faux positif*. Mais on ne leur a pas précisé si ce *taux* se rapportait aux non-malades ou aux malades. Or, dire que le *taux* des faux positifs est de 5 % peut signifier que, parmi les sujets sains, 5 % sont positifs au test ; mais aussi que, parmi ceux qui sont malades au vu du test, 5 % sont de faux malades. La première interprétation est la bonne, mais seule la seconde aboutit à un résultat compatible avec la notion de test.

Cette ambiguïté a sans doute amené une majorité des répondants au raisonnement suivant : « On a observé 100 positifs, le nombre de vrais malades est plus faible : il est surestimé de 5 % ; il doit donc être de 95. » Si l'on admet que, de façon plus ou moins consciente, les répondants se sont appuyés sur ce raisonnement, on s'explique que la réponse 95 % ait été la plus fréquente, résultat dont la conjecture sociobiologique de Tooby et Cosmides ne rend pas compte. Cette dernière est donc non seulement hasardeuse, elle n'explique pas le détail des résultats de l'expérience. Elle ne s'impose que si l'on croit dur comme fer que les causes *matérielles* sont seules réelles.

L'explication rationnelle des résultats de l'expérience n'introduit par contraste que des hypothèses acceptables. Elle n'évoque aucun processus occulte et rend compte de la distribution des réponses.

Ces exemples indiquent que, pour rendre compte d'une croyance collective, il suffit bien souvent de comprendre les raisons qu'un individu quelconque a d'y adhérer. On peut donc opposer une lecture rationnelle à la lecture irrationnelle courante des résultats de la psychologie cognitive : la pensée ordinaire diffère en degré mais non en nature de la pensée scientifique. Elle est moins méthodique, mais elle s'appuie sur des procédures identiques.

Ce que nous apprend la sociologie

Je me tournai ensuite du côté de la sociologie et de l'anthropologie. Qu'avaient-elles à nous apprendre sur les croyances collectives ? Je repoussai les explications qui se contentent de faire de ces croyances des effets de la socialisation. L'être humain est-il vraiment incapable de remettre en cause ses croyances au vu de l'expérience ou de limer sa cervelle contre celle d'autrui ?

Contre les explications qui se contentent de faire des croyances l'effet de forces occultes, j'eus la satisfaction de constater que les grands noms de la sociologie classique, Tocqueville, Durkheim ou Weber notamment, rendent toujours compte des croyances collectives qu'ils rencontrent sur leur chemin en les imputant à des raisons paramétrées par l'environnement.

La rationalité du culte de la Raison

Tocqueville explique systématiquement les croyances collectives qui l'intriguent à partir de l'hypothèse qu'elles dérivent d'une argumentation qu'aucun des individus réels n'a peut-être jamais littéralement développée, mais que l'on peut selon toute vraisemblance imputer à un individu idéal : un exemple lumineux de *psychologie abstraite*.

Pourquoi les intellectuels français de la fin du XVIII[e] siècle ne jurent-ils que par la *Raison* et pourquoi leur vocabulaire et leurs idées se répandent-ils aussi facilement ? La question est énigmatique, car le même phénomène ne s'observe à la même époque ni en Angleterre ni aux États-Unis, les pôles comparatifs favoris de Tocqueville. On ne peut donc se satisfaire d'y voir l'expression de tendances générales caractérisant l'ensemble des sociétés modernes.

En fait, explique Tocqueville [1856], les intellectuels de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, les *philosophes*, ont des raisons de croire à la *Raison*. Dans la France de ce temps, la *Tradition* paraît à beaucoup comme la source de tous les maux. La noblesse et le haut clergé sont discrédités. Ils consument leur autorité à Versailles. Ils ne participent ni aux affaires politiques locales, ni à la vie économique. Les petits nobles qui campent sur leurs terres s'accrochent d'autant plus obstinément à leurs privilèges

qu'ils sont désargentés. C'est pourquoi on les qualifie de *hobereaux*, du nom d'un petit oiseau de proie. Le bas clergé est perçu comme ayant partie liée avec les nobliaux. Par contraste, l'aristocrate anglais a toute raison, plus encore s'il a l'ambition d'être élu à Westminster, d'apparaître à ses électeurs comme contribuant à la bonne marche des affaires locales. De tout cela se dégage dans l'esprit de nombreux Français le sentiment que les *états* d'Ancien Régime sont dépourvus de raisons d'être et que, comme bien d'autres institutions en vigueur, ils doivent leur survie à la seule autorité de la *Tradition*. Finalement, cet argumentaire débouche sur la conviction qu'il faut ériger une société nouvelle fondée sur le contraire de la *Tradition* : la *Raison*. C'est pourquoi les philosophes des Lumières développent une vision artificialiste des sociétés, proposant de substituer à la société de leur temps une société conçue sur plan dans le cabinet du philosophe.

Cet argumentaire est plus ou moins conscient selon les catégories d'individus. Il l'est davantage chez les *écrivains* que dans le peuple. Mais si le jargon des premiers s'est facilement répandu, si le paysan illettré se met un peu partout en France à invoquer la Raison dans les cahiers de doléances, c'est que ce jargon fait sens pour lui. Nulle hypothèse de contagion, d'imitation ou d'inculcation ici. Les paysans n'étaient soumis à aucune force irrationnelle, mais ils avaient des *raisons* d'adopter les analyses et les mots des philosophes. Selon Tocqueville, les croyances collectives des paysans ne s'expliquent que dans la mesure où elles font sens pour *chacun d'eux*. C'est parce que *chacun* a des raisons de le penser que « tous pensent qu'il convient de substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et dans la loi naturelle, aux coutumes traditionnelles qui régissent la société de leur temps » [Tocqueville, 1856, réédition 2004, p. 170].

La rationalité des croyances magiques

Il existe sur le marché des explications canoniques des rituels qualifiés de *magiques*, comme les danses de pluie [Sanchez, 2007]. On peut en simplifiant en dénombrer trois.

L'*une* de ces explications, proposée notamment par L. Wittgenstein [1967], veut que les sujets ne croient pas que les rituels magiques puissent effectivement produire les résultats pour lesquels ils sont apparemment conçus. En pratiquant leurs rituels, ils auraient pour objectif d'exprimer leur désir que la pluie tombe sur leurs récoltes. Ils obéiraient à une rationalité de caractère *expressif*.

Une *deuxième* explication affirme que les sujets croient aux rituels magiques sous l'influence de facteurs anonymes : ils obéiraient à des règles d'inférence différentes des nôtres parce que leur cerveau serait câblé autrement que le nôtre. Ainsi, ils confondraient les relations de causalité et de similarité, et ne seraient pas sensibles à la contradiction logique. C'est à quelques nuances près l'interprétation de L. Lévy-Bruhl [1922] et d'anthropologues contemporains de poids, comme R. Needham [1972], J. Beattie [1964] ou M. Sahlins [1980]. Selon Lévy-Bruhl, le cerveau des *primitifs* obéirait à des règles d'inférence différentes de celles de l'homme moderne. Loin d'être universelles, ces dernières seraient propres à la culture occidentale.

Une *troisième* explication, défendue notamment par Durkheim et Max Weber, veut que la croyance des *primitifs* en l'efficacité des rituels magiques soit *rationnelle*.

La première explication est rejetée par les individus eux-mêmes, qui repoussent l'idée que leurs rituels soient dépourvus d'effets. On ne pourrait donc la sauver qu'en introduisant l'hypothèse de la *fausse conscience*. De plus, elle est incompatible avec une multitude d'observations, comme celles de R. Horton [1993]. Les animistes convertis au christianisme continuent de croire aux rituels magiques et ils en donnent la raison : ils apprécient le christianisme parce qu'il comporte une promesse de salut, déclarent-ils ; mais ils sont bien contraints de recourir à la magie, puisque le christianisme ne leur propose pas de recettes utiles à la conduite de la vie quotidienne. Quant à la deuxième théorie, celle de Lévy-Bruhl, elle utilise des hypothèses conjecturales et circulaires.

La troisième, celle de Durkheim, n'utilise que des hypothèses acceptables et elle est compatible avec l'ensemble des faits connus. Selon cette théorie, la production agricole, la pêche ou l'élevage supposent toutes sortes de savoir-faire. Dans les

sociétés traditionnelles, ils sont tirés pour une part de l'expérience. Mais les données de l'expérience ne peuvent prendre sens que sur le fond de représentations théoriques des processus vitaux. Ces représentations ne pouvant provenir directement de l'expérience, le *primitif* les tire du corpus de savoir disponible et tenu pour légitime dont il dispose, en l'occurrence des doctrines religieuses. Elles lui offrent une théorie du monde et jouent ainsi le même rôle que la science dans les sociétés modernes : « [...] Entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique, il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels [...] » [Durkheim, 1912, réédition 1979, p. 342]. Les croyances magiques sont donc des recettes que le *primitif* tire de la *biologie* qu'il a élaborée à partir des doctrines religieuses en vigueur dans sa société.

Mais les recettes magiques tendent à être contredites par le réel. Comment se fait-il donc que leur crédibilité se maintienne ? Lorsqu'une théorie scientifique est contredite par les faits, les hommes de science eux-mêmes continuent couramment de lui accorder leur confiance, rétorque Durkheim. Car, ne pouvant déterminer celui des éléments de la théorie qui est responsable de la contradiction en question, ils peuvent espérer qu'elle résulte d'un élément secondaire et par suite qu'une modification mineure se révèle capable de rendre la théorie compatible avec les faits. À l'instar des hommes de science, explique Durkheim, les magiciens imaginent des *hypothèses auxiliaires* pour expliquer pourquoi leur théorie a échoué. Car ils ne supportent pas davantage la contradiction que l'homme de science.

La réalité peut en outre confirmer des croyances fausses : les rituels destinés à faire tomber la pluie (ou à faciliter la reproduction des troupeaux) sont effectués à l'époque où les récoltes ont besoin de pluie et où elle a par conséquent plus de chances de tomber (ou à l'époque où les animaux s'accouplent). Ainsi, la croyance en une relation de causalité fausse peut être confirmée par l'existence d'une corrélation positive mais fallacieuse.

Pour que la foi en une théorie s'estompe, il faut encore que celle-ci puisse être remplacée par une théorie concurrente. Or les interprétations du monde adoptées par les sociétés

traditionnelles sont faiblement évolutives. Le marché de la construction des théories y est peu actif.

Les croyances collectives des sociétés traditionnelles que l'on perçoit comme *magiques* représentent finalement des conjectures que le *primitif* forge à partir du savoir qu'il tient pour légitime, exactement comme l'homme moderne croit, à partir du savoir qui est le sien, à maintes relations causales dont les unes sont fondées, mais dont les autres sont aussi fragiles ou illusoires que celles des *primitifs*. Ces croyances s'expliquent dans les deux cas parce que les individus ont des raisons d'y adhérer. Mais, comme le développement des sciences a frappé d'obsolescence les croyances des sociétés traditionnelles, l'homme moderne a tendance à considérer comme irrationnel celui qui continue d'y souscrire.

La théorie de Durkheim explique les variations de l'importance des croyances magiques selon les époques et les types de société. Elle explique notamment le fait contre-intuitif qu'elles connaissent un fort regain de faveur dans les parties les plus modernes de l'Europe des XVI^e^ et XVII^e^ siècles [Thomas, 1973]. Comme l'illustre le film *Dies irae* (1943) de C. T. Dreyer, l'on y brûle les sorcières avec entrain. Car la philosophie aristotélicienne qui domine la fin du Moyen Âge voit le cosmos comme régi par des lois immuables qu'on ne peut songer à influencer par la magie. Au XVI^e^ siècle, le *vieil* aristotélisme est supplanté dans l'esprit de beaucoup d'*humanistes* par le néoplatonisme. Or ce dernier est bien plus accueillant que l'aristotélisme à l'idée que le monde des apparences est gouverné par des forces cachées qu'on peut tenter d'infléchir.

Ainsi, la croyance en l'efficacité des rituels de pluie s'explique facilement dès lors qu'on prend en compte le fait que ceux qui y croient ne disposent pas du même *savoir* que l'Occidental féru de pensée scientifique. Pour le reste, le *primitif* forme ses convictions sous l'égide de *procédures* qui sont strictement les mêmes que celles qui animent l'Occidental. Elles consistent essentiellement pour lui à mobiliser les ressources dont il dispose pour imaginer plus ou moins consciemment un argumentaire convaincant. En aucun cas, il n'est nécessaire de supposer que ses convictions soient l'effet de causes occultes. On n'a pas non

plus à adopter les thèses des dualistes, des utilitaristes ou des relativistes.

J'ai présenté [Boudon, 2002b] l'explication robuste produite par Adam Smith, Tocqueville et Weber de cet autre phénomène mystérieux qu'est l'*exception religieuse américaine* : pourquoi la modernité n'a-t-elle pas entraîné aux États-Unis le même degré d'érosion des croyances religieuses qu'en Europe ? Comme dans les deux exemples précédents, la différence s'explique par la *rationalité cognitive* : Européens et Américains avaient et ont des raisons d'avoir des attitudes différentes à l'égard de la religion. L'une d'entre elles est que l'éclatement de la religion américaine en de multiples confessions et l'adoption par la république américaine, dès les origines, de la séparation des pouvoirs spirituel et temporel ont évité à l'Amérique la querelle française de la laïcité ou le *Kulturkampf* allemand.

J'ai eu la joie de constater que Pierre Demeulenaere [1996], Pierre Birnbaum [2000], Guillaume Erner [2005], Anthony Oberschall [2000], Gérald Bronner [2006], Dominique Raynaud [2006], Dominique Guillo [2009] et d'autres ont poussé la théorie des croyances ordinaires au-delà du point où je l'avais moi-même amenée. Ils ont produit des travaux empiriques et théoriques novateurs qui ont en commun de voir dans les croyances collectives le produit d'un bricolage rationnel et d'éviter tout appel à des forces occultes.

Les explications infra-individuelles du comportement

Les exemples précédents, celui de Tocqueville comme celui de Durkheim, reposent sur un principe essentiel : éviter d'invoquer toute cause infra-individuelle de caractère occulte du type *frame*, *mentalité primitive*, *habitus*, etc. On peut se persuader mais non se convaincre de l'existence de telles causes, puisque celle-ci ne peut être corroborée, de façon circulaire, que par leurs effets. Cela ne veut pas dire que l'évocation de causes infra-individuelles soit toujours illégitime. Mais leur existence doit pouvoir être empiriquement confirmée [Lindenberg, 2000]. C'est le cas de celles que la biologie met en évidence, plus rarement de celles

que crée trop généreusement la sociologie. Il importe d'en dire un mot.

Ainsi, un sujet observé par A. Damasio [1995] ne voit que les bons côtés de la vie et est préservé de toute émotion négative. Il ignore des sentiments comme la peur ou la colère. La cause en est révélée par le scanner, lequel a détecté chez le sujet un phénomène de calcification dans la région de l'amygdale cérébrale.

Autre exemple : selon des chercheurs zurichois, les réactions d'un sujet au *jeu de l'ultimatum* sont modifiées lorsqu'une partie de son cerveau, le cortex frontal dorsolatéral, est neutralisée par une stimulation magnétique transcrânienne. Ce jeu invite le sujet A à proposer de répartir une certaine somme, par exemple 100 euros, entre lui-même et B. Si B accepte, le partage se fait selon la proposition de A. Si B n'accepte pas, ladite somme reste dans la poche de l'expérimentateur. Dans des conditions normales, le sujet à qui l'on fait une proposition inéquitable la repousse, comme lorsque son partenaire lui propose : « 80 euros pour moi, 20 euros pour toi », bien que son refus le condamne à ne rien recevoir. Or, lorsque la partie du cerveau en question est neutralisée, il perçoit une proposition de ce genre comme injuste, mais il l'accepte.

Autre exemple : un criminologue a montré que la violence des prisonniers est atténuée lorsqu'ils bénéficient d'un meilleur régime nutritionnel. Un programme expérimental en cours vise à déterminer les mécanismes infra-individuels expliquant la corrélation observée [Bohannon, 2009].

Comme l'indique la parabole pascalienne du grain de sable dans la vessie de Cromwell, ces variantes biologiques du programme naturaliste intéressent les sciences sociales. Mais il n'en résulte pas qu'elles soient les seules à pouvoir faire l'objet d'une science rigoureuse. Lorsque j'évoque ma conviction que « 2 et 2 font 4 », des processus neuronaux correspondent à cet événement. Mais ma confiance dans cette proposition s'explique d'abord parce que j'ai des raisons de croire que 2 et 2 font bien 4. Nombre de phénomènes s'expliquent de façon tout aussi rigoureuse par le modèle de l'*homme rationnel* que par celui de l'*homme neuronal*. L'un n'exclut pas l'autre. Descartes avait raison.

Les causes infra-individuelles évoquées par les variantes biologiques du programme naturaliste ont la propriété d'être *réellement observables*. C'est le cas de la calcification de l'amygdale cérébrale du sujet d'A. Damasio. Les causes infra-individuelles imaginées par la sociobiologie, comme celles qu'évoquent Tooby et Cosmides, sont, elles, *spéculatives*. Quant aux causes infra-individuelles forgées par les variantes sociologiques du programme naturaliste, comme le structuralisme ou la mémétique, elles sont *inobservables* par construction. Les *gènes* sont observables, les *mèmes* ne le sont pas.

G. Bronner a organisé à la Sorbonne, le 26 juin 2007, une discussion entre J.-P. Changeux, V. Descombes et moi-même sur la question de savoir si l'on pouvait préférer le modèle de l'*homme neuronal* à celui de l'*homme rationnel* ou l'inverse. Il était prévu que la discussion soit publiée sous le titre « La pensée humaine en débat ». Pour des raisons obscures, la publication a malheureusement avorté.

IV / Les croyances au juste

L'exemple des rituels de pluie a trait à des croyances descriptives. Le *primitif* croit que ses rituels sont de nature à favoriser la chute des pluies. Le Français du XVIII[e] siècle ne jure que par la Raison. L'Anglais non. Ce qui est vrai des croyances *descriptives* l'est-il des croyances *normatives* ? La diversité des normes et des valeurs selon les cultures ne fait-elle pas du relativisme normatif un horizon indépassable [Geertz, 1984] ? Mais comment expliquer les croyances normatives ? Peut-on les considérer comme rationnelles, malgré l'objection que paraît immédiatement entraîner cette diversité ?

Ces questions avaient dans mon esprit une portée pratique. J'étais en effet intrigué par l'adoption de lois restreignant la liberté d'opinion au nom du respect de la « différence », par les manifestations de repentance collective, et finalement par le curieux cocktail de relativisme moral et d'intolérance qui se manifeste sous diverses formes dans les sociétés contemporaines.

Une précision de vocabulaire : dans la suite de cet ouvrage, j'ignorerai les nuances importantes distinguant les mots *prescriptif, axiologique, évaluatif, moral, normatif* et me contenterai sauf exception de ce dernier qualificatif.

Dès *Le Juste et le Vrai* [1995], je m'étais demandé si la théorie continuiste à laquelle j'avais abouti s'agissant des croyances descriptives, à savoir des croyances s'exprimant par des propositions de type « X est vraie, plausible, faux, douteux, etc. », pouvait être étendue aux croyances normatives, c'est-à-dire aux

croyances de type « X est bon, mauvais, légitime, etc. » J'ai développé ma réponse à cette question dans plusieurs textes [Boudon, 1995, 1999] : comme les croyances descriptives, les croyances normatives s'expliquent par des raisons. Sur ce sujet, j'ai rencontré un écho favorable dans la communauté scientifique. En France, Patrick Pharo [2006], Emmanuel Picavet [Saint-Sernin *et al.*, 1998] et d'autres chercheurs de talent s'étaient également penchés sur la question des croyances normatives. Aux États-Unis, le sujet connut également un regain d'intérêt au point de devenir une spécialité et de susciter la mise en chantier de manuels. C'est avec un grand plaisir que j'ai rédigé le chapitre inaugural du livre collectif *Sociology of Morality* publié sous l'autorité de Hitlin et Valsey [2010]. Il donne une bonne idée de l'intérêt renouvelé de la communauté sociologique pour ces questions.

La théorie cognitive de la rationalité ou, comme je l'ai appelée en référence à la profonde remarque d'Einstein citée au chapitre précédent, la théorie de la rationalité ordinaire (TRO) est peut-être à cette occasion en voie de désarçonner la théorie instrumentale dominante. Les sciences sociales tendent en effet de plus en plus à expliquer les croyances individuelles et collectives par l'effet de raisons, alors que, selon la théorie instrumentale de la rationalité, seul le choix des moyens peut être expliqué rationnellement. La théorie de la *rationalité limitée* de Herbert Simon a heureusement insisté sur la finitude des capacités humaines de raisonnement. Mais elle demeure confinée au cadre instrumental : « La raison est purement instrumentale. Elle ne peut nous dire où aller, mais tout au plus comment y aller » (*Reason is fully instrumental. It cannot tell us where to go ; at best it can tell us how to get there*) [Simon, 1983, p. 7-8]. Plus ambitieuse, la TRO se fait fort d'expliquer non seulement les moyens mis en œuvre par l'individu, mais ses objectifs et ses croyances. De plus, elle a l'intérêt à rapprocher la sociologie des autres sciences sociales, notamment de l'économie [Lévy-Garboua et Blondel, 1996] et de la science politique [Piana, 2009].

L'état de l'art

Mais l'idée selon laquelle les croyances normatives seraient par essence rationnelles rencontre une opposition tenace due à l'influence de puissantes traditions de pensée.

Le relativisme normatif

Cette opposition est due d'abord à une interprétation erronée de la *guillotine* de Hume : aucune conclusion de caractère normatif ne saurait être tirée d'un ensemble de propositions factuelles. Son influence reste immense. Le *paralogisme naturaliste* de George Moore exprime la même idée avec d'autres mots.

Pourtant, on tire facilement une conclusion normative de propositions factuelles, à condition d'inclure dans une argumentation au moins une proposition normative. Exemple : il faut faire X (conclusion normative), car X entraîne Y (proposition factuelle) et que Y est bon (proposition normative), puisque tout le monde approuve Y (proposition factuelle). La formulation exacte de la guillotine de Hume est donc que l'on ne peut tirer une conclusion normative d'un argumentaire composé *exclusivement* de propositions à l'indicatif. Le gouffre entre croyances descriptives et normatives n'est pas aussi infranchissable que ne l'affirme la vénérable tradition de pensée issue de Hume.

L'opposition au postulat de la rationalité des croyances normatives provient aussi du paralogisme trop généreusement attribué à Montaigne, selon lequel leur diversité dans l'espace et dans le temps serait incompatible avec leur rationalité. « Il n'est rien si horrible à imaginer que de manger son père. Les peuples qui avaient anciennement cette coutume la prenaient toutefois pour témoignage de piété et de bonne affection, cherchant par là à donner à leurs progéniteurs la plus digne et honorable sépulture, logeant en eux-mêmes et comme en leurs moelles les corps de leurs pères et leurs reliques. [...] Il est aisé à considérer quelle cruauté et abomination c'eût été, à des hommes abreuvés et imbus de cette superstition, de jeter la dépouille des parents à la corruption de la terre et nourriture des bêtes et des vers » [Montaigne, 1595, réédition 2007, p. 616]. Sans doute. Mais les uns et les autres cherchaient par leurs pratiques à exprimer

symboliquement une valeur *identique* : celle du respect dû aux morts. La variation des croyances dans l'espace n'implique donc pas nécessairement le relativisme.

Leur variation dans le temps pas davantage. Le prêt à intérêt est condamné au Moyen Âge, car en ce temps les prêts ont pour fonction d'assurer la survie des plus pauvres. À partir de la Renaissance, ils contribuent à l'investissement. On tient donc désormais pour normal que le prêteur revendique sa part des bénéfices dégagés par l'emprunteur [Lukes, 2008]. Tirer de la diversité des croyances normatives une conclusion relativiste est bien un *non sequitur*.

En dépit de tous ces arguments, peut-on vraiment sauter à pieds joints sur le célèbre « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà » ?

La réponse kantienne

Il est vrai que la philosophie a opposé au relativisme normatif une thèse qui a connu une influence immense : celle de Kant. Elle veut que la raison nous dicte des maximes universelles. Voltaire s'était rangé d'avance à ses côtés dans ses notes *Sur les* Pensées *de M. Pascal*. Il est déconcerté par les incertitudes dont témoigne une question de Pascal : « Le port règle ceux qui sont dans le vaisseau. Mais où trouverons-nous ce point dans la morale ? » Il y répond par une formule lapidaire : « Dans cette seule maxime reçue de toutes les nations : ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. »

La réponse fonctionnaliste

Du côté de la sociologie, l'école fonctionnaliste a expliqué qu'on tend à souscrire à l'idée qu'une institution ou un état de choses X « est bon, légitime, etc. » si X produit des effets perçus comme favorables par les individus concernés. Ainsi, chacun tend à accepter les inégalités de salaire en vigueur dans une entreprise s'il a l'impression que, si elles étaient atténuées, celle-ci fonctionnerait moins bien, de sorte que chacun risquerait d'en pâtir. Autre exemple : on considère comme normale la règle de la majorité parce qu'elle minimise deux inconvénients

de signes opposés. Si l'on exige l'accord de tous, le temps de la décision s'en trouve accru, mais cela a l'avantage que personne ne peut se voir imposer une décision qu'il récuse. Si l'on abaisse le nombre d'individus dont on requiert l'assentiment, cet avantage s'amenuise, mais le temps de la décision s'en trouve réduit. S'agissant de décisions portant sur des enjeux particulièrement importants, on exigera une majorité qualifiée, car l'un des deux inconvénients est alors perçu comme plus redoutable que l'autre. L'accord qui se dégage sur la règle de la majorité simple dans certains cas, de la majorité qualifiée dans d'autres résulte bien, comme le veut le fonctionnalisme, de ce que chacun estime que ces règles sont susceptibles d'entraîner des décisions ayant des chances d'être acceptées.

L'état de l'art amenait donc à se poser les questions suivantes : peut-on se contenter de maximes générales comme celles de Kant, alors qu'on porte des jugements de valeur et qu'on a des croyances normatives sur une foule de sujets concrets ? Comment expliquer par exemple qu'on considère comme normal que telle activité professionnelle soit davantage rémunérée que telle autre ? Le kantisme reste muet sur ce genre de questions. Le fonctionnalisme veut que les individus concernés jugent bon ce qui leur paraît entraîner des effets positifs. Mais il ne permet pas d'expliquer toutes les croyances normatives. On savait bien que la liquidation de l'apartheid entraînerait de puissants effets négatifs, dont une explosion de la criminalité. Pourtant, l'opinion internationale a poussé à sa liquidation et personne ne songe à revenir en arrière.

Ainsi, les théories les plus influentes de la sociologie et de la philosophie ne paraissent pas fournir de grille permettant de couvrir l'ensemble des croyances normatives. Cela m'a incité à me tourner vers la grille cognitive dont j'avais montré qu'elle pouvait être appliquée avec succès à l'explication des croyances descriptives.

L'origine cognitive des sentiments normatifs

Je fus encouragé dans cette voie par la distinction de Max Weber entre *rationalité instrumentale* et *rationalité axiologique*. Des

wébérologues ne manquèrent pas de me faire remarquer à bon droit que la lecture que j'en fis va bien au-delà de la lettre des textes de Weber. Mais la question intéressante me paraissait être de savoir si les idées que cette distinction m'a inspirées permettent d'élaborer une grille d'explication efficace des croyances normatives. C'est de cette manière que j'ai appréhendé tous les auteurs classiques : je les ai traités moins comme des objets d'étude que comme des sources d'inspiration [Borlandi, 1995, 2000]. Dans sa théorie de l'action sociale, Weber [1922] avance que l'action peut être guidée par deux types de rationalité, la rationalité axiologique (*Wertrationalität*) et la rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*). La rationalité instrumentale a trait au choix des moyens appropriés pour atteindre un objectif. Mais que signifie au juste la notion de rationalité axiologique ?

Je me suis senti d'autant plus facilement autorisé à prendre des distances par rapport à la lettre de la théorie wébérienne de l'action sociale qu'elle pose une question de cohérence. La célèbre typologie qui inaugure *Économie et Société* introduit en effet, à côté des deux types d'actions *rationnelles*, deux autres catégories, les actions *traditionnelles* et les actions *affectives*. Or on peut avoir des *raisons* de ne pas remettre en cause une tradition ou d'être bouleversé par un acte qu'on perçoit comme injuste. Les actions traditionnelles et les actions affectives ne sont donc pas nécessairement irrationnelles.

En revanche, je n'ai pas éprouvé devant la notion de *rationalité axiologique* le sentiment d'inconfort dont témoignent certains commentateurs. Selon Michael Sukale [1995], l'un des connaisseurs contemporains de Weber les plus avertis, la notion est déconcertante (*irreführend*). Je n'ai pas eu la même réaction, car j'ai facilement diagnostiqué que cette sévérité tenait à ce qu'il identifie rationalité et rationalité instrumentale. On ne voit pas en effet ce que la notion de *rationalité axiologique* pourrait bien vouloir dire en ce cas.

Or cette définition de la rationalité n'est pas la seule possible. L'homme de science qui juge à bon droit une théorie vraie ou fausse n'obéit pas à la rationalité instrumentale, mais à la *rationalité cognitive* : celle qu'on a rencontrée au chapitre précédent et qu'on a proposé d'appliquer à l'ensemble des croyances descriptives. Le concept wébérien de la rationalité axiologique

n'invite-t-il pas simplement à imputer les convictions normatives à la rationalité cognitive ?

Le fonctionnalisme fait un pas dans cette direction. Il admet qu'une conviction de type « X est bon, mauvais, légitime » soit l'effet de raisons. Mais il méconnaît le point essentiel que les raisons qui fondent une conviction n'ont pas obligatoirement trait aux effets de X. Car on considère dans bien des cas comme inconditionnellement bons des X dont les effets sont mitigés. Voir l'exemple de la liquidation de l'apartheid.

Ce qui m'encouragea à développer une théorie néowébérienne des convictions normatives, c'est que l'intuition que j'avais décelée dans la notion de *rationalité axiologique* se retrouve chez de grands auteurs, comme Adam Smith. Son *spectateur impartial*, c'est l'individu qui serait par hypothèse en situation de mettre entre parenthèses ses passions et ses intérêts, et de faire appel aux raisons que lui dicte son *bon sens* : un individu soucieux de fonder ses croyances normatives sur des raisons auxquelles il puisse accorder crédit ; un individu obéissant bien, en d'autres termes, à la *rationalité cognitive*.

La raison pratique selon Adam Smith

L'exemple qui suit a l'intérêt de suggérer que la notion de *spectateur impartial* est porteuse d'un dépassement à la fois de la théorie pratique de Kant et du fonctionnalisme. Adam Smith y montre en effet que la rationalité axiologique, loin de devoir s'en tenir à des préceptes généraux, peut expliquer le détail des convictions normatives émises dans des contextes divers.

A. Smith [1793, réédition, 1976, chap. x] se demande pourquoi les Anglais de son temps considèrent comme légitime que les mineurs soient davantage payés que les soldats. Comment expliquer cette croyance collective ? Sa réponse : la plupart des Anglais n'étant ni mineurs ni soldats et n'étant pas directement concernés par la question sont dans la position du *spectateur impartial*. Leur sentiment est donc fondé sur un système de raisons de *bon sens* qui tendent à être partagées.

Ce système est le suivant : le salaire est la rémunération d'un service rendu. À service équivalent, les salaires doivent être équivalents. Dans la valeur d'un service entrent divers éléments :

notamment la durée d'apprentissage qu'il implique et les risques auxquels il expose celui qui le rend. Dans le cas du mineur et du soldat, les durées d'apprentissage sont comparables et, dans les deux cas, l'individu risque sa vie. Mais les activités en question se distinguent par d'autres traits. Le soldat garantit l'existence de la nation ; le mineur exerce une activité orientée vers la production de biens matériels moins fondamentaux que l'indépendance nationale et qu'on peut importer. En outre, la mort du mineur fait partie des risques du métier : elle est un *accident*. Le soldat, lui, s'expose à la mort pour le salut de la patrie : sa mort est un *sacrifice*, que son engagement soit volontaire ou non. Il est donc habilité à recevoir le respect, la gloire et les symboles de reconnaissance qui sont dus à celui qui met sa vie en jeu pour le compte de la collectivité.

Il résulte de ces arguments que, ne pouvant recevoir les mêmes marques symboliques de reconnaissance, et accomplissant un travail aussi pénible et aussi risqué, le mineur doit recevoir en une autre monnaie les récompenses qu'il ne peut recevoir en gloire. C'est pourquoi il *doit* être mieux payé que le soldat.

On imagine sans difficulté des applications de cette théorie cognitive des croyances normatives. Pour évoquer un exemple de mon cru, on explique le fait qu'on accepte facilement que les conscrits puissent être affectés à des tâches de police urbaine s'ils s'y portent candidats, ou que l'armée soit chargée de ramasser les poubelles lorsqu'une grève des éboueurs se prolonge, entraînant des risques pour la santé publique. Mais on n'admettrait pas que la police urbaine ou le ramassage des ordures soient des activités *normalement* assurées par la conscription. Car, si l'on appliquait la conscription à telle activité économique particulière, on serait en droit de l'appliquer à toutes : cela reviendrait à la limite à justifier le travail forcé.

Ces *évidences* morales sont illustratives des croyances dont témoigne la vie quotidienne. Or toutes se présentent comme les corollaires de propositions factuelles et de principes que le spectateur impartial peut facilement accepter. Elles relèvent, pour employer un terme emprunté à Montaigne, d'une explication *judicatoire*.

Ainsi, on peut partir du principe que les individus acceptent toutes sortes de croyances normatives de type « X est bon, légitime, recommandable, acceptable, etc. » parce qu'ils ont des raisons d'en juger ainsi. Ils perçoivent ces raisons comme impersonnelles et revêtant un caractère transsubjectif, *i.e.* méritant considération parce qu'ils ont l'impression qu'autrui pourrait facilement les partager.

La rationalité des principes

Une objection à la théorie selon laquelle les convictions de type « X est juste, etc. » reposeraient en fin de compte sur des raisons impersonnelles est que, parmi ces raisons, certaines sont des *principes*. Or ces principes ne peuvent sans contradiction reposer sur des raisons. Ainsi, le jugement des Anglais du XVIII[e] siècle sur les salaires des soldats et des mineurs met en œuvre le principe selon lequel il est juste que les rétributions des salariés reflètent leurs contributions. La question est d'autant plus sérieuse qu'elle concerne aussi les croyances de type « X est vrai ». Toute théorie scientifique repose en effet sur des principes indémontrables.

Mais cela n'est pas une objection contre sa solidité, car un principe qui a donné naissance à des théories acceptables d'une multitude de phénomènes tend à être préféré à un principe concurrent mais moins fécond. La pratique des sciences propose ainsi une solution à un problème soulevé par Aristote, Sextus Empiricus et d'autres : comment être convaincu par une chaîne argumentative, puisque l'on peut en discuter toutes les propositions, sauf la première (Simmel) ? Comment échapper au célèbre *trilemme de Münchhausen* (Hans Albert) : poser les principes qui gouvernent un argumentaire sans les démontrer, les démontrer à l'aide d'autres principes et ainsi à l'infini, ou les déduire de façon circulaire de leurs conséquences ? Pour Montaigne, ce trilemme nous met au « rouet ». Réponse de toutes les sciences : on préfère un principe à un autre si le premier est plus fécond.

Ainsi, le principe néodarwinien, selon lequel tout phénomène d'évolution dans le domaine du vivant doit s'expliquer par un mécanisme de mutation et de sélection, n'est pas démontrable. Mais il s'est imposé parce qu'il permet d'expliquer une

multitude de phénomènes d'évolution. Il en va de même de principes normatifs comme « ne faites pas à autrui... » ou « les rétributions doivent refléter les contributions ». Ils ne sont pas démontrables, mais ils ont inspiré une forêt de notions, de théories et d'institutions entérinées par le *spectateur impartial*.

La rationalité des programmes

Encore moins démontrable, si j'ose dire, mais tout aussi indispensable à l'explication des croyances descriptives et normatives que la notion de *principe* est celle de *programme*. Lakatos [1979] l'a utilisée dans ses analyses des croyances scientifiques, Eisenstadt [2002] dans ses analyses des croyances morales. Le *programme* invitant à *décrire le réel tel qu'il est* inspire toute l'activité scientifique. *Respecter la dignité humaine* est le *programme* qui inspire l'activité morale, juridique et politique. Le relativiste objectera que ces programmes sont *flous* : qu'est-ce au juste que le *réel* que la science prétend atteindre ? Qu'est-ce que la *dignité humaine* ?

La réponse est que ces programmes donnent lieu à des déclinaisons au cours du temps qui viennent en préciser le contenu selon un processus à deux temps : 1) mise sur le marché d'idées nouvelles et 2) sélection des idées nouvelles en fonction de leur adéquation avec le programme. Ce second moment consiste à préférer une idée nouvelle à une ancienne dès lors qu'elle paraît reposer sur des raisons plus acceptables ou préciser un programme. Ainsi, les notions de *commensalité*, de *citoyenneté*, de *droits de l'homme*, de *démocratie*, de *séparation des pouvoirs*, de *séparation de l'Église et de l'État*, etc. résultent de déclinaisons du programme que résume la notion de *dignité humaine*. On peut, avec Weber, caractériser ce processus comme entraînant un effet de *rationalisation diffuse*.

Les déclinaisons qu'il a engendrées se sont le plus souvent douloureusement installées, car il n'exclut ni les conflits sociaux, ni la violence politique et peut être facilité ou entravé par les circonstances. Il a été favorisé dans l'espace européen notamment par l'éclatement politique de l'Europe, lequel a contribué à libérer les initiatives politiques, économiques et juridiques [Baechler, 1971].

Au-delà du sociocentrisme

Mais la théorie cognitive des croyances normatives est-elle véritablement compatible avec les deux phénomènes massifs que sont la diversité des croyances normatives d'un contexte culturel à l'autre et l'existence de conflits de valeurs ? Ces deux faits ne conduisent-ils pas à accepter une vision relativiste ? En réalité, une telle conclusion ne s'impose pas davantage dans le cas du normatif que dans celui du descriptif. Nous comprenons que certains croient aux rituels de pluie, mais nous avons des raisons de ne pas y croire. De la même façon, nous pouvons comprendre les raisons pour lesquelles la Chine ou les États-Unis pratiquent la peine de mort et avoir des raisons fortes de ne pas les accepter. On peut reconnaître avec Montaigne que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ». Mais il n'est pas obligatoire de faire comme *chacun* : on peut désapprouver les barbares, mais les comprendre. Comprendre n'est pas justifier.

Que la diversité des normes dans le temps et dans l'espace n'implique pas le relativisme résulte de ce que les croyances normatives qu'on observe ici et maintenant tendent dans bien des cas à être fondées sur des raisons plus fortes que celles qu'on observait ailleurs et hier. Durkheim [1893] a souligné qu'un adoucissement séculaire caractérise l'évolution des sanctions pénales dans les sociétés occidentales. La loi du talion a été progressivement disqualifiée. Une justice fondée sur le principe d'une argumentation contradictoire des parties sous le regard d'arbitres indépendants s'est substituée à la vengeance privée ou clanique. Des catégories toujours plus nombreuses d'agissements ont été progressivement traitées selon les principes du droit civil, lequel a une fonction de *réparation*, et soustraites au droit pénal, qui a une fonction de *punition* au nom de la société. Comment expliquer ces tendances de long terme ?

Réduit à son squelette, le processus qui les gouverne est bien le processus de rationalisation à deux temps évoqué plus haut : 1) production d'innovations conceptuelles, théoriques, institutionnelles et/ou techniques (*cf.* le bracelet électronique) ; 2) sélection *rationnelle* des innovations. Il explique que l'acceptation par le public des sanctions pénales se modifie avec le temps. C'est sous l'effet de ce processus qu'on incline à

considérer ici et maintenant comme cruelles des sanctions pénales utilisées ailleurs et hier. Il explique les changements séculaires de notre sensibilité morale. Madame de Sévigné n'avait rien d'une perverse, bien qu'elle invitât sa fille à assister au spectacle d'une exécution capitale [Tocqueville, 1840, réédition 1986, p. 541].

Le même processus explique que le maintien de la peine de mort aux États-Unis soit perçu par l'opinion occidentale comme une tache sur la démocratie américaine. On ne peut plus croire au vu des enquêtes que la peine de mort exerce un réel effet dissuasif sur les candidats au crime. Elle ne se justifie pas en termes d'efficacité. De plus, elle rend l'erreur judiciaire irréparable. Il existe donc des raisons fortes d'y être hostile. On peut comprendre qu'un dirigeant chinois y voie un instrument de pouvoir irremplaçable ou qu'un citoyen américain de l'Arkansas pétri de valeurs religieuses lui impute un pouvoir de rédemption. Mais un Européen objectera au second que le principe de la liberté de pensée implique qu'aucune sanction ne peut être considérée comme acceptable du seul fait qu'elle se fonde sur des principes religieux. Cette conclusion résulte elle-même de ce qu'une religion n'étant pas démontrable, on ne peut imposer ses enseignements sans contrevenir au principe de la liberté d'opinion. Au dirigeant chinois, l'Européen objectera qu'un pouvoir démocratique respecte mieux le principe de la dignité de l'être humain qu'un pouvoir despotique.

Les Grecs anciens n'imaginaient pas que l'agriculture puisse se passer d'esclaves. Lorsqu'on a compris qu'il s'agissait d'une idée fausse, l'esclavage a été moralement condamné. Sans doute est-il toujours pratiqué. Mais il n'est plus jamais ni nulle part considéré comme légitime. Il a été réinstitué dans le monde moderne, notamment dans la Russie communiste et dans l'Allemagne national-socialiste. Mais cette régression n'a été rendue possible que par le caractère totalitaire de ces deux régimes. Et, lorsqu'il est pratiqué dans les sociétés modernes, comme dans le cas du tourisme sexuel qui affecte le Sud-Est asiatique, il est unanimement considéré comme condamnable. On comprend que la polygamie ait été instituée dans certains contextes, mais aussi qu'elle soit incompatible avec le principe de la dignité de

la femme. C'est pourquoi elle est clandestine dans nos sociétés. Derechef, comprendre n'est pas justifier.

Les processus de sélection des idées sont donc bien de même nature s'agissant des croyances descriptives et des croyances normatives. Les unes et les autres s'expliquent bien par la théorie de la rationalité ordinaire (TRO).

Quant aux différences dans les convictions normatives d'une culture à l'autre, elles témoignent du fait que le processus de sélection rationnelle qui commande leur installation est sujet à des aléas divers. Mais le relativiste radical lui-même n'admettrait pas que reste en application une peine cruelle, dès lors que l'on dispose d'une peine moins cruelle et que celle-ci apparaît aussi efficace.

L'existence du processus de sélection rationnelle qui pilote le changement des convictions normatives dans le temps n'est pas contredite par le fait que, lorsqu'un crime odieux vient d'être commis, l'émotion puisse amener l'opinion publique à demander un retour à une sévérité accrue. C'est pourquoi les tendances séculaires qui caractérisent le changement des sanctions pénales s'accompagnent de mouvements oscillatoires autour de la tendance.

Cette critique du relativisme permet incidemment de révéler la confusion intellectuelle qui inspire la volonté d'étendre sans limites le champ de la *repentance* collective ou de censurer les auteurs du passé qui manifestent une sensibilité morale différente de la nôtre : à stigmatiser Aristote ou madame de Sévigné sous prétexte que le premier approuvait l'esclavage et que la seconde traitait une exécution capitale comme un spectacle. Cette critique permet aussi de disqualifier la théorie qui veut qu'il n'y ait que des justifications et jamais de justesse.

Au total, la grille théorique constituée par les notions de *rationalité cognitive*, de *programme* et de *rationalisation diffuse* permet de rendre compte des évolutions qu'on observe en matière institutionnelle et morale. Je n'hésite pas à utiliser le mot *évolution*, car il existe des phénomènes d'irréversibilité dans le domaine de la morale, du droit et de la politique comme dans celui de la science [Boudon, 2002a, 2006, 2009]. Je viens d'en évoquer quelques exemples.

La grille explicative de la TRO n'est certes pas à l'abri de deux objections : ne commet-elle pas le péché mortel de l'intellectualisme ? Max Weber [1920, réédition 1986, p. 252] y avait par avance répondu : « Ce ne sont pas les intérêts, mais les idées qui dominent en première instance l'action humaine » (*Interessen nicht : Ideen beherrschen unmittelbar das Handeln des Menschen*). Emile Durkheim [1912, réédition 1979, p. 624] l'aurait approuvé : « Le concept qui, primitivement, est tenu pour vrai parce qu'il est collectif tend à ne devenir collectif qu'à condition d'être tenu pour vrai : nous lui demandons ses titres avant de lui accorder notre créance. » Quant au grand anthropologue Robin Horton, il n'a pas hésité à qualifier le refus de l'intellectualisme dont témoignent nombre de ses confrères de *sinister prejudice*.

Seconde objection : la TRO ne néglige-t-elle pas le rôle de la contingence ? J'ai insisté [Boudon, 1984] sur deux idées : que la sociologie ne peut l'ignorer et qu'il faut la concevoir comme un *effet Cournot* résultant de la rencontre de séries causales indépendantes. Ainsi, un gouvernement peut se trouver en situation d'avoir à prendre des mesures impopulaires en fin de mandat, à un moment où il lui est difficile de heurter l'opinion s'il ne veut pas que le pouvoir lui échappe.

La rationalisation en marche

Ayant eu à définir un thème de conférence publique à l'occasion de mon élection en 2001 à la Société royale du Canada, j'avais choisi d'appliquer la grille théorique de la TRO aux données de la célèbre enquête de l'université de Michigan sur les « valeurs du monde » [Ingelhart *et al.*, 1998]. Les données en ont été collectées entre 1990 et 1993. Le plan en ayant été dessiné antérieurement, les données allemandes ont été recueillies séparément dans les deux Allemagne d'avant la chute du mur de Berlin. J'ai retenu celles concernant l'Allemagne de l'Ouest. Les autres nationalités que j'ai prises en compte sont les suivantes : Français, Anglais, Italiens, Suédois, Américains et Canadiens. Comme la population échantillonnée allait de 16 ans à 50 ans et plus, l'enquête, bien que synchronique, recueille les traces de changements moraux s'étendant sur

quatre décennies. J'ai présenté mon analyse dans *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?* [Boudon, 2002a]. Pensant contourner la difficulté soulevée par le nombre considérable de tableaux retenus, j'avais eu la fâcheuse idée de les présenter sous forme de vecteurs. Aussi mon analyse passa-t-elle inaperçue. Sauf de quelques personnes, dont Raymond Barre, qui me félicita de pratiquer une sociologie appuyée sur des données. Je conserve sa lettre pieusement.

Les données de l'enquête se caractérisent par un haut degré de convergence dans les réponses et dans les variations des réponses en fonction de l'âge et du niveau d'instruction. J'ai alors tenté d'expliquer ces convergences comme l'effet du processus de *rationalisation diffuse* évoqué plus haut. Mon ambition était, comme dans *L'Inégalité des chances*, d'expliquer le macro par le micro et le micro par des raisons.

J'ai pu montrer en résumé que les plus jeunes et les plus instruits manifestent une vue plus rationnelle de la morale, de la religion, de l'autorité et des divers autres sujets que j'avais retenus. Dans la plupart des cas, l'effet statistique de l'âge apparaît comme dû dans une mesure non négligeable à l'élévation du niveau d'instruction moyen au cours du temps. Cela indique que les systèmes d'éducation sont d'importants vecteurs du processus de rationalisation diffuse qu'illustrent les données en question.

Plus précisément : lorsqu'on compare entre eux les groupes d'âge et de niveau d'instruction, on discerne clairement dans les données une tendance générale des plus jeunes et des plus instruits à vouloir mettre davantage la politique au service du citoyen ; à approfondir les institutions démocratiques de façon à ce que le pouvoir politique respecte mieux le citoyen ; à définir de nouveaux droits-libertés, comme le droit consenti aux minorités de revendiquer des identités diverses ; à reconnaître la complexité des processus politiques et à écarter les idéologies simplistes.

Les réponses aux questions relatives à l'autorité illustrent également un processus de *rationalisation diffuse*. Les plus jeunes et les plus instruits acceptent l'autorité, mais veulent qu'elle se justifie : ils acceptent l'autorité rationnelle, mais rejettent l'autorité traditionnelle et l'autorité charismatique.

Les questions relatives à la morale témoignent du même processus de rationalisation. Les plus jeunes et les plus instruits soutiennent plus fréquemment une morale fondée sur le principe cardinal que tout ce qui ne nuit pas à autrui doit être permis. Ils tendent à voir les normes fondées sur la seule tradition comme des *tabous*. Ils croient à la distinction entre le bien et le mal, mais estiment moins fréquemment qu'elle résulte de l'application mécanique de principes. Ils veulent pouvoir déterminer les raisons qui rendent un état de choses ou un comportement bon ou mauvais.

Les questions relatives à la religion font également apparaître un processus de rationalisation. Les plus jeunes et les plus instruits reconnaissent plus franchement : que rien n'interdit à l'être humain de se poser des questions métaphysiques ; que les religions présentent elles-mêmes les réponses qu'elles leur donnent comme relevant de la foi ; qu'il est donc illusoire de chercher à démontrer la supériorité d'une religion sur les autres ; que le respect à l'égard de tous les systèmes de croyances religieuses est par suite la seule attitude compatible avec le respect d'autrui. Il suit aussi de ces notions que la séparation des pouvoirs spirituel et temporel est une bonne chose : une proposition qui s'impose de plus en plus fermement dans les esprits d'une génération à la suivante [Boudon, 2006, 2007].

Quelques tableaux relatifs aux croyances religieuses permettront au lecteur de se faire une idée concrète de ces phénomènes de convergence. Ils montrent que les réponses sceptiques sont plus fréquentes chez les plus jeunes et les plus instruits, le niveau de la religiosité étant très variable selon les pays. Les Italiens ou les Américains restent plus religieux que les Français ou les Allemands, mais la religiosité des uns et des autres décline d'une génération à la suivante, et tend à décroître chez les plus instruits.

Les données ne confirment donc pas le slogan d'un *retour du religieux*. Ce poncif résulte de divers facteurs : réapparition brutale de l'islam sur la scène internationale depuis les attentats du 11 septembre 2001, diffusion d'un évangélisme sulfureux en Afrique, en Amérique latine et en Amérique du Nord, ou encore innovations médiatiques du pape Jean-Paul II. Les données ne permettent pas davantage d'évoquer une évanescence du

Pourcentage de personnes déclarant croire en Dieu

	France	Allemagne	Royaume-Uni	Suède	Italie	États-Unis	Canada
Âge (vieux/jeune)	77 / 51	89 / 62	89 / 63	62 / 34	94 / 89	98 / 95	94 / 85
Niveau d'instruction (bas/élevé)	65 / 57	82 / 70	81 / 67	48 / 48	91 / 86	97 / 94	91 / 85

Pourcentage de personnes déclarant « Dieu est important dans ma vie »

	France	Allemagne	Royaume-Uni	Suède	Italie	États-Unis	Canada
Âge (vieux/jeune)	43 / 15	53 / 25	54 / 16	30 / 13	75 / 58	84 / 68	76 / 51
Niveau d'instruction (bas/élevé)	31 / 25	42 / 35	37 / 30	20 / 23	66 / 59	79 / 71	72 / 57

Pourcentage de personnes déclarant « tirer réconfort et force de la religion »

	France	Allemagne	Royaume-Uni	Suède	Italie	États-Unis	Canada
Âge (vieux/jeune)	52 / 26	63 / 26	60 / 25	38 / 23	84 / 60	87 / 72	79 / 50
Niveau d'instruction (bas/élevé)	38 / 33	49 / 39	44 / 42	25 / 34	73 / 56	84 / 75	75 / 55

Pourcentage de personnes acceptant la proposition « la religion est très importante dans ma vie »

	France	Allemagne	Royaume-Uni	Suède	Italie	États-Unis	Canada
Âge (vieux/jeune)	23 / 08	23 / 05	27 / 06	14 / 08	49 / 25	61 / 46	47 / 21
Niveau d'instruction (bas/élevé)	15 / 15	15 / 11	17 / 17	08 / 15	35 / 40	59 / 46	45 / 23

Pourcentage de personnes déclarant croire à l'Enfer

	France	Allemagne	Royaume-Uni	Suède	Italie	États-Unis	Canada
Âge (vieux/jeune)	24 / 14	21 / 09	28 / 28	09 / 08	51 / 35	71 / 74	44 / 43
Niveau d'instruction (bas/élevé)	20 / 14	17 / 08	28 / 22	08 / 07	44 / 31	74 / 64	43 / 39

Pourcentage de personnes déclarant croire au Diable

	France	Allemagne	Royaume-Uni	Suède	Italie	États-Unis	Canada
Âge (vieux/jeune)	26 / 18	25 / 12	35 / 30	14 / 13	48 / 37	69 / 73	47 / 44
Niveau d'instruction (bas/élevé)	22 / 18	20 / 11	33 / 31	11 / 14	43 / 32	71 / 67	48 / 41

Pourcentage de personnes déclarant croire au Ciel

	France	Allemagne	Royaume-Uni	Suède	Italie	États-Unis	Canada
Âge (vieux/jeune)	41 / 28	51 / 26	68 / 48	36 / 28	63 / 50	88 / 89	79 / 72
Niveau d'instruction (bas/élevé)	37 / 27	43 / 23	63 / 45	35 / 28	56 / 32	91 / 80	81 / 66

Pourcentage de personnes déclarant croire en l'âme

	France	Allemagne	Royaume-Uni	Suède	Italie	États-Unis	Canada
Âge (vieux/jeune)	62 / 56	81 / 66	73 / 65	54 / 60	81 / 79	93 / 93	88 / 81
Niveau d'instruction (bas/élevé)	52 / 61	77 / 74	68 / 71	49 / 73	78 / 73	93 / 92	87 / 85

religieux. Mais elles témoignent d'un déclin du religieux et d'un changement dans la nature de la religiosité. Elles révèlent que les plus jeunes et les plus instruits tendent à refuser les notions symboliques trop liées à la lettre des Écritures, comme celle du Diable, de l'Enfer ou du Ciel. On entrevoit en résumé dans ces données une tendance à la sécularisation du religieux.

Une seule notion religieuse apparaît comme plus résistante : celle de l'*âme*. Durkheim [1912, réédition 1979, p. 356] l'avait prévu : « Aujourd'hui comme autrefois, l'âme est, d'une part, ce qu'il y a de meilleur et de plus profond en nous-mêmes, la partie éminente de notre être ; et pourtant, c'est aussi un hôte de passage qui nous est venu du dehors [...]. » En langage moderne : la notion d'âme traduit la foi de l'individu en des *valeurs* extérieures à lui et qui composent son identité [Boudon, 2007, chap. v].

La valeur aujourd'hui par excellence *sacrée* est celle de la dignité humaine. Elle apparaît en filigrane dans toutes les données de l'enquête. Elle traduit bien une tendance à la sécularisation du religieux. Elle tend à s'affirmer de façon impérieuse et donne lieu à un véritable *culte*, celui des droits de l'homme. De son temps, au début du XX^e^ siècle, Durkheim avait déjà repéré la naissance de ce culte. Il ajoutait que, comme tout culte, le culte de la dignité humaine avait ses vrais croyants.

À quelques exceptions près, les données de l'enquête relatives aux questions religieuses manifestent bien un haut degré de convergence. Les légères divergences qu'on décèle, dans le cas surtout de la Suède, s'expliquent sans doute par un effet de plancher : les Scandinaves sont les moins religieux des Européens.

La même convergence s'observe sur l'ensemble des données. Elle confirme l'idée qu'un processus de rationalisation gouverne effectivement les changements de conception qui se sont opérés dans les esprits d'une génération à l'autre en matière d'autorité, de morale, de religion, de travail et de politique.

La sociologie montre ici que, munie d'une grille de lecture théorique adéquate, elle peut déclencher une hécatombe d'idées reçues. Les données du *World Values Survey* révèlent que les

poncifs ressassés par l'essayisme mondain sur la « crise des valeurs », le « retour du religieux », la « rupture de 68 » ou l'« exacerbation de l'individualisme » (*cf.* le « tout à l'ego » de R. Debray) méritent pour le moins d'être nuancés.

Ainsi, on interprète couramment la libéralisation des mœurs qu'on observe dans les sociétés démocratiques contemporaines comme un effet des mouvements de 1968. En réalité, l'analyse précédente suggère que ces mouvements n'ont fait qu'exprimer et accélérer une tendance à long terme à la rationalisation de la morale comme des attitudes à l'égard de la religion, de l'autorité ou de la démocratie.

La théorie de la rationalité ordinaire

La théorie de la rationalité ordinaire (TRO), qu'illustrent les exemples évoqués dans ce chapitre et dans le précédent, repose, on l'a compris, sur le principe que tout acte et toute croyance descriptive ou normative sont l'effet de raisons impersonnelles et personnelles paramétrées par le contexte, et perçues par l'individu comme plus fortes que d'éventuelles raisons alternatives.

Elle résout le dilemme opposant la théorie instrumentale de la rationalité de Herbert Simon [1983] ou de Gary Becker [1996] à la théorie plus ouverte d'Amartya Sen [2002], mais qui se borne pour l'essentiel à juxtaposer Kant et Bentham. Elle s'applique aux croyances comme aux actes. La TRO [1] a donné lieu à plusieurs symposiums internationaux, dans *Rationality and Society* en 1989, dans *International Studies in the Philosophy of Science* en 1993, dans *The American Journal of Sociology* en 1998, dans *Sociologie et Société* en 2002. Ces discussions ont révélé la force de résistance de la théorie instrumentale de la rationalité. Aussi m'ont-elles incité à tenter d'ébranler les colonnes du temple dans l'article inaugural que l'*Annual Review of Sociology* m'a convié à écrire pour l'année 2003 [Boudon, 2003 ; voir aussi Boudon, 2009].

1. Je l'ai appelée dans certains textes « théorie générale de la rationalité » ou « théorie cognitive de la rationalité » de façon à accentuer telle ou telle de ses caractéristiques.

La TRO comporte quatre avantages majeurs. Elle a *d'abord* un effet collatéral positif : combler le gouffre que diverses traditions de pensée ont contribué à creuser entre pensée ordinaire et pensée scientifique, ainsi qu'entre le descriptif et le normatif. Elle seule peut rendre compte des innombrables irréversibilités tendancielles qu'on observe dans les domaines de la vie morale, politique et juridique, par-delà les retours de manivelle toujours possibles : elles résultent du processus de création et de sélection rationnelle d'idées nouvelles qui travaille toute société, bien qu'il rencontre des circonstances plus ou moins favorables selon les temps et les lieux. Ces irréversibilités peuvent être brisées par des circonstances défavorables dans les faits, mais non dans les esprits. La démocratie représentative a été abattue dans de nombreux pays dans les années 1920-1930, mais non l'*idée* qu'elle représente un régime supérieur à tous les autres.

La TRO discrédite en *deuxième* lieu le *mauvais relativisme* [Boudon, 2008]. Elle montre que l'on peut comprendre les raisons pour lesquelles les aborigènes d'Australie croient en l'efficacité des rituels de pluie, mais qu'on a des raisons de ne pas y croire. La remarque s'étend à l'ensemble des croyances morales et politiques. On peut comprendre que la femme ne soit pas tenue pour l'égale de l'homme dans certaines sociétés ou qu'il ait fallu attendre 1945 pour que le droit de vote lui soit consenti en France. On peut comprendre que la Chine n'accepte pas la séparation des pouvoirs, mais ne pas l'accepter. La TRO dévoile le rôle de cache-misère du mauvais relativisme qu'assume la notion de *différence culturelle*.

La TRO permet en *troisième* lieu d'éviter les causes occultes. Un exemple précisera ce point. Les Pharisiens croyaient à l'immortalité de l'âme, les Sadducéens n'y croyaient guère. Cela résulte, explique Weber [1920], de ce que les premiers étaient en majorité des commerçants, les seconds constituant le vivier d'où étaient puisées les élites politiques juives. Pour les premiers, l'équité des échanges représentait une exigence cruciale. Ils étaient donc heureux d'apprendre que l'âme est immortelle, puisque cela leur permettait d'espérer que les mérites et les démérites qui n'avaient pas reçu leur juste sanction ici-bas feraient l'objet d'une révision dans l'au-delà. Les Sadducéens n'avaient pas, eux, les mêmes raisons d'y adhérer.

Weber explique ici la relation entre activité professionnelle et croyances à partir des raisons plausibles qu'il impute aux deux catégories sociales. Il n'introduit aucune des causes occultes (cadre mental, *frame*, *framework*, *habitus*, schème, culture, mentalité, mentalité primitive, etc.) dont la crédibilité repose de façon circulaire sur les phénomènes qu'elles sont censées expliquer.

La distinction de Weber entre *actions rationnelles* et *actions traditionnelles* n'implique pas non plus que ces dernières résultent de causes occultes. Car le respect de la tradition n'est pas dépourvu de raisons. « Les hommes ne peuvent célébrer des cérémonies auxquelles ils ne verraient pas de raison d'être, ni accepter une foi qu'ils ne comprendraient d'aucune manière » [Durkheim, 1912, réédition 1979, p. 615]. Quant aux *actions affectives* qui concernent le sociologue, elles ne sont pas dépourvues de raisons : l'injustice déclenche facilement un incoercible sentiment de révolte.

Popper [1976] a dénoncé avec force les dégâts infligés à l'image des sciences sociales par le recours à des causes occultes. Il retrouve sans le savoir une complainte d'Auguste Comte qui conserve toute son actualité : « Presque toutes les explications habituelles relatives aux phénomènes sociaux [...] rappellent encore directement l'étrange manière de philosopher si plaisamment caractérisée par Molière à l'occasion de la *vertu dormitive* de l'opium » (*Discours sur l'esprit positif*). Le recours à des causes occultes est en effet l'une des causes majeures des épisodes d'isolement et de discrédit que la sociologie a connus.

Last but not least, la TRO évite en *quatrième* lieu de se représenter l'*homo sociologicus* comme solipsiste. Selon la TRO, l'individu distingue entre les raisons personnelles, les motivations, et les raisons impersonnelles auxquelles il obéit. Les premières sont dépendantes, les secondes indépendantes de ses idiosyncrasies. Or il lui est impossible d'adhérer à une raison impersonnelle s'il n'a pas l'impression qu'elle a une valeur *transsubjective*, *i.e.* qu'autrui devrait aussi y adhérer. La TRO confère ainsi une expression analytique à l'*Autre généralisé* de G. H. Mead [1934], ainsi qu'à la *métaphore* du *lien social*. Elle souligne que celui-ci n'a pas seulement une composante affective, mais aussi une composante cognitive, surtout dans les sociétés complexes.

Ces questions théoriques ont une portée pratique décisive. La vision naturaliste du comportement humain véhiculée par les sciences sociales dans les dernières décennies a affaibli leur capacité à fournir des explications solides des phénomènes sociaux et légitimé le relativisme radical qui imprègne les élites des sociétés modernes. Par là, elle affecte la vie démocratique en profondeur.

V / La démocratie française

Mes nombreux séjours à l'étranger à l'occasion d'invitations dans des universités européennes, nord- et sud-américaines et asiatiques, ainsi que ma lecture régulière de la presse anglophone et germanophone ont éveillé ma curiosité sur diverses spécificités françaises dès mes premiers pas en sociologie, mais c'est tardivement, en 2007, qu'une invitation de la Fondation pour l'innovation politique m'a offert l'occasion de prendre la question à bras-le-corps. Ici encore, raisons affectives et intellectuelles se mélangèrent dans mon esprit. J'avais moralement souffert du déclin du système d'enseignement français, puis, à de nombreuses reprises, rongé mon frein en constatant l'immobilisme du politique. Quelles en étaient les causes ?

Pourquoi les réformes nécessaires sont-elles en France interminablement différées ? Pourquoi celles qui sont entreprises aboutissent-elles souvent à des demi-mesures ? Pourquoi le *pouvoir de la rue* est-il plus fort en France que dans des démocraties voisines ? Pourquoi la France présente-t-elle un caractère oligarchique plus marqué que ses voisines ? Pourquoi les élites politiques, médiatiques et culturelles apparaissent-elles sur maints sujets en rupture avec l'opinion publique ? Ces questions m'amenèrent sur le terrain de la sociologie politique comparative : pourquoi ces exceptions françaises ?

Mes travaux relatifs aux croyances collectives m'avaient aussi amené à m'interroger sur les raisons de l'emprise particulièrement marquée en France des groupes d'influence sur le

politique, ceux par exemple qui depuis des décennies dictent leur volonté en matière de politique d'éducation.

J'avais aussi le sentiment que les élites françaises voient l'idée qui définit la démocratie, *i.e.* la souveraineté du peuple, comme un vœu pieux, une doctrine ou un dogme, plutôt que comme un *programme* digne d'une attention permanente. Que penser de ce scepticisme ? Explique-t-il la morosité particulière des jeunes Français et leurs doutes sur le politique [Galland, 2009] ?

Je cherchai une réponse à ces questions du côté notamment de M. Gauchet et P. Rosanvallon. Mais ils me parurent davantage soucieux d'analyser la valse-hésitation des démocraties avec la modernité et la globalisation que d'analyser les spécificités de la démocratie française.

Tocqueville m'avait convaincu que les questions relevant de la sociologie politique peuvent être traitées de manière rigoureuse en dépit de leur caractère macroscopique, à condition de s'astreindre au *singularisme méthodologique* : à se donner comme objet des particularités précises, et bien sûr à les expliquer comme les effets de comportements individuels compréhensibles [Boudon, 2005].

Je retrouvai à travers ces questions mon thème favori des causes micro du macro. Je l'avais rencontré dans *L'Inégalité des chances* [1973], et traité à un niveau théorique dans *Effets pervers et ordre social* [1977] et dans *La Logique du social* [1979]. Dans ce dernier livre, j'avais insisté sur l'importance des modèles utilitaristes de comportement. Plusieurs universités européennes ont utilisé *La Logique du social* comme manuel pendant des années.

Spécificités françaises

Divers symptômes attestent que le scepticisme sur la démocratie représentative est plus prononcé en France que dans les démocraties voisines. Les élites politiques, médiatiques et culturelles y évoquent de façon incantatoire des formes de démocratie prétendument supérieures, comme la *démocratie participative*. Or cette notion n'est guère appliquée ailleurs qu'au niveau local et n'a guère pris un sens prophétique qu'en France.

On a en outre, plus en France que dans les démocraties voisines, l'impression d'un brouillage des grands principes de la démocratie représentative. Bien des lois sont votées, mais non appliquées. Le législateur n'hésite pas à s'ériger en tribunal de l'histoire, à brimer la collecte d'informations essentielles à la connaissance de la société, à restreindre le droit d'expression au-delà des limites que le droit lui avait traditionnellement assignées ou à constitutionnaliser le *principe de précaution* : un serpent qui se mord la queue, puisqu'il ne peut être appliqué qu'avec précaution. S'agissant du principe de l'équilibre des pouvoirs, nos voisins paraissent avoir mieux compris que la séparation de *tous* les pouvoirs, non seulement exécutif, législatif et judiciaire, mais bureaucratique, consultatif, économique, syndical, médiatique, intellectuel, etc., est la meilleure réponse de la démocratie aux questions que lui pose la complexité du monde moderne [Boudon, 2006].

Pourquoi ces exceptions françaises ? Pourquoi l'évocation récurrente du thème de la *rupture*, voire du changement de numéro de la République ? Pourquoi l'ascendant du *politiquement correct* ? Pourquoi le diagnostic d'un processus de corruption de la démocratie en *doxocratie* ? Le scepticisme des élites sur le modèle classique de la démocratie représentative reflète-t-il le fait que, selon les indices de solidité de la démocratie établis par Ringen [2007a], la France est surclassée par ses voisines ?

Ce modèle est pourtant le parangon des idées qui se sont irréversiblement imposées sous l'effet du processus de rationalisation évoqué. Il n'y a lieu de douter ni de sa solidité, ni de son adaptation à la complexité d'un monde globalisé. Les sciences sociales ont clairement établi les raisons pour lesquelles ce modèle s'est imposé.

Le *spectateur impartial* comme mètre étalon

On réduit parfois la théorie de la démocratie à la thèse de Montesquieu selon laquelle la séparation des pouvoirs permet de minimiser les risques de tyrannie en limitant les pouvoirs les uns par les autres. Toute fondamentale qu'elle soit, cette thèse définit la démocratie de façon *négative*, comme un bouclier

contre le risque de despotisme. Mais les sciences sociales ont également produit dès le temps des Lumières des outils théoriques permettant de développer une vision *positive* de la démocratie représentative et de montrer qu'un régime où le peuple est le réel détenteur du pouvoir n'est nullement utopique.

La notion du *spectateur impartial* d'Adam Smith est désormais une vieille connaissance pour le lecteur. J'y reviens, car elle fournit la clé de la solidité de la démocratie représentative. Le fait qu'on la repère de manière récurrente sous des habillages différents chez Hume, Rousseau, Kant, Rawls, Walzer, Habermas et d'autres témoigne de sa force intrinsèque. Mais c'est chez Adam Smith que son intérêt pour l'explication des phénomènes sociaux concrets et pour la compréhension des principes de la démocratie apparaît avec le plus de netteté.

Le *spectateur impartial*, c'est le citoyen quelconque dont on suppose qu'il échappe à ses passions et à ses intérêts lorsqu'il est consulté sur certaines questions. Dans ce cas, il tire ses appréciations de son *bon sens*. Il tient une proposition pour acceptable s'il lui semble qu'il existe des raisons solides d'en juger ainsi, qu'il perçoit comme ayant vocation à être partagées. Car la *sympathie* qui relie les êtres humains est une médaille à deux faces : intellectuelle et affective.

Or, sur bien des sujets émaillant la vie de la Cité, le citoyen quelconque est effectivement dans la position du spectateur impartial. On peut donc supposer que, si on le consulte sur ces sujets, il aura toutes chances de donner une réponse inspirée par le *bon sens*. S'ajoute l'argument que, dans une démocratie représentative, le représentant est placé sous le regard du spectateur impartial : il doit donc chercher à anticiper et à respecter ses jugements.

On conclut de ces propositions que la démocratie représentative est bonne en raison des *effets* qu'elle a des chances de produire et du point de vue des *principes* sur lesquels elle repose, puisqu'elle accorde à *tous* une égale dignité morale. Bonne du point de vue de la rationalité instrumentale, elle l'est aussi du point de vue de la rationalité axiologique.

Reste à préciser la nature du *bon sens* qui inspire le *spectateur impartial*. Sur quelle base juge-t-il une décision ou une institution bonne ou mauvaise dans les cas où par hypothèse il n'est

pas animé par ses passions ou ses intérêts ? Réponse : sa conviction s'impose à son esprit parce qu'elle lui paraît fondée sur un système convaincant de raisons. Le bon sens et la *rationalité cognitive* ne font qu'un.

L'idée du spectateur impartial est un leitmotiv de la théorie politique. De celle par exemple de Rousseau. Sa thèse selon laquelle la *volonté générale* est toujours droite postule que, sur les sujets qui ne mettent pas en jeu les passions et les intérêts d'un individu, celui-ci a tendance à juger une institution ou un état de choses comme bon ou mauvais, acceptable ou non, légitime ou non, etc., s'il a des raisons fortes d'en juger ainsi. Cela dit, dans la pratique, les passions et les intérêts des uns et des autres interfèrent avec leur bon sens, de sorte que la volonté exprimée par les citoyens en chair et en os, la *volonté de tous*, peut s'écarter de la volonté générale. Mais, sur les sujets où nombre de citoyens s'expriment en spectateurs impartiaux, la *volonté de tous* coïncide avec la *volonté générale.*

La fiction du *voile de l'ignorance* proposée par John Rawls [1971] décalque elle aussi la notion du spectateur impartial : elle met en scène un citoyen supposé ignorant de ses intérêts à qui il est demandé d'apprécier les institutions de la Cité, ce qui permet d'évaluer leur légitimité.

L'objection de Schumpeter

Schumpeter [1942] a opposé une objection sérieuse à ces idées. Il voyait les sociétés comme confrontées à des questions de plus en plus complexes et redoutait une incompétence croissante du citoyen dès lors qu'une question s'éloigne davantage de son expérience immédiate. L'objection est cruciale. Si l'*effet Schumpeter* devait disqualifier le modèle du spectateur impartial, la démocratie représentative serait dépourvue de fondement. Mais l'on devrait alors renoncer à expliquer non seulement son succès, mais l'ensemble des phénomènes de consensus et d'irréversibilité qui se sont développés sur d'innombrables sujets dans le monde démocratique.

Fort heureusement, des arguments plus empiriques que cette preuve par l'absurde peuvent étayer la défense du modèle du *spectateur impartial.* Il permet en effet de déchiffrer la vie des

démocraties dans tous ses aspects, qu'il s'agisse des réactions du public à des faits divers ou des résultats des enquêtes.

Un fait divers

Naguère, un cinéaste célèbre a été appréhendé par la police helvétique parce qu'il avait à répondre d'un crime ancien devant la justice américaine. Nombre d'artistes et de politiques français protestèrent contre cette arrestation, arguant que le crime remontait à plusieurs décennies, qu'on n'arrête pas un artiste de notoriété internationale et que la victime avait retiré sa plainte. Si l'on en croit les sondages, l'opinion a été scandalisée par cet argumentaire. À l'exception des représentants des milieux culturels, le citoyen quelconque se trouvait dans la position du *spectateur impartial*. Or les raisons mises en avant par les partisans du cinéaste lui parurent indéfendables : ce n'est pas parce qu'on est célèbre qu'on n'a pas à répondre d'un crime ; ni la Suisse ni les États-Unis ne sont des États policiers ; la plainte a bien été retirée par la victime, mais cela n'efface pas le crime ; c'est le pays où le crime a été commis qui détermine les conditions de la prescription.

Cette réaction de l'opinion illustre de façon concrète le modèle du spectateur impartial. Elle permet en outre de soulever une question de sociologie comparative. Dans un entretien retransmis par une grande chaîne publique de radio le 28 novembre 2009, suite à la décision des autorités helvétiques de placer le cinéaste en résidence surveillée, un célèbre intellectuel français déclara que l'arrestation du cinéaste représentait un *scandale moral*. Or les milieux culturels et politiques n'ont pas du tout réagi de la même façon dans les démocraties voisines. La nationalité française du cinéaste ne suffit pas à rendre compte de cette différence. Il faut y voir plutôt l'indice précieux d'un effet indirect de la centralisation française, à savoir qu'elle favorise la formation d'une mince élite politico-médiatico-culturelle traversée par des phénomènes de connivence, qui n'a pas de strict équivalent dans les démocraties voisines.

Égalité versus *équité*

Un autre exemple d'application du modèle du spectateur impartial illustre son intérêt pratique. Bien des commentateurs

et des politiques français paraissent convaincus que le public est dévoré par la passion de l'égalité. Ils font appel à Tocqueville, selon qui l'égalité est une *passion générale et dominante* des sociétés modernes et sont convaincus qu'elle affecterait particulièrement la France. Or, loin de faire preuve d'un irrépressible égalitarisme, le public ne confond nullement l'égalité et l'équité, ni en France ni ailleurs [Forsé et Parodi, 2004, 2010 ; Boudon, 2006].

Ainsi, au vu des enquêtes, le public ne perçoit pas comme injustes les inégalités *fonctionnelles* : il admet fort bien que les rémunérations reflètent les compétences, ainsi que l'importance des responsabilités exercées et des services rendus. Il accepte aussi qu'elles tiennent compte de la concurrence. Selon les enquêtes, le public appréhende les gains des vedettes du sport ou du spectacle comme *extravagantes* plutôt que comme *injustes*. Peut-être parce qu'il ne perçoit pas comme injustes les inégalités qui résultent du libre choix des individus.

Le public admet d'autre part que les mérites puissent être incommensurables. On peut comparer ceux des mineurs et des soldats, mais plus difficilement ceux des médecins et des huissiers de justice. Le public ne considère pas non plus comme injustes les inégalités dont on ne peut déterminer jusqu'à quel degré elles sont fonctionnelles. Or la distribution globale des revenus mêle des inégalités d'origine diverse en des proportions inconnues. C'est pourquoi les inégalités globales sont l'objet de la dénonciation plutôt de groupes d'influence que du public, sauf lorsqu'elles sont trop criantes et ne peuvent être considérées comme d'origine surtout fonctionnelle.

Le public perçoit en revanche comme injustes les inégalités représentant des *privilèges*, comme les *parachutes dorés* octroyés à des responsables qui ont mené leur entreprise au bord du gouffre ou les privilèges en matière de retraite des agents du secteur public. En septembre 2007, l'opinion se déclarait favorable à 68 % dans un sondage, à 75 % dans un autre à l'abolition des régimes spéciaux de retraite. Car le spectateur impartial comprend que l'équité l'exige. Quant à ceux qui bénéficient de ces régimes spéciaux, ils sont dans la position non du *spectateur impartial*, mais de l'*acteur partial*. On ne peut donc attendre d'eux qu'ils acceptent facilement cette abolition. Ils obéissent à

des raisons personnelles ; la majorité du public à des raisons impersonnelles.

Le mythe de l'égalitarisme français

En bref, l'égalitarisme des Français est un mythe fortement ancré dans l'esprit des élites politiques et culturelles françaises plus qu'une réalité.

Ce mythe contribue à éclairer bien des faits déconcertants. Comment expliquer que la France soit la seule démocratie à conserver un impôt qu'un économiste distingué a qualifié d'*imbécile*, l'impôt sur la fortune ? Comment expliquer qu'un gouvernement ait cru devoir en neutraliser les effets pervers en construisant l'usine à gaz du *bouclier fiscal* qui devait offrir sur un plateau à l'opposition une objection de favoritisme à l'égard des riches ? On peut expliquer cette prudence par le fait que les milieux politiques n'ont pas compris que le tollé qui avait accompagné la suppression dudit impôt sous un gouvernement précédent ne résultait pas d'un prétendu égalitarisme des Français. Il traduisait la réaction de certains groupes d'influence plutôt qu'une exigence du spectateur impartial. L'opinion publique aurait en effet admis qu'il est absurde de conserver un impôt qui coûte plus qu'il ne rapporte.

Ce cas a l'intérêt de poser une question sociologique difficile, celle de savoir pourquoi les milieux politiques français accordent facilement plus d'attention aux groupes d'influence qu'à l'opinion. J'avais déjà rencontré cette question dans le cas des politiques d'éducation.

Quand la *volonté de tous* n'est pas la *volonté générale*

Avant d'en traiter, je reviendrai sur l'objection de Schumpeter, selon laquelle la théorie du spectateur impartial produirait une vision trop optimiste de la vie démocratique. Car il existe bien sûr des cas où la *volonté générale* et la *volonté de tous* ne coïncident pas : où il est peu vraisemblable que l'opinion soit le fait d'une majorité de spectateurs impartiaux.

Ainsi, les premiers sondages sur la loi ramenant à trente-cinq heures la durée hebdomadaire du travail se sont révélés favorables, parce qu'une majorité de répondants y voyaient des avantages immédiats. Ils se trouvaient donc dans la position non du *spectateur impartial*, mais de l'*acteur partial*. Ils interprétèrent la loi comme leur permettant de travailler moins tout en gagnant autant et, dans un premier temps, n'allèrent pas au-delà : une parfaite illustration de l'*effet Schumpeter*. Mais après un temps, les sondages indiquèrent que le public percevait les inconvénients de la loi.

On a pu observer de même que l'opinion a éprouvé une certaine peine à comprendre que l'on se souciât davantage des banques que des usines lors de la crise financière de 2008. En fait, ce thème a été exploité surtout par les syndicats et les partis d'opposition. S'agissant de l'opinion publique elle-même, elle a été sensible à la pédagogie du débat public et a bien compris après un temps l'intérêt de sauver les banques. Ici encore, il importe de ne pas confondre les groupes d'influence et l'opinion publique.

Lorsqu'on se reporte à des données plus anciennes, on perçoit mieux encore l'effet pédagogique du débat public. Elles donnent l'impression que, même sur des sujets complexes, l'*effet Schumpeter* est plus inoffensif aujourd'hui qu'hier.

Ainsi, il y a moins d'une vingtaine d'années encore, bien des gens croyaient que l'abaissement de l'âge de la retraite est une mesure efficace de lutte contre le chômage. Interrogés sur la question de savoir si, « quand l'emploi est rare, les gens devraient être forcés à prendre leur retraite tôt », 50 % des Français se déclarèrent à l'époque d'accord [Ingelhart *et al.*, 1998]. Leur réponse leur avait été dictée par l'idée que, si l'on prive certains convives de leur part du gâteau de l'emploi, de nouveaux invités peuvent être servis. Ils ne virent pas que la taille dudit gâteau n'est pas fixe et que les individus ne sont pas interchangeables. Leur réponse leur avait donc été inspirée par des raisons douteuses. Mais la maîtrise de la complexité des mécanismes économiques par le public se révéla très variable selon les pays. 50 % des Français et des Allemands se déclarèrent d'accord pour lutter contre le chômage en avançant l'âge de la retraite, contre 16 % seulement des Américains et 9 % des

Suédois. À l'époque, le sens de la complexité des mécanismes économiques était donc plus aigu dans certains pays que dans d'autres. Mais on observa aussi que les mauvaises réponses étaient dans tous les pays d'autant moins fréquentes que le niveau d'instruction des répondants était plus élevé. Ainsi, un meilleur niveau scolaire est capable d'améliorer le sens de la complexité des phénomènes économiques et sociaux. D'où l'on conclut que, même lorsqu'un sujet est complexe, l'*effet Schumpeter* tend à s'atténuer grâce à l'élévation générale du niveau d'instruction et à la pédagogie du débat public [Boudon, 2006, chap. 8].

Bref, la *volonté de tous* peut s'éloigner de la *volonté générale*, mais la pédagogie du débat public, l'élévation du niveau d'instruction et le développement des techniques de communication et d'information tendent sans doute à rendre *l'effet Schumpeter* moins redoutable aujourd'hui qu'hier.

La menace de l'effet Schumpeter ne peut certes être éradiquée. On en a vu un exemple lorsque l'Allemagne a traîné des pieds pour sauver financièrement la Grèce au printemps 2010. Parce qu'il avait devant lui des élections difficiles, son gouvernement a suivi l'opinion, laquelle refusait de payer pour les mauvais élèves de la zone euro.

Tyrannie de la majorité ou des minorités actives ?

Pourquoi le monde politique français paraît-il sur bien des sujets plus attentif aux opinions et aux *desiderata* des groupes d'influence qu'à l'opinion publique ? Cette observation contredit le thème tocquevillien de la *tyrannie de la majorité*, couramment repris aujourd'hui. Ainsi, un éditorialiste en vue a proclamé naguère que la démocratie moderne tend à virer à la *doxocratie*, voulant dire par là que la démocratie française lui semble corrompue en profondeur par l'influence des sondages.

Les sondages sont nés du souci de prendre en compte les états de l'opinion dans les intervalles entre les élections. Ce souci est à l'origine des votes de paille, des *straw votes*, mis en place au XIX^e^ siècle par les partis politiques américains. Ils ont été relayés au XX^e^ par les sondages. Jean Stœtzel a joué un rôle majeur dans

leur implantation en France. On sait l'importance qu'ils ont prise dans les démocraties contemporaines. Car, si la souveraineté démocratique repose bien entre les mains des citoyens, il est indispensable de chercher à connaître leur opinion sur toutes sortes de sujets. Les innombrables sondages et enquêtes que Stœtzel a lancés illustraient sa conviction que la sociologie a besoin, disait-il, d'un *sociotron* qui serait l'équivalent du *cyclotron* des physiciens.

Les sondages ont certes mauvaise réputation. Mais celle-ci ne provient ni d'un défaut de validité ni d'une influence pernicieuse sur la démocratie. Elle est le fait bien davantage des utilisateurs que des producteurs de sondages. Elle provient surtout de ce que les résultats de nombreux sondages ne sont pas rendus publics et de ce que leurs chances de médiatisation dépendent de leurs résultats. D'où l'impression qu'ils recouvrent une tentative de manipulation de l'opinion par le monde politico-médiatique.

Ce qui menace en fait surtout les démocraties, et la démocratie française plus que d'autres, c'est la *tyrannie des minorités* et des groupes d'influence qui les représentent, plus que la tyrannie de la majorité.

La loi d'airain de l'oligarchie

Les sociologues ont toujours été attentifs à l'existence de groupes d'influence, mais, loin d'y voir toujours une menace, ils leur ont parfois attribué une capacité de modérer le pouvoir politique. Tocqueville voyait dans les associations un correctif à la tyrannie de la majorité : pour parler comme Merton, elles seraient un *équivalent fonctionnel* dans les sociétés démocratiques des corps intermédiaires des sociétés aristocratiques. Durkheim estimait, lui, que les groupes d'influence sont condamnés à la modération en raison de la divergence de leurs intérêts. Leur institutionnalisation à travers des organismes comme le Conseil économique et social français a été inspirée par cette idée.

Un élève de Max Weber, Roberto Michels [1911], était appelé à s'opposer à cette vision optimiste et à renouveler le sujet en profondeur en imposant le thème de la tyrannie des minorités

contre celui de la tyrannie de la majorité. Il a baptisé *loi d'airain de l'oligarchie* la tendance des gouvernements des nations démocratiques à suivre l'opinion de groupes d'intérêt et d'influence dominants plutôt que l'opinion publique. Il a abondamment documenté ce phénomène, mais il n'a pas réussi à l'expliquer de façon satisfaisante.

C'est à Mancur Olson [1971] qu'il revenait de le déchiffrer en montrant que, lorsqu'un petit groupe *organisé* cherche à imposer ses intérêts, sa volonté ou ses idées à un grand groupe *non organisé*, il a des chances d'y parvenir. En effet, les membres du grand groupe, étant non organisés, ont alors tendance à adopter la stratégie du *cavalier seul*, c'est-à-dire à parier que *les autres* vont exercer les pressions voulues, avec les coûts que cela comporte, pour s'opposer au petit groupe organisé. Chacun espère en d'autres termes pouvoir tirer bénéfice d'une action collective qu'il appelle de ses vœux, sans avoir à en assumer les coûts. Mais comme chacun tend à se tenir le même raisonnement, le grand groupe non organisé qu'est le public n'entreprend dans bien des cas finalement rien pour s'opposer au petit groupe organisé. Il en résulte ce qu'Olson a plaisamment qualifié d'*effet d'exploitation du gros par le petit*. La sociologie populaire a créé une notion imagée pour le désigner : la *majorité silencieuse*. Il explique que bien des gouvernements se montrent sensibles aux exigences des groupes d'influence et imposent dans bien des cas au public des vues que celui-ci ne partage pas.

H. Dumez [2009] a relevé avec humour que ma manie de la clarification entraîne parfois des effets pervers : ma préface à la traduction française du chef-d'œuvre d'Olson aurait eu pour effet, selon lui, que personne en France n'aurait éprouvé le besoin de lire le livre lui-même. Il m'avait semblé en effet que la théorie d'Olson passerait mieux si je la présentais dans le langage de la théorie des jeux plutôt que dans le langage économique qu'il avait lui-même utilisé.

Mais il importe surtout de noter que l'*effet Olson* se trouve formidablement magnifié dans un pays centralisé où, comme en France, l'exécutif jouit d'un pouvoir démesuré. Car, dans ce type de configuration, les décisions publiques de niveau national tendent à prendre la forme de compromis entre l'exécutif et les groupes d'influence.

Cette situation explique plusieurs particularités de la vie démocratique française. Elle a donné naissance à la notion de *dialogue social*, l'une de ces notions dont la traduction littérale en anglais ou en allemand ne dit à peu près rien à un anglophone ou à un germanophone. La configuration du pouvoir politique caractéristique de notre pays explique aussi que l'on impute couramment un *manque de courage* aux autorités politiques françaises. Mais sous cette métaphore se dissimule le fait que, en raison de la concentration du pouvoir politique, la France est plus exposée que les démocraties voisines à l'*effet Olson*. Réciproquement, cet effet tend à être neutralisé lorsque le pouvoir politique est mieux partagé entre l'exécutif et le législatif. La séparation des pouvoirs engendre un approfondissement de la démocratie parce qu'elle amplifie le rôle du spectateur impartial et neutralise ainsi la tyrannie des minorités actives.

Les politiques d'éducation fournissent une illustration canonique de l'effet Olson. Leurs insuffisances sont dues à ce qu'elles ont été élaborées depuis de longues décennies à partir de compromis passés entre le pouvoir politique et divers groupes d'influence, des syndicats d'enseignants et d'étudiants aux experts en sciences de l'éducation. Or ces groupes comportent une forte proportion d'acteurs partiaux. En définitive, l'amplification de l'effet Olson résultant de la concentration du pouvoir politique explique que la France soit moins capable que d'autres démocraties de rénover son système d'éducation. La même analyse pourrait être conduite à propos de la politique fiscale, de la réforme de l'État et d'autres politiques publiques. Dans tous les cas, les groupes d'influence jouent un rôle de frein plus efficace en France que dans des démocraties voisines.

L'effet Olson rend également compte de faits relevant de l'idéologie, comme l'influence particulièrement prolongée du marxisme en France, ou celle de puissants lobbys capables d'imposer ce qu'il est convenu d'appeler le *politiquement*, le *moralement* ou l'*historiquement correct*. Il explique aussi l'impuissance des politiques.

Ainsi, contre l'idée reçue qui tend à imputer le *politiquement correct* à la tyrannie de la majorité, il résulte en réalité de la tyrannie des minorités. On le vérifie à ce que, sur bien des sujets,

le *politiquement correct* heurte l'opinion. Car il est le fait davantage des minorités actives et des groupes d'influence que de l'opinion. Et si cet effet paraît plus puissant en France que dans des démocraties voisines, c'est en raison surtout de la structure du pouvoir politique.

Améliorer la démocratie représentative

Il n'y a donc pas lieu de chercher à substituer à la démocratie représentative des formes de démocratie supposées supérieures. Ce n'est pas seulement en théorie mais dans la pratique que l'opinion publique joue un rôle fondamental et largement positif dans la vie politique, sur les moyen et long termes surtout, mais même sur le court terme. Toutes les irréversibilités qu'on observe en matière institutionnelle et morale sont largement dues à l'approbation du *spectateur impartial*. Elle explique notamment qu'aient été multipliées depuis quelques décennies les autorités administratives indépendantes veillant à la protection des libertés, ainsi que les dispositifs et les institutions enrichissant la déclinaison de la notion de dignité humaine. On pense par exemple à ceux qui concernent la bioéthique ou l'accompagnement de la fin de vie.

S'il n'y a pas lieu de rechercher une forme de démocratie supérieure à la démocratie représentative, on peut chercher à l'améliorer. La médecine la plus efficace contre la tyrannie des groupes d'influence consiste en une application exigeante des principes fondamentaux du libéralisme politique : le principe de la séparation des pouvoirs au premier chef. Lorsqu'un parlement est trop peu indépendant de l'exécutif, cela entraîne un discrédit du législatif et un face-à-face entre le gouvernement et les groupes d'influence. L'exception française du *pouvoir de la rue*, une autre expression dont la traduction littérale en anglais ou en allemand est dépourvue de signification, s'explique par la raison que la structure du pouvoir politique est dominée par le couple formé par l'exécutif et les minorités actives à un degré bien supérieur à celui de nos voisins.

C'est seulement si le citoyen a le sentiment que le Parlement compte réellement que celui-ci peut neutraliser l'influence des

minorités actives. La fonction des partis est de définir des options politiques défendues au Parlement sous le regard du spectateur impartial [Duran, 2009]. Dès lors qu'un parlementaire dispose d'un pouvoir réel, il hésite à se livrer à des manifestations qui dégradent son image auprès du spectateur impartial. On voit mal un député du *Bundestag* ou des *Communes* se déclarer heureux de voir le Parlement envahi par des manifestants, comme cela s'est vu naguère en France. Il est essentiel aussi que le pouvoir judiciaire soit un véritable pouvoir. Et, s'il est important que le pouvoir syndical soit fort, il est anormal qu'il empiète sur les autres pouvoirs, comme il le fait en France, notamment dans les domaines de l'éducation et des transports publics.

Un autre facteur peut aussi contribuer puissamment dans l'avenir à amoindrir l'influence des minorités actives et à atténuer l'effet Olson : Internet. Grâce à Internet, l'individu qui se sent opprimé par le *politiquement correct* peut facilement, d'un point de vue technique du moins, mettre en œuvre son droit fondamental d'expression. Ce droit a certes été écorné par des dispositions législatives prises sous l'influence des minorités actives. Mais l'expression spontanée sur Internet d'une multitude d'opinions divergentes par rapport au *politiquement correct* peut constituer une force de résistance démocratique efficace.

On sent bien que la France d'aujourd'hui est travaillée par ces questions. Mais, en raison de la forte centralisation du pouvoir politique héritée de son histoire, elle n'a pas encore été aussi loin que des démocraties voisines dans l'approfondissement de la démocratie représentative.

On n'atténuera le scepticisme latent du public sur la politique que si l'on retrouve les *repères intellectuels* que sont les principes fondamentaux de la théorie libérale de la démocratie, tels qu'ils ont été exprimés par les plus grands, Montesquieu, Adam Smith, Tocqueville et les autres. Dès lors que le politique se donne pour guide le *spectateur impartial*, il retrouve des repères.

Il voit mieux en particulier les limites de la « com », une notion qui véhicule l'image malencontreuse d'un citoyen indéfiniment manipulable qu'il faudrait persuader plutôt que convaincre. La foi des politiques dans les vertus de la « com », un terme couvrant une autre singularité française, est pour

beaucoup dans la cassure qu'on observe en France entre le politique et l'opinion.

La construction européenne a en partie déplacé les centres de décision vers Bruxelles. Quant à la globalisation, elle a donné naissance à des processus interconnectés qui ne peuvent être régulés qu'au niveau planétaire. L'ingénierie sociale et politique va devoir en tirer les conséquences du point de vue de l'approfondissement de la démocratie représentative. Il est d'autant plus important de comprendre la solidité des principes qui la fondent.

Conclusion / La sociologie comme science

La sociologie recouvre, aujourd'hui plus qu'hier, des activités multiples. Des études descriptives cherchent à rendre des réalités locales visibles au niveau central, à l'instar des reportages journalistiques. D'autres travaux visent plutôt un objectif de sensibilisation à certains problèmes ou de thérapeutique sociale. On doit cette diversité au changement rapide de nos sociétés, lequel a élargi la demande publique en direction de la sociologie, entraîné un accroissement des effectifs des sociologues et une diversification de leurs activités. Elle est désormais plus une *discipline* qu'une *science*.

Mais l'histoire de la sociologie n'est pas linéaire. J'ai voulu insister ici sur deux observations qui m'ont guidé dès mes débuts en sociologie, à savoir que depuis l'époque classique, avec un succès variable selon les périodes et les lieux, la sociologie a produit des explications solides d'une multitude de phénomènes sociaux et accordé une priorité marquée aux phénomènes macroscopiques. Or ces derniers tendent aujourd'hui à être abandonnés à un essayisme qu'illustrent par exemple les développements moroses d'U. Beck [2001] sur la *société du risque* ou de Z. Bauman [2009] sur la *société liquide*. Ils relèvent de ce que Tocqueville a dénommé avec condescendance l'*esprit littéraire*.

S'agissant des phénomènes mésoscopiques, il est admis qu'ils relèvent de l'IM, surtout depuis que Simmel a brillamment analysé les effets émergents qui surviennent dans les petits

groupes, par exemple lorsqu'un troisième homme se joint à un groupe de deux.

Une *théorie scientifique* consiste en un système de propositions toutes acceptables et compatibles entre elles, d'où l'on déduit l'existence du phénomène qu'on tente d'expliquer. Chacune des propositions étant dépourvue de mystère, le mystère du phénomène s'en trouve dissipé : il est *expliqué*. Quant au progrès scientifique, il consiste dans son principe à imaginer un système de propositions qui domine ses concurrents. L'explication proposée par Durkheim des croyances magiques est supérieure aux autres parce qu'elle est la seule sur le marché à ne contenir que des propositions acceptables. L'explication proposée par Tocqueville de l'engouement des Français de la fin du XVIII[e] siècle pour la *Raison* n'a jamais été démentie. La recherche contemporaine sur l'exception religieuse américaine n'a fait que préciser l'explication qu'en ont proposée Adam Smith, Tocqueville et Max Weber [Boudon, 2002b].

Le principe du *singularisme méthodologique* précise qu'on ne peut construire une théorie scientifique que de phénomènes circonscrits, mais qui peuvent atteindre un degré élevé dans l'échelle du macroscopique. C'est le cas par exemple des effets de la centralisation sur la démocratie française.

Cette définition de l'explication scientifique s'applique indistinctement aux phénomènes naturels et aux phénomènes sociaux. Mais elle entre en collision notamment avec un principe qui représente une tentation permanente des sciences sociales : le principe qui veut qu'une explication scientifique ne puisse évoquer que des causes *matérielles*. Or, lorsque la sociologie s'est voulue matérialiste afin, croyait-elle, de gagner en solidité, elle a toujours abouti à des impasses. C'est leur adhésion au principe matérialiste qui explique l'échec scientifique du marxisme, du structuralisme, de la mémétique et de toutes les variantes de la sociologie qui traitent l'être humain comme soumis à des forces échappant à son esprit.

« Il n'y a pas de science qui ne repose sur un paradigme » (*Keine Wissenschaft ist voraussetzungslos*) [Weber, 1919, réédition 1995, p. 41]. Les sciences sociales en utilisent plusieurs. Cela entraîne des difficultés de communication entre elles. Mais

aucune n'a intérêt à se cadenasser à l'intérieur d'un ghetto disciplinaire.

La variante de l'IM assortie de la TRO définit un *paradigme*. Il pose que les causes de tout phénomène social résident dans des comportements individuels, que ceux-ci résultent de raisons personnelles et impersonnelles dont on peut en principe vérifier la réalité, et que le dosage des deux types de raisons est paramétré par le contexte.

Les exemples évoqués dans ce livre révèlent que ce paradigme est le secret de fabrication des explications robustes produites par la sociologie d'une multitude de phénomènes sociaux.

De *phénomènes tendanciels* comme : la multiplication des droits-libertés, les exigences croissantes de notre sensibilité morale, la sécularisation des croyances religieuses, la rationalisation de la morale, la sacralisation de la démocratie ou l'installation du culte des droits de l'homme.

De *phénomènes structurels* comme : l'inégalité des chances scolaires, les croyances en l'efficacité des rituels magiques, l'exception religieuse américaine, l'exception française du *pouvoir de la rue* ou du culte de la « com », la tendance des démocraties à l'oligarchie ou le consensus sur les règles de détermination de la volonté collective.

De *phénomènes conjoncturels* comme : le déclenchement de la chute de l'empire soviétique par la « guerre des étoiles » ou la crise financière provoquée en 2008 par le souci des administrations américaines successives de faciliter l'accès à la propriété immobilière.

Les phénomènes sociaux doivent donc bien être conçus comme les effets collectifs engendrés par la combinaison d'actions individuelles rationnelles. Ces effets peuvent être positifs, négatifs ou neutres ; voulus ou non voulus ; attendus ou non. La puissance du personnage de Mephisto réside toute entière dans cette vérité.

Repères bibliographiques

Références générales

ARON R. [1955], *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy.

BAECHLER J. [1971], *Les Origines du capitalisme*, Paris, Gallimard.

— [1975], *Les Suicides*, Paris, Calmann-Lévy, 2009.

BAUMAN Z. [2009], *L'Éthique a-t-elle une chance dans un monde de consommateurs ?* Paris, Flammarion.

BEATTIE J. [1964], *Other Cultures*, Londres, Cohen & West.

BECK U. [2001], *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier.

BECKER G. [1996], *Accounting for Tastes*, Cambridge, Harvard University Press.

BELL D. [1997], *La Fin de l'idéologie*, Paris, PUF.

BENDA J. [1927], *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1977.

BIRNBAUM P. [2000], « Sur les "bonnes raisons" des hauts fonctionnaires : l'exemple de la politique antisémite de Vichy », *in* BAECHLER J., CHAZEL F. et KAMRANE R. (dir.), *L'Acteur et ses raisons. Mélanges en l'honneur de Raymond Boudon*, Paris, PUF, p. 272-284.

BLAUG M. (dir.) [1968], *Economics of Education : Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin Books.

BLOOR D. [1976], *Sociologie de la logique*, Paris, Pandore, 1982.

BOHANNON J. [2009], « The theory ? Diet causes violence. The lab ? Prison », *Science*, 25 septembre, vol. 325, n° 5948, p. 1614-1616.

BOURDIEU P. et PASSERON J.-C. [1970], *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit.

BOURRICAUD F. [1975], « Contre le sociologisme. Une critique et des propositions », *Revue française de sociologie*, n° 16, suppl., p. 583-603.

BRONNER G. [2006], *Vies et morts des croyances collectives*, Paris, Hermann.

BRYM R. et HAMLIN C. [2009], « Suicide bombers. Beyond

cultural dopes and rational fools », *in* CHERKAOUI M. et HAMILTON P. (dir.), *Raymond Boudon : A Life in Sociology. Essays in Honour of Raymond Boudon*, Oxford, Bardwell, vol. II, p. 83-96.

BULLE N. [2009], *L'École et son double*, Paris, Hermann.

BUNGE M. [1991-1992], « A critical examination of the new sociology of science », *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 21, n° 4, p. 524-60, et vol. 22, n° 1, p. 46-76.

CHAZEL F. [2000], *Aux fondements de la sociologie*, Paris, PUF.

CHERKAOUI M. [2009], « The three market theory and some unintended consequences of public policies », *in* CHERKAOUI M. et HAMILTON P. (dir.), *Raymond Boudon : A Life in Sociology. Essays in Honour of Raymond Boudon*, Oxford, Bardwell, vol. II, p. 379-392.

CLÉMENT F. et KAUFMANN L. (dir.) [2010], *La Sociologie cognitive*, Paris, MSH/Orphys.

CROZIER M. [1963], *Le Phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil.

CUIN C.-H. [1993], *Les Sociologues et la mobilité sociale*, Paris, PUF.

DAMASIO A. [1995], *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, O. Jacob.

DAWKINS R. [1976], *Le Gène égoïste*, Paris, O. Jacob, 1996.

DEMEULENAERE P. [1996], *Homo oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Paris, PUF, 2003.

— (dir.) [2010], *Analytical Sociology and Social Mechanisms*, Cambridge, Cambridge University Press.

DOUGLAS J. [1967], *The Social Meanings of Suicide*, Princeton, Princeton University Press.

DUBET F. [2010], *Les Places et les chances*, Paris, Seuil.

DUBOIS M. [1998], *La Nouvelle Sociologie des sciences*, Paris, PUF.

DURAN P. [2009], « Max Weber et la fabrique des hommes politiques », *in* BRUHNS H. et DURAN P. (dir.), *Max Weber et le politique*, Paris, LGDG, p. 73-105.

DURKHEIM E. [1893], *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1967.

— [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979.

EINSTEIN A. [1936], « Physics and reality », *The Journal of the Franklin Institute*, vol. 221, n° 3, repris *in* BARGMANN S. (dir.), *Ideas and Opinions of Albert Einstein*, New York, Crown, 1988.

EISENSTADT S. N. [2002], « The construction of collective identities and the continual construction of primordiality », *in* MALEŠEVIC S. et HAUGAARD M. (dir.), *Making Sense of Collectivity. Ethnicity, Nationalism and Globalisation*, Londres, Pluto, p. 33-87.

ERNER G. [2005], *Expliquer l'antisémitisme. Le bouc émissaire. Autopsie d'un modèle explicatif*, Paris, PUF.

FEYERABEND P. [1975], *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie*

anarchiste de la connaissance, Paris, Seuil, 1979.

FLECK C. et STEHR N. [2010], *Paul F. Lazarsfeld. An Empirical Theory of Social Action*, Oxford, Bardwell.

FORSÉ M. et PARODI M. [2004], *La Priorité du juste. Éléments pour une sociologie des choix moraux*, Paris, PUF.

— [2010], *Une théorie empirique de la justice sociale*, Paris, Hermann.

GALLAND O. [2009], *Les Jeunes*, Paris, La Découverte, « Repères », 7e éd.

GEERTZ C. [1984], « Distinguished lecture. Anti anti-relativism », *American Anthropologist*, vol. 86, n° 2, p. 263-278.

GOLDTHORPE J. [2007], *On Sociology*, Stanford, Stanford University Press.

GUILLO D. [2009], *La Culture, le gène et le virus*, Paris, Hermann.

HAACK S. [2003], *Defending Science within Reason. Between Scientism and Cynicism*, Amherst, Prometheus Books.

HAYEK F. [1973-1979], *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, « Quadrige », 2007.

HÉRAN F. [2009], *Figures de la parenté*, Paris, PUF.

HITLIN S. et VALSEY S. (dir.) [2010], *Handbook in the Sociology of Morality*, New York, Springer.

HOMANS G. et SCHNEIDER D. [1955], *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, The Free Press.

HORTON R. [1993], *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press.

INGELHART R., BASAÑEZ M., et MORENO A. [1998], *Human Values and Beliefs. A Cross-Cultural Sourcebook*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

KAHNEMAN D. et TVERSKY A. [1973], « Availability. A heuristic for judging frequency and probability », *Cognitive Psychology*, vol. 5, p. 207-232.

KUHN T. [1962], *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970.

LAKATOS, I. [1979], « Falsification and the methodology of scientific research programs », *in* LAKATOS I. et MUSGRAVE A. (dir.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres, Cambridge University Press, p. 91-196.

LAZARSFELD P. F. [1959], *Philosophie des sciences sociales*, Paris, Gallimard.

— [1993], *On Social Research and its Language*, dirigé et introduit par Raymond Boudon, Chicago/Londres, University of Chicago Press.

LEPENIES W. [1985], *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, MSH, 1990.

LÉVI-STRAUSS C. [1949], *Les Structures élémentaires de la parenté*, La Haye/Paris, Mouton, 1968.

LÉVY-BRUHL L. [1922], *La Mentalité primitive*, Paris, PUF, 1960.

LÉVY-GARBOUA L. et BLONDEL S. [1996], « La décision comme argumentation », *in* BOUDON R.,

BOUVIER A. et CHAZEL F. (dir.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, p. 55-68.

LIPSET M. [1973], *The First New Nation*, Toronto, George J. McLeod.

LUKES S. [2008], *Moral Relativism*, New York, Picador.

MANNHEIM K. [1929], *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge, 1954.

MANZO G. [2009], *La Spirale des inégalités. Choix scolaires en France et en Italie au XX^e siècle*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne.

MEAD G. H. [1934], *L'Esprit, le soi, la société*, Paris, PUF, 2006.

MENDRAS H. [1967], *La Fin des paysans*, Paris, A. Colin.

MERTON R. K. [1965], *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon.

— [1996], *On Social Structure and Science. The Heritage of Sociology*, dirigé et présenté par Piotr Sztompka, Chicago/Londres, University of Chicago Press.

MICHELS R. [1911], *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Paris, Flammarion, 1971.

MISES L. VON [1949], *L'Action humaine*, Paris, PUF, 1985.

MONTAIGNE M. DE [1595], *Œuvres complètes, Essais*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2007.

MÜLLER W. [2009], « Benefits and costs of vocational education and training », *in* CHERKAOUI M. et HAMILTON P. (dir.), *Raymond Boudon : A Life in Sociology. Essays in Honour of Raymond Boudon*, Oxford, Bardwell, vol. III, 123-148.

MÜLLER-BENEDICT V. [2007], « Wodurch kann die soziale Ungleichheit des Schulerfolgs am stärksten verringert werden », *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, vol. 59, n° 4, p. 615-639.

MURDOCK G. [1965], *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972.

NEEDHAM R. [1972], *Belief, Language and Experience*, Oxford, Blackwell.

NIETZSCHE F. [1886], *Jenseits von Gut und Böse*, Munich, Goldmann, s.d.

NISBETT R. et ROSS L. [1980], *Human Inference*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

OBERSCHALL A. [1973], *Social Conflicts and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

— [2000], « Why false beliefs prevail : the Little Rascals child sex abuse prosecutions », *in* BAECHLER J., CHAZEL F. et KAMRANE R. (dir.), *L'Acteur et ses raisons. Mélanges en l'honneur de Raymond Boudon*, Paris, PUF, p. 296-309.

OLSON M. [1971], *La Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978.

PARETO V. [1916], *Traité de sociologie générale*, Paris, Droz, 1968.

PARSONS T. [1937], *The Structure of Social Action*, Glencoe, The Free Press, 1949.

PARSONS T. *et al.* (dir.) [1961], *Theories of Society*, 2 volumes, Glencoe, The Free Press.

PHARO P. [2006], *Raison et civilisation. Essai sur les chances de rationalisation morale de la société*, Paris, Cerf.

POPPER K. [1976], « The myth of the framework », *in* FREEMAN E. (dir.), *The Abdication of Philosophy. Philosophy and the Public Good*, La Salle, Open Court, p. 23-48.

RAYNAUD D. [2006], *La Sociologie et sa vocation scientifique*, Paris, Hermann.

RAWLS J. [1971], *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press (trad. fr. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987).

RELIKOWSKI I., SCHNEIDER T. et BLOSSFELD H.-P. [2009], « Primary and secundary effects of social origin in migrant and native families at the transition to the tracked german system », *in* CHERKAOUI M. et HAMILTON P. (dir.), *Raymond Boudon : A Life in Sociology. Essays in Honour of Raymond Boudon*, Oxford, Bardwell, vol. III, p. 149-170.

RINGEN S. [2007a], *What Democracy is For. On Democracy and Moral Government*, Oxford, Princeton University Press.

— [2007b], *The Liberal Vision*, Oxford, Bardwell.

RUNCIMAN G. W. [2009], *The Theory of Social and Cultural Selection*, Cambridge, Cambridge University Press.

SAHLINS M. [1980], *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard.

SAINT-SERNIN B., PICAVET E., FILLIEULE R. et DEMEULENAERE P. (dir.) [1998], *Les Modèles de l'action*, Paris, PUF.

SANCHEZ P. [2007], *La Rationalité des croyances magiques*, Paris/Genève, Droz.

SCHUMPETER J. [1942], *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1990.

SEN A. [2002], *Rationalité et liberté en économie*, Paris, O. Jacob, 2005.

SHWEDER R. A. [1977], « Likeliness and likelihood in everyday thought. Magical thinking in judgments about personality », *Current Anthropology*, vol. 18, n° 4, p. 637-659.

SIMMEL G. [1892], *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1987.

SIMON H. [1983], *Reason in Human Affairs*, Stanford, Stanford University Press.

SMITH A. [1758], *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1999.

— [1793], *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, Strahan & Cadell, 1976, 7e éd.

SUKALE M. [1995], *Max Weber, Schriften zur Soziologie*, Stuttgart, Reclam.

TARDE G. [1886], *La Criminalité comparée*, Paris, Alcan.

THOMAS K. [1973], *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, Penguin Books.

TOCQUEVILLE A. DE [1840], *De la démocratie en Amérique*, II, Paris, R. Laffont, 1986.

— [1856], *L'Ancien Régime et la révolution*, *in Œuvres*, vol. III, Paris,

Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004.

Tooby J. et Cosmides L. [1992], « The psychological foundations of culture », *in* Barkow J. *et al.* (dir.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York, Oxford University Press.

Touraine A. (avec Ragazzi O.) [1961], *Ouvriers d'origine agricole*, Paris, Seuil.

Valade B. [1991], *Pareto. La naissance d'une autre sociologie*, Paris, PUF.

Weber M. [1919], *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart, Reklam, 1995.

— [1920], *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Munich, Mohr, 1986.

— [1922], *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

Whyte L. [1962], *Technologie médiévale et transformations sociales*, Paris, Mouton, 1969.

Wittgenstein L. [1967], « Bemerkungen über Frazer's *The Golden Bough* », *Synthese*, vol. 17, p. 233-253.

Wrong D. [1961], « The oversocialized conception of man in modern sociology », *American Sociological Review*, vol. 26, n° 2, p. 183-193.

Références à des textes de Raymond Boudon

Boudon R. [1968], *L'Analyse mathématique des faits sociaux*, Paris, Plon.

— [1968], *À quoi sert la notion de structure*, Paris, Gallimard.

— [1973], *L'Inégalité des chances*, Paris, Hachette, « Pluriel », 2009.

— [1977], *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, « Quadrige », 2009.

— [1979], *La Logique du social*, Paris, Hachette, « Pluriel », 2009.

— [1984], *La Place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004.

— [1986], *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard/Seuil, « Points ».

— [1990], *L'Art de se persuader des idées fragiles, douteuses ou fausses*, Paris, Fayard/Seuil, « Points ».

— [1995], *Le Juste et le Vrai. Essais sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard/Hachette, « Pluriel », 2009.

— [1996], « Pourquoi devenir sociologue ? Réflexions et évocations », *Revue française de science politique*, vol. 46, n° 1, p. 52-79.

— [1999], *Le Sens des valeurs*, Paris, PUF, « Quadrige », 2007.

— [2002a], *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?* Paris, PUF.

— [2002b], « Les croyances collectives », *in* Michaud Y. (dir.), *Qu'est-ce que la vie psychique ?* Paris, O. Jacob, p. 187-217.

— [2003], « Beyond rational choice theory », *Annual Review of Sociology*, vol. 29, p. 1-21.

— [2004], *Pourquoi les intellectuels français n'aiment pas le libéralisme ?* Paris, O. Jacob.

— [2005], *Tocqueville aujourd'hui*, Paris, O. Jacob.

— [2006], *Renouveler la démocratie : éloge du sens commun*, Paris, O. Jacob.

— [2007], *Essais sur la théorie générale de la rationalité*, Paris, PUF, « Quadrige ».
— [2008], *Le Relativisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».
— [2009], *La Rationalité*, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».

BOUDON R. et BOURRICAUD F. [1982], *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 2008.

BOUDON R. et CHERKAOUI M. (dir.) [2000], *Central Currents in Sociological Theory*, 8 volumes, Londres, Sage.

BOUDON R. et CLAVELIN M. (dir.) [1994], *Le relativisme est-il résistible ?* Paris, PUF.

BOUDON R., CUIN C.-H. et MASSOT A. [2000], *L'Axiomatique de* L'Inégalité des chances, Paris, L'Harmattan.

BOUDON R. et HAUSER R. [1976], « Comment on Hauser's review of *Education, Opportunity and Social Inequality* », *The American Journal of Sociology*, vol. 81, n° 5, p. 1175-1187.

BOUDON R. et LEROUX R. [2003], *Y a-t-il encore une sociologie ?* Paris, O. Jacob.

Références à des textes sur Raymond Boudon

ASSOGBA Y. [1999], *La Sociologie de Raymond Boudon*, Paris/Québec, PUL/L'Harmattan.

BAECHLER J., CHAZEL F. et KAMRANE R. (dir.) [2000], *L'Acteur et ses raisons. Mélanges en l'honneur de Raymond Boudon*, Paris, PUF.

BORLANDI M. [1995], « Should one still read Durkheim's *Rules* after one hundred years ? Raymond Boudon interviewed by Massimo Borlandi », *Revue suisse de sociologie*, vol. 21, n° 3, p. 559-573.

— [2000], « La querelle des historiens et des présentistes », *in* BAECHLER J., CHAZEL F. et KAMRANE R. (dir.), *L'Acteur et ses raisons. Mélanges en l'honneur de Raymond Boudon*, Paris, PUF, p. 88-109.

BUSINO G. [1998], « L'antisociologisme de Raymond Boudon », *in* BUSINO et VALADE (dir.) [1998], p. 263-272.

BUSINO G. et VALADE B. (dir.) [1998], *La Valeur de la sociologie : les travaux de Raymond Boudon, Revue européenne des sciences sociales*, vol. 36, n° 112.

CAZENEUVE J. [1991], « Allocution », *in Remise à Raymond Boudon de son épée d'académicien*, plaquette HC, Paris, Fayard, p. 13-19.

CHERKAOUI M. et HAMILTON P. (dir.) [2009], *Raymond Boudon : A Life in Sociology. Essays in Honour of Raymond Boudon*, 4 volumes, Oxford, Bardwell.

DUBOIS M. [2000], *Premières Leçons sur la sociologie de Raymond Boudon*, Paris, PUF, « Major ».

DUMEZ H. [2009], « On Raymond Boudon's style of thought », *in* CHERKAOUI M. et HAMILTON P. (dir.), *Raymond Boudon : A Life in Sociology. Essays in Honour of Raymond Boudon*, Oxford, Bardwell, vol. IV, p. 209-214.

FARARO T. et KOSAKA K. [1976], « A mathematical analysis of Boudon's IEO model », *Informations dans les sciences sociales*, symposium sur « *L'inégalité des chances* », vol. 15, n° 2-3, p. 431-475.

HAMLIN C. [2002], *Beyond Relativism, Raymond Boudon Cognitive Sociology*, Londres/New York, Routledge.

HAUSER R. [1976], « Review essay. On Boudon's model of social mobility », *The American Journal of Sociology*, vol. 81, n° 4, p. 911-928.

LANGLOIS S. [2008], « Trente ans de sociologie en France », *Commentaire*, vol. 31, n° 121, p. 349-359, repris en anglais sous le titre « The PUF *Sociologies* series. A major source of scientific knowledge in contemporary sociology », *in* CHERKAOUI M. et HAMILTON P. (dir.), *Raymond Boudon : A Life in Sociology. Essays in Honour of Raymond Boudon*, Oxford, Bardwell, vol. IV, p. 261-282.

LINDENBERG S. [2000], « The extension of rationality : framing *versus* cognitive rationality », *in* BAECHLER J., CHAZEL F. et KAMRANE R. (dir.), *L'Acteur et ses raisons. Mélanges en l'honneur de Raymond Boudon*, Paris, PUF, p. 168-204.

MORIN J.-M. [2006], *Boudon. Un sociologue classique*, Paris, L'Harmattan.

NUOSCIO E. DI [1996], *Le ragioni degli individui. L'individualismo metodologico di Raymond Boudon*, Messine, Rubbettino.

PAWSON R. [2009], « On the shoulders of Merton. Boudon as the modern guardian of middle-range theory », *in* CHERKAOUI M. et HAMILTON P. (dir.), *Raymond Boudon : A Life in Sociology. Essays in Honour of Raymond Boudon*, Oxford, Bardwell, vol. IV, p. 317-334.

PIANA D. [2009], « Glimpsing something new in public policy analysis : the contribution of Raymond Boudon to the cognitivist turn », *in* CHERKAOUI M. et HAMILTON P. (dir.), *Raymond Boudon : A Life in Sociology. Essays in Honour of Raymond Boudon*, Oxford, Bardwell, vol. IV, p. 335-347.

SCIARRA E. [1999], *Raymond Boudon e l'epistemologia dell'azione sociale*, Pescara, Euro Editrice.

SCOPPETTUOLO A. [2010], *Etica economica e teoria dell'azione. Ragione, individuo e società in R. Boudon*, Messine, Rubbettino.

TURNER B. [2009], « Raymond Boudon, Alexis de Tocqueville and American exceptionalism », *in* CHERKAOUI M. et HAMILTON P. (dir.), *Raymond Boudon : A Life in Sociology. Essays in Honour of Raymond Boudon*, Oxford, Bardwell, vol. IV, p. 349-360.

VAUTIER C. [2002], *Raymond Boudon, Vie, Œuvres, Concepts*, Paris, Ellipses.

Table des matières

Introduction / La sociologie : science ou discipline ? 3

I Mes années d'apprentissage

Pourquoi je suis devenu sociologue 7
Une certaine idée de la sociologie 11
La *middle-range theory*, 13
Sociologie américaine *versus* sociologie française, 13
Premiers travaux 17
Mathématiques et sociologie, 17
Le structuralisme, 21
La finitude de la connaissance humaine 24

II L'inégalité des chances

L'individualisme méthodologique 27
Objections contre l'IM, 31
Pourquoi l'inégalité des chances ? 33
Les causes de l'inégalité des chances scolaires 36
Les facteurs de l'inégalité des chances, 36
Une théorie intégratrice 38
L'accueil, 40
Sur le long terme, 42
La bonne politique 43

III Les croyances au vrai

Mes motivations intellectuelles 50
Le relativisme cognitif, 52
L'état de l'art 53
Théories dualistes, 53
Théories utilitaristes, 56
Théories relativistes, 57
Théories naturalistes, 58
Mon malaise, 58
Ce que nous apprend la psychologie cognitive 59
Premier exemple, 60
Second exemple, 61
Ce que nous apprend la sociologie 63
La rationalité du culte de la Raison, 63
La rationalité des croyances magiques, 64
Les explications infra-individuelles du comportement 68

IV Les croyances au juste

L'état de l'art 73
Le relativisme normatif, 73
La réponse kantienne, 74
La réponse fonctionnaliste, 74
L'origine cognitive des sentiments normatifs 75
La raison pratique selon Adam Smith, 77
La rationalité des principes, 79
La rationalité des programmes, 80
Au-delà du sociocentrisme 81
La rationalisation en marche 84
La théorie de la rationalité ordinaire 90

V La démocratie française

Spécificités françaises 96
Le *spectateur impartial* comme mètre étalon 97
L'objection de Schumpeter, 99
Un fait divers, 100
Égalité *versus* équité, 100
Le mythe de l'égalitarisme français, 102
Quand la *volonté de tous* n'est pas la *volonté générale* 102

Tyrannie de la majorité ou des minorités actives ? 104
La loi d'airain de l'oligarchie, 105
Améliorer la démocratie représentative 108

Conclusion / La sociologie comme science 111

Repères bibliographiques 115

Collection

R E P È R E S

créée par
MICHEL FREYSSENET et OLIVIER PASTRÉ (en 1983),

dirigée par
JEAN-PAUL PIRIOU (de 1987 à 2004), *puis par* PASCAL COMBEMALE,

avec STÉPHANE BEAUD, ANDRÉ CARTAPANIS, BERNARD COLASSE, FRANÇOISE DREYFUS, CLAIRE LEMERCIER, YANNICK L'HORTY, PHILIPPE LORINO, DOMINIQUE MERLLIÉ, MICHEL RAINELLI et CLAIRE ZALC.

Le catalogue complet de la collection « Repères » est disponible sur notre site **http://www.collectionreperes.com**

GRANDS REPÈRES

Classiques

R E P È R E S

La formation du couple. *Textes essentiels pour la sociologie de la famille*, Michel Bozon et François Héran.

Invitation à la sociologie, Peter L. Berger.

Un sociologue à l'usine. *Textes essentiels pour la sociologie du travail*, Donald Roy.

Dictionnaires

R E P È R E S

Dictionnaire de gestion, Élie Cohen.

Dictionnaire d'analyse économique, *microéconomie, macroéconomie, théorie des jeux, etc.*, Bernard Guerrien.

Guides

R E P È R E S

L'art de la thèse. *Comment préparer et rédiger un mémoire de master, une thèse de doctorat ou tout autre travail universitaire à l'ère du Net,* Michel Beaud.

Comment parler de la société. *Artistes, écrivains, chercheurs et représentations sociales,* Howard S. Becker.

Comment se fait l'histoire. *Pratiques et enjeux,* François Cadiou, Clarisse Coulomb, Anne Lemonde et Yves Santamaria.

La comparaison dans les sciences sociales. *Pratiques et méthodes,* Cécile Vigour.

Faire de la sociologie. *Les grandes enquêtes françaises depuis 1945,* Philippe Masson.

Les ficelles du métier. *Comment conduire sa recherche en sciences sociales,* Howard S. Becker.

Le goût de l'observation. *Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales,* Jean Peneff.

Guide de l'enquête de terrain, Stéphane Beaud et Florence Weber.

Guide des méthodes de l'archéologie, Jean-Paul Demoule, François Giligny, Anne Lehoërff et Alain Schnapp.

Guide du stage en entreprise, Michel Villette.

Manuel de journalisme. *Écrire pour le journal,* Yves Agnès.

Voir, comprendre, analyser les images, Laurent Gervereau.

Manuels

R E P È R E S

Analyse macroéconomique 1.

Analyse macroéconomique 2. 17 auteurs sous la direction de Jean-Olivier Hairault.

Consommation et modes de vie en France. *Une approche économique et sociologique sur un demi-siècle,* Nicolas Herpin et Daniel Verger.

Déchiffrer l'économie, Denis Clerc.

L'explosion de la communication. *Introduction aux théories et aux pratiques de la communication,* Philippe Breton et Serge Proulx.

Les grandes questions économiques et sociales, Pascal Combemale (dir.).

Une histoire de la comptabilité nationale, André Vanoli.

Histoire de la psychologie en France. XIXe-XXe siècles, J. Carroy, A. Ohayon et R. Plas.

Introduction aux sciences de l'information, Jean-Michel Salaün et Clément Arsenault (dir.).

Macroéconomie financière, Michel Aglietta.

La mondialisation de l'économie. *Genèse et problèmes,* Jacques Adda.

La notion de culture dans les sciences sociales, Denys Cuche.

Nouveau manuel de science politique, Antonin Cohen, Bernard Lacroix, Philippe Riutort (dir.).

La théorie économique néoclassique. *Microéconomie, macroéconomie et théorie des jeux,* Emmanuelle Bénicourt et Bernard Guerrien.

Si vous désirez être tenu régulièrement informé des parutions de la collection « Repères », il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information mensuelle par courriel, à partir de notre site **http://www.collectionreperes.com**, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN : 978-2-7071-6427-8

Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage. Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2010.

Composition Facompo, Lisieux (Calvados).
Achevé d'imprimer en septembre 2010 sur les presses de l'imprimerie
Europe Media Duplication à Lassay-les-Châteaux (Mayenne)
Dépôt légal : octobre 2010
N° de dossier : 23759

Imprimé en France

Raymond Boudon

La sociologie comme science

La sociologie a expliqué avec succès nombre de phénomènes sociaux macroscopiques : des phénomènes structurels, comme l'inégalité des chances scolaires, la persistance des croyances magiques, l'exception religieuse américaine, l'exception française du « pouvoir de la rue » ou la tendance des démocraties et particulièrement de la démocratie française à l'oligarchie ; des phénomènes tendanciels, comme la sécularisation des croyances religieuses, la disparition progressive des tabous moraux ou l'installation du culte des droits de l'homme ; des phénomènes conjoncturels, comme le déclenchement de la chute de l'Empire soviétique par la « guerre des étoiles ».

La sociologie scientifique doit ses succès au postulat de l'individualisme méthodologique qui conçoit les phénomènes sociaux comme engendrés par la combinaison d'actions individuelles rationnelles, au sens cognitif du terme. À travers une autobiographie intellectuelle évoquant ses analyses de *L'Inégalité des chances, Effets pervers et ordre social, La Logique du social, La Place du désordre, Le Juste et le Vrai, Tocqueville aujourd'hui et La Rationalité*, l'auteur propose au lecteur une promenade dans la sociologie comme science « analytique » ou « explicative ».

Raymond Boudon, professeur émérite à l'université Paris-Sorbonne, est membre de l'Académie des sciences morales et politiques.

DANS LA MÊME COLLECTION

L'expérience sociologique

- **La sociologie de Durkheim**
- **Sociologie de l'éducation**
- **La sociologie de Max Weber**
- **La sociologie de Norbert Elias**
- **Sociologie des changements sociaux...**

Collection SOCIOLOGIE

R E P È R E S

Plus de 500 synthèses à jour, rédigées par des spécialistes reconnus en économie, sociologie, histoire, gestion, etc.

Pour en savoir plus :
www.collectionreperes.com

DANGER PHOTOCOPILLAGE TUE LE LIVRE

ISBN 978-2-7071-6427-8