

# RAISON

*Raymond Boudon*

# BONNES RAISONS

Philosopher  
en sciences sociales



**Raison, bonnes raisons**

*Collection*  
PHILOSOPHER EN SCIENCES SOCIALES  
*dirigée par*  
*Jean-Michel Berthelot, Alban Bouvier,*  
*Bernard Conein, Pierre Livet, Ruwen Ogien*

Raymond Boudon

Raison,  
bonnes raisons



Presses Universitaires de France

## DU MÊME AUTEUR

- À quoi sert la notion de structure ? La notion de structure dans les sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1968.
- Les méthodes en sociologie*, Paris, PUF, 1969 ; 12<sup>e</sup> éd. refondue (avec R. Fillieule), 2002.
- L'inégalité des chances*, Paris, Armand Colin, 1973. En poche : Hachette, « Pluriel », rééd. 2001.
- La logique du social*, Paris, Hachette, 1979. En poche : Hachette, « Pluriel », rééd. 2001.
- Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977. En poche : PUF, « Quadrige », 1989.
- Dictionnaire critique de la sociologie* (avec F. Bourricaud), Paris, PUF, 1982. En poche : PUF, « Quadrige », 2000.
- La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF, 1984. En poche : PUF, « Quadrige », 1998.
- L'idéologie, ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986. En poche : Le Seuil, « Points », 1992.
- L'art de se persuader*, Paris, Fayard, 1990. En poche : Le Seuil, « Points », 1992.
- Le juste et le vrai : études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995.
- Le sens des valeurs*, Paris, PUF, « Quadrige », 1999.
- Études sur les sociologues classiques, I et II*, Paris, PUF, « Quadrige », 1998-2000.
- Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Paris, PUF, 2002.
- Y a-t-il encore une sociologie ?*, Paris, Odile Jacob, 2003.

### DIRECTION D'OUVRAGES COLLECTIFS

- Cognition et sciences sociales*, coéd. avec A. Bouvier et F. Chazel, Paris, PUF, 1997.
- École et société*, coéd. avec N. Bulle et M. Cherkaoui, Paris, PUF, 2001.
- L'explication des normes sociales*, coéd. avec P. Demeulenaere et R. Viale, Paris, PUF, 2001.

ISBN 2 13 052664 0

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 2003, février

© Presses Universitaires de France, 2003  
6, avenue Reille, 75014 Paris

# Sommaire

Avant-propos par J.-M. Berthelot	5
<b>Introduction – La théorie rationnelle de l'action sociale</b>	<b>7</b>
<b>Chapitre 1 – Théorie du choix rationnel (TCR) ou Modèle rationnel général (MRG) ?</b>	<b>19</b>
Le système d'axiomes définissant la TCR	19
Importance de la TCR	28
La TCR : une théorie puissante ou une théorie générale ?	38
Le modèle rationnel général (MRG)	49
Séduction de l'utilitarisme	54
<b>Chapitre 2 – La rationalité cognitive</b>	<b>57</b>
La notion de rationalité cognitive	57
Croyances collectives	63
Contextualité des croyances	89
<b>Chapitre 3 – La rationalité axiologique</b>	<b>99</b>
La notion de rationalité axiologique	99
Les sentiments moraux sont-ils rationnels ?	101
Contextualité des croyances normatives	111

Chapitre 4 – <b>Dix questions sur le MRG</b>	123
Les critères du vrai, du légitime, etc.	123
Perspective instrumentale et perspective axiologique	130
Paramètres non cognitifs de la formation des croyances	134
Rationalisation et évolution	136
Bonnes raisons et raisons fortes	138
La question de l'indétermination	142
Modèle monologique ou dialogique ?	146
Raisons et émotions	150
La TCR, le MRG et la formalisation	151
La complexité variable des systèmes de raisons	152
<b>Conclusion – Le principe de réalisme comme base de toute science</b>	155
Références	167
Acronymes	177
Index	179

## *Avant-propos*

par Jean-Michel Berthelot

Parmi les textes inaugurant la collection « Philosoper en sciences sociales », il nous a paru important de faire figurer un ouvrage de Raymond Boudon. Celui-ci occupe, dans la sociologie et dans la philosophie des sciences sociales contemporaine, une place majeure. Ses travaux ont toujours visé à clarifier et à fonder scientifiquement des positions centrales du débat des sciences sociales. Il s'est ainsi tour à tour affronté aux problèmes de la causalité (*L'analyse mathématique des faits sociaux*, 1967), à la notion de structure (*À quoi sert la notion de structure ?*, 1968), aux théories de la reproduction (*L'inégalité des chances*, 1973) ou à celles du changement social (*La place du désordre*, 1984). Un modèle d'analyse s'est ainsi progressivement dégagé et approfondi, dans un style analytique très exigeant, rare dans les sciences sociales françaises. Se réclamant de l'individualisme méthodologique, il place, au cœur des phénomènes sociaux, l'activité d'agents rationnels (*Effets pervers et ordre social*, 1977 ; *La logique du social*, 1983).

Depuis une quinzaine d'années, Raymond Boudon applique ce modèle aux croyances des agents et notamment à leurs raisons d'adhérer à des idées fausses et apparemment irrationnelles (*L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, 1986 ; *L'art de se persuader*, 1990 ; *Le juste et le vrai*, 1995).



Il en est ainsi venu à approfondir, dans la lignée de Max Weber, la conception de la rationalité et à se démarquer de l'orthodoxie de la « Théorie du choix rationnel ».

Cette théorie tire aujourd'hui sa puissance de sa capacité à unifier, sous un même modèle, divers domaines des sciences sociales. Elle suscite, souvent, adhésion ou rejet sans réserves. La sociologie française, notamment, lui a été longtemps rétive, minimisant son importance et la rejetant parfois par des arguments faciles : les comportements des acteurs sociaux ne sont-ils pas toujours beaucoup plus complexes et opaques que le calcul rationnel auquel la théorie voudrait les réduire ?

Le grand intérêt de cet ouvrage est de reprendre la discussion de façon particulièrement claire et méthodique. Il propose de considérer l'utilitarisme de la Théorie du choix rationnel comme dépendant d'un système d'axiomes plus vaste, définissant des modèles plus ou moins fermés selon les propositions introduites ; en ne retenant que les trois premiers axiomes de ce système, il est possible de définir un « Modèle rationnel général », où les « bonnes raisons » des agents se substituent au simple calcul d'utilité. Cela implique de reconnaître le caractère fondamental des notions de « rationalité cognitive » et de « rationalité axiologique ».

Déjà développées dans les ouvrages précédents, ces thèses sont ici présentées dans une sorte d'épure, permettant d'en dégager avec force les enjeux fondamentaux. Elles sont également suivies, dans le chapitre 4, de réponses aux objections qui leur sont le plus couramment adressées, permettant à l'auteur de clarifier sa position sur diverses questions sensibles.

Quelles que soient les convictions du lecteur, qu'il partage ou non les thèses avancées, les voies d'une discussion argumentée et raisonnable, sur les principes et leurs conséquences, lui sont ainsi ouvertes. C'est l'ambition de la collection « Philosopher en sciences sociales ».

## INTRODUCTION

# *La théorie rationnelle de l'action sociale*

La sociologie poursuit d'autres objectifs que l'explication des phénomènes sociaux et la notion même d'*explication* a souvent en sociologie un sens plus incertain que dans les sciences établies.

Cet état de choses explique en grande partie le succès considérable que rencontre depuis une vingtaine d'années, dans de prestigieux organismes de recherche, en Amérique du Nord et en Europe, la *Théorie du choix rationnel* (TCR). Celle-ci s'est développée sur un fond de scepticisme à l'endroit de la sociologie contemporaine. Elle est une véritable théorie ; elle se présente comme une tentative pour doter la sociologie et, plus généralement, les sciences sociales dans leur ensemble de bases solides. Elle est perçue comme un espoir par tous ceux qui, par contraste avec le sociologue allemand Lepenies (1985), ne se résignent pas à voir dans les sciences sociales une *troisième culture* dotée d'une identité purement négative : ni science ni littérature (Chazel, 2000).

Dans les premières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, les sciences de la nature traversèrent une crise sérieuse. Les théoriciens du Cercle de Vienne cherchèrent à en diagnostiquer les raisons et à dessiner une ligne de démarcation entre science et non-science. Il n'est pas question de rapporter ici leurs dis-

cussions élaborées. Mais l'une de leurs thèses nous intéresse. Une théorie scientifique, avancèrent-ils, est une théorie qui, en principe du moins, peut être réduite, dès lors qu'elle est rendue complètement explicite, à un ensemble de propositions décrivant des états de choses immédiatement observables et pouvant par suite être considérées comme incontestables.

Les théoriciens du *choix rationnel* sont animés par une ambition comparable. Pour eux, expliquer un phénomène social, c'est en faire la conséquence d'un ensemble de propositions dont chacune puisse être considérée comme irrécusable. Des théories de ce type existent bel et bien, affirment-ils. On les rencontre même dans la connaissance ordinaire. Pour prendre un phénomène collectif dont l'explication est triviale : pourquoi ces piétons regardent-ils à droite et à gauche avant de traverser ? Pour éviter de se faire écraser. Cette théorie fournit une explication valide du comportement collectif observé : elle en fait la conséquence de *raisons* immédiatement compréhensibles. Elle est *autosuffisante* : elle ne débouche sur aucune autre question.

On tire de cet exemple – et d'exemples moins triviaux – l'idée que l'explication d'un phénomène collectif est satisfaisante dès lors qu'on peut en faire l'effet d'actions individuelles rationnelles. Son fondement est identifié et énoncé de manière lapidaire par Hollis (1977) : « L'action rationnelle est sa propre explication. » Il est explicité par Coleman (1986, p. 1) : « L'action rationnelle des individus a une attractivité unique comme base de la théorie sociale. Si l'on peut rendre compte d'une institution ou d'un processus à partir des actions rationnelles des individus, alors et alors seulement l'on peut dire qu'ils ont été "expliqués". Le concept même d'action rationnelle est une conception de l'action qui est "compréhensible", de l'action à propos de laquelle nous n'avons pas besoin de poser des questions supplémentaires. »

La même idée est reprise par Gary Becker (1996). Prix Nobel d'économie, mais ayant travaillé surtout sur des questions intéressant la sociologie, comme la discrimination sociale, G. Becker a joué, avec J. Coleman, un rôle essentiel dans le renouveau et le renouvellement de la TCR : « L'extension du modèle de l'utilité espérée permettant d'inclure des préférences endogènes est remarquablement utile pour unifier une vaste classe de comportements, incluant les comportements habituels, sociaux et politiques. Je ne crois pas qu'aucune approche alternative – qu'elle soit fondée sur des forces “culturelles”, “biologiques” ou “psychologiques” – dispose de loin du même pouvoir heuristique et explicatif. » Par « le modèle de l'utilité espérée » ( « *the utility-maximizing approach* » ) Becker désigne ici la *Théorie du choix rationnel* (TCR), en effet encore appelée *Modèle de l'utilité espérée* (MUE). L'apport propre de Becker est d'avoir réussi à analyser divers comportements en s'appuyant sur des versions du MUE où les préférences des acteurs sociaux sont *expliquées* et non pas traitées comme des données de fait : des modèles analysant ces préférences comme *endogènes*.

En un mot : pour tous ces auteurs, dès lors qu'un phénomène social peut être présenté comme résultant d'actions individuelles rationnelles, l'explication est scientifiquement autosuffisante : elle ne débouche sur aucune question complémentaire ; elle ne contient pas de boîtes noires. C'est pourquoi, selon eux, aucune autre approche n'est aussi prometteuse.

Il est vrai que les explications évoquant des « forces psychologiques » sont généralement très loin d'être aussi satisfaisantes que les explications de type TCR. Ainsi, une multitude d'études ont démontré que les sujets sociaux donnent des réponses erronées à des problèmes d'inférence statistique : ils ont par exemple tendance à prêter une validité excessive aux tests médicaux ou à apprécier de manière irréaliste les gains à attendre d'un jeu de loterie ; à

surestimer les risques des voyages en avion et à sous-estimer ceux des parcours en voiture ; à surestimer les risques d'être victimes d'une agression sur la voie publique et à sous-estimer ceux qu'entraîne la consommation de tabac ou d'alcool. Pour expliquer ces phénomènes, on évoque l'existence de *biais* cognitifs. Mais la notion de biais ne fait que *désigner* les phénomènes en question, sans les *expliquer*. Les travaux de Kahneman et Tversky (1973) ont démontré que l'individu ne prend pas toujours des décisions conformes à son intérêt et attribué cet effet à la présence de biais cognitifs. Mais l'origine de ces biais reste mystérieuse. On sait qu'ils apparaissent dans certaines circonstances, mais l'on n'a pas de vision claire des conditions qui en favorisent ou en défavorisent l'apparition. La notion de biais les *constate* ; elle les *désigne* ; mais elle ne les *explique* pas. Les effets mis en évidence par de célèbres expériences de psychologie sociale, comme celle de Milgram, soulèvent le même type de questions que les biais de Tversky et Kahneman.

On n'est, de même, guère convaincu lorsque certains sociobiologistes avancent par exemple que les sentiments moraux sont le produit de l'évolution biologique. Cette explication reste une simple conjecture. Wilson (1993) ou Ruse (1993) tentent de l'étayer en évoquant des mécanismes invisibles purement hypothétiques, mais n'offrent aucune démonstration ni de leur existence même, ni des « forces biologiques » qui les produisent. En outre, leurs théories ne sont pas du tout en mesure de rendre compte de la variation des sentiments moraux dans le temps et dans l'espace (Boudon, 1996, 1999 *a*). « Au temps de leurs plus grandes lumières, les Romains égorgeaient les généraux ennemis, après les avoir traînés en triomphe derrière un char, et livraient les prisonniers aux bêtes pour l'amusement du peuple. Cicéron, qui pousse de si grands gémissements à l'idée d'un citoyen mis en croix, ne trouve rien à redire à ces atroces abus de la victoire. » En France, au

XVIII<sup>e</sup> siècle, Mme de Sévigné écrit à sa fille que « la penderie [lui] paraît un rafraîchissement » (Tocqueville, 1986 [1840], 542). On ne voit guère que la sociobiologie puisse expliquer les attitudes de Cicéron et de Mme de Sévigné, ni la réaction qu'elles nous inspirent. Faut-il expliquer ces phénomènes différentiels en évoquant des « forces culturelles » ? Cela ne nous avancerait guère.

Les « forces culturelles » dont certains sociologues et anthropologues se révèlent friands se heurtent en effet aux mêmes difficultés que les « forces biologiques » ou « psychologiques ». On ignore le plus souvent la nature des mécanismes, qualifiés d'effets de *socialisation*, auxquels elles correspondent et l'on est par suite dans l'incapacité de décrire les conditions sous lesquelles ces effets apparaissent.

Loin de moi l'idée d'écarter les mille et un processus que l'on peut ranger sous l'étiquette de la *socialisation*. Dans ses remarquables travaux sur l'histoire de l'éducation, Durkheim a analysé les méthodes de socialisation mises en œuvre par l'école : cela suffirait à montrer que la *socialisation* n'est pas un vain mot. On sait bien que la famille et l'école munissent l'individu de valeurs et de manières d'être ; qu'on a plus de chances de se sentir musulman si l'on a été élevé dans un milieu musulman ou que, dans des conditions identiques, un Italien et un Norvégien ont des chances de se comporter différemment. Bref, on doit reconnaître avec Alfred Jarry que, s'il n'y avait pas de Pologne, il n'y aurait pas de Polonais. Mais *constater* et *baptiser* ces différences n'est pas les *expliquer*. La notion de *socialisation* est un sténogramme : elle repère l'existence de corrélations par exemple entre des données caractéristiques de l'éducation reçue par un ensemble d'individus et leur comportement, mais elle est muette sur la nature des mécanismes sous-jacents à ces corrélations.

Il est en tout cas illégitime de tirer de ces observations banales la conclusion qu'on peut expliquer les croyances,

les attitudes ou les comportements des individus en se contentant d'y voir des effets de la socialisation. L'idée de la toute-puissance des effets de socialisation se heurte immédiatement à des observations banales : tout groupe, toute société connaissent des opposants ; les sceptiques sont de tout temps ; la Grèce antique, déclare Pareto, eut son Voltaire en la personne de Lucien ; tous les mouvements sociaux ont leurs dissidents ; tous les mouvements religieux leurs hérétiques ; les individus élevés dans un environnement qualifié de criminogène sur la foi de certaines corrélations statistiques, généralement faibles, deviennent rarement des criminels. Faut-il voir dans de tels faits de simples ratés de la socialisation ?

C'est parce que la notion de socialisation n'explique pas grand-chose en elle-même qu'on ne voit jamais un Durkheim ou un Weber se contenter de déclarer que tels individus nourrissent telle croyance *parce qu'ils y ont été socialisés*. Les paysans romains rejettent le monothéisme, les centurions sont attirés par lui (Weber 1988 [1920-1921]). Pourquoi ? Parce qu'ils ont été socialisés à ces croyances ? Ici l'explication par la socialisation réussit ce tour de force d'être à la fois creuse et fausse : les parents du centurion ont élevé leur rejeton dans le culte du polythéisme ; or voilà qu'il se sent attiré par un culte monothéiste, profondément étranger à la tradition romaine.

Il est vrai que, dans certains cas, on peut légitimement évoquer l'existence de *forces culturelles* : lorsqu'on peut leur associer des mécanismes identifiables et contrôlables. « Nous croyons un million de choses sur la foi d'autrui », déclare Tocqueville (1986 [1840]) ; ici, le mécanisme sous-jacent à la *force* qui nous conduit à épouser l'opinion d'autrui est facile à saisir. Nul besoin d'évoquer l'existence d'un *instinct d'imitation*, ni en fait d'aucune autre *force*. Il suffit d'admettre que, ne pouvant tout vérifier par nous-mêmes, il est de bonne stratégie de faire confiance au spécialiste sur des sujets qui nous échappent.

Il faut donc se rallier au diagnostic de G. Becker. L'appel à des forces biologiques, psychologiques ou culturelles conduit à des explications généralement peu convaincantes. Des *observations* comme celles de Milgram ou de Kahneman et Tversky sont sans aucun doute du plus grand intérêt. Mais les *explications* qui en sont couramment proposées sont fragiles : untel se comporte de telle manière parce que cela lui a été *inculqué* ; parce que tout le monde pense ainsi autour de lui ; parce qu'un *biais cognitif* le fait passer à côté de la solution ; que tel *biais culturel* lui fait percevoir le monde de telle et telle façon ; parce qu'un *instinct* d'origine sociobiologique le pousse à agir ou à sentir ainsi ; parce qu'il a été *socialisé* dans tel ou tel environnement culturel, qu'il habite tel *univers mental*, que les *structures sociales* lui ont infligé tel *habitus*, qu'il a contracté tel *cadre mental*, qu'il est sujet à telle *représentation sociale*. De telles explications sont *ad hoc* et à vrai dire tautologiques : elles ressemblent à des explications ; mais ce ne sont pas des explications. À l'inverse des explications par la TCR, elles créent des boîtes noires, à jamais conjecturales. Car, à la différence des virus, qu'on a observés après les avoir supputés, on n'a guère d'espoir de préciser les mécanismes sous-jacents aux *biais* des psychologues ou aux *effets de socialisation* des sociologues. Si l'on doit un jour préciser les mécanismes sous-jacents à ces phénomènes, ce sera peut-être le fait des sciences de la vie plutôt que des sciences humaines et sociales.

Comment expliquer que les sciences sociales prennent si souvent pour des explications satisfaisantes ce qui est au mieux promesse d'explication, au pire explication verbale ? Ce phénomène provient essentiellement de l'idée fautive – mais qui reste fort répandue – selon laquelle la mécanique représenterait le modèle de toute science. Si tel est le cas, il est vrai que le sociologue doit se donner pour objectif de rechercher les *forces* expliquant les comportements. Cette idée est implicite dans la théorie freudienne du



psychisme : Freud entendait faire, s'agissant des phénomènes psychiques, aussi bien que Maxwell dans le domaine des phénomènes physiques. Les *forces sociales* de la tradition marxiste s'appuient elles aussi sur cette représentation réductrice de la science : la théorie de la connaissance issue de *L'Idéologie allemande* postule l'existence de forces ayant la propriété de provoquer une déformation de la réalité dans l'esprit des individus. Selon M. Granet (1990 [1953]) ou B. Whorf (1969), la langue serait porteuse de *forces* culturelles, capables d'infléchir le cours de la pensée. Pour D. Goldhagen (1996) l'antisémitisme virulent de l'ère nationale-socialiste serait un produit de *forces* secrétées par la culture allemande ; contrairement à Durkheim (1960 [1893]) pour qui l'individualisme est un phénomène universel, « qui ne commence nulle part », S. Huntington (1996) y voit une force culturelle présente seulement dans certaines « civilisations », à certains moments : elle serait propre à l'Europe, où elle se serait implantée à partir du XIV<sup>e</sup> siècle. Plus : selon Huntington, les *civilisations* seraient des totalités incapables d'échapper à leur unicité et à leur destin (Tiryakian, 2001). Selon Bloor (1976), l'un des principaux tenants du « programme fort » en sociologie des sciences (Isambert, 1985 ; Bunge, 1991-1992 ; Dubois, 1998), les mathématiques grecques sont aussi différentes des mathématiques qui se développent en Europe de l'Ouest à partir du XVII<sup>e</sup> siècle que la peinture égyptienne l'est de celle du Quattrocento : ces différences résulteraient de l'action de forces culturelles. Par-delà leur diversité, ces doctrines et les innombrables doctrines de même type qu'on pourrait facilement évoquer partagent le principe selon lequel la science aurait pour objectif de découvrir les *forces* cachées responsables des phénomènes observés. Ce principe reste aujourd'hui très présent en psychologie, en sociologie et généralement dans l'ensemble des sciences sociales.

Ces explications ont en commun d'obéir à ce que j'appellerai un *Modèle présumant une Causalité exclusivement*

*matérielle* (MCM). Il témoigne d'une conception étroite de la science : celle selon laquelle la mise entre parenthèses de la subjectivité des acteurs sociaux ou son traitement comme « variable dépendante » serait une condition nécessaire de la scientificité. Les explications du comportement humain relevant du MCM doivent leur influence considérable à ce qu'elles sont conformes à cette définition contestable, mais fréquente, de la scientificité. Il faut préciser que la causalité introduite par ce modèle est *matérielle*, car un comportement peut être aussi l'effet, comme on en conviendra peut-être, non de processus *matériels* agissant à l'insu du sujet, mais de *raisons* plus ou moins conscientes. Bref, une raison peut être une *cause* : c'est *parce qu'il* ne veut pas se faire écraser que le piéton regarde à droite et à gauche.

L'influence discrète du MCM se décèle directement ou indirectement à plusieurs faits. Ainsi, la discussion sur la question de savoir si les *raisons* peuvent être des *causes* occupe dans la réflexion philosophique récente (Davidson, 1993) une importance qui peut surprendre, parce que l'idée – issue du positivisme – selon laquelle une cause ne saurait être que matérielle imprègne les esprits en profondeur. La notion de la causalité matérielle a pris une telle extension qu'elle tend à se confondre avec la causalité tout court. On a fini par oublier la vieille catégorie aristotélicienne des causes finales. Cette occultation est due au fait que la science se caractérise par son aptitude au *désenchantement* du monde : par son projet d'expliquer par des causes matérielles des phénomènes qu'on expliquait avant elle par des causes finales. Il n'en résulte évidemment pas qu'il soit non scientifique de voir dans les *raisons* immatérielles que le sujet se donne la *cause* de son comportement. Le fait que la nature inanimée n'obéisse pas à des causes finales n'implique pas que le sujet humain ne soit pas mû, lui, par des causes finales. L'interdiction d'expliquer les phénomènes naturels par des *esprits* n'impose pas d'évincer *l'esprit humain* de l'explication des phénomènes humains. Pour-

tant, cette conclusion est couramment tirée par le positivisme étroit que je viens d'évoquer, car les couches implicites de la pensée sont souvent structurées par de simples associations d'idées (Boudon, 1997).

Le succès des explications relevant du MCM est en fin de compte fondé sur des raisons douteuses (issues des préjugés d'un positivisme étroit), qui ne compensent pas leur inconvénient, bien souligné par les tenants de la TCR, à savoir que les principes explicatifs qu'elles sollicitent sont des boîtes noires, présentant de surcroît un caractère définitif : une autre manière de dire que, malgré leur popularité, les explications de type MCM sont souvent d'un caractère purement rhétorique, bien qu'elles se présentent sous des dehors savants.

L'influence du MCM, le fait qu'il ait conduit les sciences sociales dans une impasse est, comme le texte de G. Becker le montre clairement, à l'origine de l'essor de la TCR : comme le remarque avec justesse le politologue S. Hoffmann (2000), la TCR est devenue un « nouvel évangile ». Selon l'éminente anthropologue britannique Mary Douglas, l'*homo oeconomicus* manifeste une « forte présence » ( « *strong presence* » ) dans l'ensemble des sciences sociales, depuis toujours, mais particulièrement aujourd'hui : une autre manière de dire que la TCR lui paraît régner sur les sciences sociales (Douglas et Ney, 1998).

Cet essor de la TCR a suscité une opposition vigoureuse. Il a redonné vie aux théories faisant la part belle aux forces culturelles, biologiques et psychologiques et par là relancé le MCM qui, lui aussi, est latent dans les sciences sociales pour les raisons que je viens d'indiquer. Mais la TCR n'est pas seulement combattue pour des raisons intellectuelles et scientifiques ; elle l'est aussi pour des raisons spirituelles : l'*homo oeconomicus* proposerait une image de l'homme incompatible avec la notion de *personne*. Scientisme et spiritualité combinent ici leurs effets. Il n'est pas sûr qu'il en résulte une clarification de la discussion. Il n'est pas sûr

non plus qu'on soit condamné à choisir entre l'*homo oeconomicus* et la *personne*.

La difficulté qu'ont les sciences sociales à devenir des sciences à part entière provient peut-être en résumé principalement de ce qu'elles utilisent des explications du comportement faisant appel à des forces obscures, psychologiques, biologiques ou culturelles, posant plus de questions qu'elles n'en résolvent. Réciproquement, si la TCR est devenue dans les dernières années un « nouvel évangile », c'est qu'elle propose des explications renonçant par principe à recourir à de telles forces pour expliquer le comportement des acteurs sociaux ; qu'elle a, par construction, la capacité de produire des *explications* dépourvues de boîtes noires ; c'est aussi qu'elle peut se flatter de nombreux succès scientifiques.

Faut-il y voir pour autant, comme le prétendent ses promoteurs, une théorie générale, qui puisse enfin donner aux sciences sociales une assise solide ?

L'examen critique de la TCR n'a pas seulement l'intérêt de donner une réponse précise à cette question. Il fournit aussi et surtout un angle d'attaque particulièrement intéressant pour clarifier et peut-être résoudre les principaux dilemmes et problèmes épistémologiques qui agitent les sciences sociales.

On peut ne pas être d'accord avec la réponse donnée par G. Becker à la question qu'il pose ; on doit reconnaître l'importance de la question : elle est décisive et s'adresse à l'ensemble des sciences sociales. Une chose est sûre en tout cas : certains des problèmes les plus cruciaux qu'elles ont aujourd'hui à résoudre sont de caractère *épistémologique*. Faute d'en reconnaître l'importance, la sociologie risque de se condamner à devenir une branche mineure de la littérature ou une activité auxiliaire du journalisme. Ce n'était l'ambition ni de Tocqueville, ni de Max Weber, ni de Durkheim. Bien que cet opuscule traite, comme on l'a compris, de la question de *la* rationalité à partir des

sciences sociales, je n'ai pas jugé utile de le préciser dans un sous-titre, car c'est seulement à partir du cadre *particulier* des sciences sociales qu'on peut espérer échapper à la tentation de raisonner sur le mot plutôt que sur la chose et traiter du sujet *en général*. Le caractère stratégique de cette notion explique que les sciences sociales et la philosophie lui aient consacré au fil du temps une littérature si considérable qu'il est devenu presque impossible de la dominer et qu'il serait vain de tenter de la synthétiser. J'ai choisi ici une autre démarche : reconstruire la conception de la rationalité qu'un ensemble de travaux efficaces – de travaux ayant démontré leur capacité à illuminer une réalité opaque – mettent en œuvre ; pratiquer en d'autres termes une épistémologie qu'on peut qualifier d'aposterioriste ou de positive, plutôt qu'une épistémologie aprioriste ou spéculative. Les sciences sociales ont pour fonction d'expliquer les actions, croyances, attitudes collectives qu'elles rencontrent sur leur chemin, notamment lorsque celles-ci paraissent à première vue *irrationnelles*. C'est pourquoi elles ne peuvent se passer d'une théorie de la rationalité qui élimine les confusions dont cette notion est chargée. C'est cette théorie implicite que je me suis efforcé de dégager et de préciser.

Les exemples utilisés pour élaborer la théorie de la rationalité ici proposée – certains étant traités comme des leit-motifs – sont empruntés pour plusieurs d'entre eux à la sociologie classique : ils ont l'avantage que leur validité, étant considérée comme définitivement acquise, n'est plus guère discutée.

*Théorie du choix rationnel (TCR)  
ou Modèle rationnel général (MRG) ?*

Le système d'axiomes définissant la TCR

La *théorie du choix rationnel* (TCR) repose sur un ensemble de postulats. On présentera ces postulats de façon aussi générale que possible, afin de capter l'ensemble des variantes de la théorie, sur lesquelles on ne s'arrêtera pas ici. La TCR est également appelée *Modèle de l'utilité espérée* (MUE). Cette dernière expression est certainement préférable, mais c'est l'autre qui s'est imposée. Dans la suite, j'utiliserai donc plutôt l'appellation TCR.

Le premier postulat de la TCR (postulat P1 de l'*individualisme*) veut que tout phénomène social soit le produit d'actions, de décisions, d'attitudes, de comportements, de croyances, etc., individuels, les individus étant les seuls substrats possibles de l'action, de la décision, etc., dès lors qu'on prend ces notions en un sens non métaphorique. Dans la suite, j'abrègerai la litanie *action, décision, attitude, comportement, croyance, etc.*, par l'acronyme ADACC. Ce premier postulat a un fondement ontologique : il déclare que seuls les individus humains peuvent être le siège de croyances, de désirs, d'intentions, bref d'ADACC. C'est seulement métaphoriquement que l'État, un parti politique ou une

Église sont le siège d'ADACC. Le Parti socialiste ne pense pas. Seuls pensent X, Y ou Z, membres du parti à tel ou tel niveau de responsabilité. Le parti est le contexte dans lequel ses membres émettent tel ou tel ADACC. Si le Parti socialiste ne *pense* pas, il est capable de *décisions* ; mais c'est parce qu'il est muni de règles permettant de transformer les opinions individuelles de ses membres en décisions collectives émises en leur nom.

Selon le second postulat (postulat P2 de la *compréhension*), tout ADACC individuel peut, en principe du moins, être *compris*. Je n'éprouve aucun étonnement en voyant le piéton regarder à droite et à gauche avant de traverser : je *comprends* son comportement. Ce second postulat affirme que, si je prends soin de m'informer suffisamment, je peux en principe comprendre aussi les ADACC devant lesquels j'ai une réaction d'étonnement. Je suis étonné par les rituels de pluie. En principe, je dois selon le postulat P2 pouvoir les comprendre. Ce moment de la compréhension est essentiel si l'on admet le postulat P1. La *compréhension* des ADACC responsables de tel phénomène social est un moment de l'*explication* dudit phénomène.

Certaines actions sont explicables et peuvent être attribuées à des causes identifiables qui, à la différence de celles qui expliquent le comportement du piéton, ne sont pas des raisons. Je ferme les yeux régulièrement sans m'en apercevoir. Cette action répond à des besoins de mon organisme ; elle n'est pas le produit de raisons qui se seraient formées dans mon esprit. Je suis incapable de prononcer correctement tel mot anglais : cela provient de ce que mes cordes vocales n'ont pas été habituées en temps utile à produire les phonèmes qu'il inclut. J'éprouve du dégoût devant tel mets que les Japonais considèrent comme une friandise : c'est que je n'ai pas acquis en temps voulu les *habitus corporis* qu'évoque l'aristotélisme médiéval. Sans méconnaître l'existence de ces causes a-rationnelles, le troisième postulat (postulat P3 de *rationalité*) suppose que les ADACC dont

les sciences sociales ont à connaître sont principalement le produit de *raisons*, lesquelles peuvent être plus ou moins clairement perçues par l'individu. Le piéton lui-même peut fort bien, au moment même où il traverse, ne pas être clairement conscient des raisons auxquelles il obéit. Mais nul ne doute qu'il n'obéisse à des raisons.

Il est clair que, tandis que P1 relève de l'évidence, P2 et P3 sont des postulats au sens littéral du mot. Il en va de même des postulats suivants.

Un quatrième postulat de la TCR (postulat P4 du *conséquentialisme* ou, alternativement, de l'*instrumentalisme*) veut que les raisons considérées par l'individu qui manifeste tel ADACC concernent les conséquences dudit ADACC. Le piéton regarde à droite et à gauche parce que cet ADACC a pour effet de diminuer les risques qu'il encourt en traversant. Il faudrait préciser que l'acteur envisage les conséquences de tel ADACC non nécessairement telles qu'elles sont, mais *telles qu'il les voit*. Il est clair en effet que l'acteur peut ne pas voir toutes les conséquences de ses ADACC, notamment parce que l'agrégation d'un ensemble d'ADACC est susceptible de produire des effets inattendus, voire pervers.

Un cinquième postulat (postulat P5 de l'*égoïsme*) veut que l'individu s'intéresse exclusivement ou en priorité aux conséquences d'un ADACC qui le concernent personnellement dans ses intérêts. Une confusion fréquente veut que les postulats précédents impliquent P5. Il n'en est évidemment rien (van Parijs, 1990). Le postulat P5 implique les précédents ; la réciproque n'est pas vraie.

Un sixième postulat (postulat P6 de la *maximisation*) veut que l'individu connaisse et soupèse les avantages et les inconvénients d'un ADACC et qu'il le préfère à tel autre choix possible à partir du moment où l'ADACC en question lui paraît présenter un bilan avantages-inconvénients plus favorable pour lui que tout autre, plus exactement : que les autres possibilités présentes à son esprit. Pour le piéton,



regarder à droite et à gauche comporte une perte de temps, mais celle-ci est compensée par l'avantage que représente le fait de ne pas se faire écraser.

On remarque que ce qui a été dit de P5 est vrai de l'ensemble des postulats : ils sont liés par des relations d'implication ascendante : il n'y a pas de sens à poser P2 si on ne pose pas P1, etc. Mais il faut relever aussi l'existence de relations d'implication descendante, de caractère non pas *logique* mais *psychologique* : le sujet ne tend-il pas à privilégier les conséquences de ses actions et parmi ces conséquences privilégier celles qui le concernent ; si tel est le cas, ne doit-il pas rechercher les conséquences les meilleures possibles pour lui ? Bref, P3 *incite* à poser P4 qui incite à poser P5 qui incite à poser P6. Bien des discussions sur l'individualisme méthodologique doivent leur caractère confus à ce que, de façon plus ou moins implicite, cette chaîne d'implication de caractère *psychologique* est perçue comme de caractère *logique*.

La TCR repose en définitive, comme la plupart des axiomatiques, celles qu'on trouve par exemple en économie ou en mathématique, sur un ensemble de postulats dont les uns sont des *évidences*, tandis que les autres ont plutôt la nature de *paris*. Le postulat 1 est une évidence ontologique, les postulats suivants sont beaucoup plus hardis.

La conjecture héroïque proposée par Becker, Coleman et les autres est que cet ensemble de six postulats définit le cadre dans lequel doit être construite toute théorie relevant du domaine des sciences sociales, quel que soit le phénomène social à expliquer : la *structure* de l'explication mise en œuvre s'agissant du comportement du piéton s'appliquerait, selon la TCR, à tout ADACC.

Certaines traditions sociologiques importantes reprennent une partie seulement de ces postulats, d'autres y adjoignent des postulats supplémentaires. J'évoquerai quelques exemples pour concrétiser ce point important.

*Un modèle plus général que la TCR :  
le fonctionnalisme*

Le *fonctionnalisme* désigne un mouvement d'idées qui domina la sociologie dans les années 1950-1960. Comme tout mouvement d'idées important, il a des allures d'auberge espagnole. Mais, dans ses versions les plus claires et scientifiquement les plus utiles, il peut être défini comme une version de la TCR qui s'en tiendrait aux postulats P1 à P4. Son intuition de base est en effet qu'un état de choses tend à être accepté par les acteurs sociaux et par suite à se réaliser ou à se maintenir à partir du moment où ils ont l'impression que cet état de choses comporte des conséquences favorables du point de vue de tel système social auquel ils appartiennent et qu'ils apprécient positivement.

Ainsi, la théorie sociologique fonctionnaliste des inégalités sociales avance que celles-ci sont acceptées à partir du moment où les individus ont l'impression qu'elles contribuent au bon fonctionnement de tel système. La plupart des gens trouvent normal que la directrice du supermarché soit davantage payée que la caissière, parce que sa formation a été plus longue et qu'elle exerce des responsabilités plus lourdes : la différence entre les *rétributions* des deux acteurs est tenue pour justifiée à partir du moment où elle est perçue comme reflétant une différence entre leurs *contributions*, et injustifiée à partir du moment où elle est perçue comme déterminée plutôt par des rapports de force.

Le philosophe américain Rawls (1971) a retrouvé cette idée, sans le savoir et en la modulant, dans sa théorie de l'équité : je considère tel niveau d'inégalité comme acceptable à partir du moment où une réduction des inégalités entraînerait des conséquences négatives d'un type particulier (je reviendrai sur ce point plus bas, au chapitre 3). La théorie fonctionnaliste comme la théorie de

Rawls partent du principe que les ADACC des individus obéissent aux quatre premiers postulats définissant la TCR : individualisme, compréhension, rationalité et conséquentialisme, mais elles récusent les deux derniers (égoïsme et maximisation).

*Des modèles plus particuliers  
que la TCR*

Au lieu de retrancher certains postulats de la TCR, on peut vouloir la compléter. C'est le cas de la sociologie marxiste, qui lui adjoint un postulat supplémentaire P7 : les individus évaluent tel ADACC à l'aune de ses conséquences sur leurs intérêts personnels, mais ils se sentent essentiellement concernés par leurs intérêts *de classe*, nous dit la théorie marxiste.

Comme le fonctionnalisme, le marxisme est un mouvement d'idées complexe. Mais, dans certaines de ses variantes importantes, la sociologie d'inspiration marxiste procède bien de ce cadre.

D'autres, croyant tirer leur inspiration de Nietzsche, veulent que l'acteur social obéisse principalement à une passion sociale : la volonté de puissance (laquelle passion est chez Nietzsche lui-même passablement indéfinie). Ils ajoutent aux postulats P1 à P6 le postulat P8, selon lequel le sujet social apprécierait toute situation en fonction de ce critère dominant. À ceux qui, contre toute vraisemblance, ont voulu faire rentrer Max Weber dans cette catégorie, Runciman (2000) rétorque fort justement que Weber fut bien un nietzschéen et assurément un sociologue, mais en aucune façon un sociologue nietzschéen. Plus tôt, le Danois Ranulf (1938) avait imaginé de renouveler les sciences sociales en posant le postulat que le sujet social est soumis à une passion dominante : l'envie. Le thème fut repris plus près de nous par Schoeck (1966). Dans un passé encore

plus lointain, La Rochefoucauld avait proposé d'expliquer tout comportement par l'*amour propre*.

La sociologie d'inspiration marxiste ou nietzschéenne a produit des analyses parfois intéressantes, mais il est difficile d'accepter l'idée que les postulats très restrictifs qu'elle introduit puissent définir un cadre général.

Cette présentation schématique a l'intérêt de dresser une sorte de carte à grande échelle où peuvent être localisées quelques traditions sociologiques majeures. Elle permet de faire apparaître le *marxisme* – dans ses variantes les plus intéressantes – comme un cas particulier de la TCR, la TCR étant elle-même par la force des choses un cas particulier des théories qu'on obtient en supprimant certains des postulats sur lesquels elle repose. Ainsi, elle est un cas particulier du *fonctionnalisme* – dans ses versions les plus importantes. Mais elle est aussi, comme le fonctionnalisme, un cas particulier du cadre théorique défini par les postulats P1-P2. Ce dernier cadre correspond à la tradition qualifiée de *sociologie compréhensive* (au sens webérien du terme). Lorsque le système des postulats est réduit à P1, il définit l'*individualisme méthodologique* : une grande tradition des sciences sociales (Birnbaum et Leca, 1986). Ci-dessous, je propose d'accorder une attention spéciale au système P1-P3 : c'est le système de postulats qui semble gouverner la plupart des théories sociologiques efficaces.

Le rejet de P1 (et, par conséquent, des postulats suivants, qui impliquent P1) définit le *holisme* : il coïncide avec la famille des explications recourant à des *forces psychologiques, biologiques* ou *culturelles*. Dans ce cas, les causes d'un phénomène social sont supposées résider dans ces forces, qui ne font que traverser l'individu : de même que rien dans le caillou lui-même n'explique qu'il tombe, rien dans l'individu lui-même n'expliquerait selon le holisme qu'il agisse de telle ou telle façon. En conséquence, on peut ignorer ses raisons. Il existe une forme holiste du

marxisme. Il a largement inspiré la sociologie française des années 1960-1980. Mais le cadre holiste, qui fait du sujet une *chose*, est latent dans les sciences sociales, bien qu'il puisse être plus ou moins favorisé par la conjoncture. Car il satisfait un postulat fondamental du scientisme : celui selon lequel la causalité serait nécessairement matérielle (MCM).

De façon un peu ésotérique, on a qualifié le modèle holiste de *modèle de l'explication par les normes*, car il suppose que les ADACC individuels sont les effets de l'intériorisation par l'individu des normes qui lui ont été inculquées au cours de sa socialisation. Une idée reçue, qui s'est installée sous l'effet de l'autorité de Parsons, qui pensait lui-même s'appuyer en la proposant sur l'autorité de Durkheim, veut que la sociologie soit condamnée à choisir entre ce modèle et la TCR. La mise à plat des axiomatiques correspondant aux grandes traditions sociologiques démontre qu'il n'en est rien et que le sociologue dispose d'une palette beaucoup plus riche. La distinction entre *modèle de l'explication par les normes* et TCR est non seulement ésotérique, mais bancal : en effet, certaines *normes*, celles qui relèvent d'une rationalité conséquentialiste (postulats P1 à P4) s'expliquent fort bien par la TCR, ainsi que Oberschall (1994) ou Opp (1983) l'ont montré.

Le tableau 1 présente ces diverses traditions de façon synoptique. L'on doit préciser que la notion de *sociologie compréhensive* (P1-P2) est prise au sens de Weber, car, à la suite surtout de Dilthey, certains sociologues l'utilisent pour caractériser les essais qui, selon eux, permettent de *comprendre* des événements complexes (comme la Révolution française) ou des phénomènes diffus (*comprendre son époque*). Quelquefois, ils laissent entendre que la *compréhension* représenterait un degré supérieur de *l'explication* et que par suite la sociologie compréhensive (en leur sens) constituerait une forme supérieure de la sociologie. Chez Weber, la notion de *compréhension* a par contraste un sens clair et

distinct. Elle s'applique exclusivement aux ADACC individuels. Pour Weber, *expliquer* un phénomène collectif, c'est montrer qu'il est le résultat d'ADACC individuels qu'il s'agit de *comprendre* : dont il s'agit en d'autres termes de reconstituer les raisons d'être. La *compréhension* des ADACC individuels est alors un moment de l'*explication* du phénomène collectif qui en résulte. Loin de s'opposer à l'*explication*, la *compréhension* en est ici un moment.

Je reviendrai plus bas sur la théorie de la rationalité limitée, qui se distingue de la TCR en ce qu'elle substitue au postulat de la *maximisation* P6 un postulat de la *satisfaction* P6' (l'acteur recherchant alors une solution qui lui paraisse *satisfaisante* plutôt que la meilleure).

Tableau 1 – *Postulats sous-jacents à de grandes traditions sociologiques*

<i>Aucun</i>	<i>Holisme. Ex. : sociologie d'inspiration structuraliste ou marxiste (de type holiste)</i>
P1	Individualisme méthodologique (IM)
P1 + P2	Sociologie compréhensive (au sens de Weber)
P1 + P2 + P3	Modèle rationnel général (MRG)
P1 + P2 + P3 + P4	Fonctionnalisme (forme principale)
P1 + P2 + P3 + P4 + P5	Utilitarisme diffus
P1 + P2 + P3 + P4 + P5 + P6	Théorie du choix rationnel (TCR)
P1 + P2 + P3 + P4 + P5 + P6'	Théorie de la rationalité limitée
P1 + P2 + P3 + P4 + P5 + P6 + P7	Marxisme (formes individualistes)
P1 + P2 + P3 + P4 + P5 + P6 + P8	Sociologie d'inspiration nietzschéenne

Le tableau 1 propose une typologie de paradigmes importants de la sociologie. Bien entendu, ces paradigmes n'ont de sens que dans le contexte de la sociologie *scientifique* (ou *explicative*), celle qui se donne pour objectif

l'explication des phénomènes sociaux qui apparaissent comme opaques. La sociologie *expressive* (ou *esthétique*) vise à susciter des émotions à propos des phénomènes sociaux, non à les expliquer. La sociologie *caméraliste* (ou *descriptive*) vise à les décrire et la sociologie *critique* (ou *normative*) à dénoncer les maux sociaux et à en suggérer les remèdes. On ne voit pas en quoi ces trois dernières formes de sociologie pourraient être concernées par la palette du tableau 1. Le postulat P1 est essentiel, comme Weber l'a vu avec une parfaite clarté, dès lors qu'on veut *expliquer* tel phénomène social, mais carrément hors sujet dès lors qu'on veut *décrire* ledit phénomène, le *constituer en une source émotionnelle* ou le *dénoncer*. Les discussions sur P1 sont intarissables notamment parce qu'elles manquent de percevoir ces distinctions.

### Importance de la TCR

Il est difficile de méconnaître le bien-fondé des objections des partisans de la TCR à l'égard des explications du comportement par des *forces psychologiques, biologiques* ou *culturelles*. On ne peut pas non plus méconnaître la pertinence de leur argument principal en faveur de la TCR, à savoir sa capacité à donner naissance à des explications autosuffisantes.

Bien sûr, il faut encore vérifier que la TCR a été effectivement appliquée avec succès : ce n'est pas parce qu'il est plus confortable de chercher ses clés sous un réverbère que c'est effectivement là qu'on les a perdues. Mais la TCR balaie facilement ce doute : non seulement elle peut faire état de nombreux succès scientifiques, mais son intérêt dépasse la seule sociologie et concerne toutes les sciences sociales, voire humaines. J'ai présenté ailleurs un panorama des applications de la TCR dans sa forme stricte (postulats P1 à P6) et dans sa forme diffuse (postulats P1 à P5) ;

j'en reprendrai ici quelques éléments (Boudon, 2001 [1979]).

Essentielle pour l'explication des phénomènes qui intéressent surtout la recherche scientifique, la TCR l'est aussi pour l'explication des phénomènes courants, ceux qui font la substance des journaux télévisés. On peut le montrer sur l'exemple de l'un des phénomènes macroscopiques les plus importants du XX<sup>e</sup> siècle : la fin de l'URSS. Quelles sont les causes de l'écroulement du système soviétique ? Bien sûr, il en est de multiples : violation des droits de l'homme, économie inefficace, relâchement du contrôle politique, mécontentement du public, impuissance des gouvernants à moderniser le système, etc. Mais ces causes n'expliquent ni la brutalité de l'écroulement, ni l'écroulement lui-même, ni le fait qu'il se soit produit à un moment précis et non à un autre. Gorbatchev n'avait certainement pas la volonté de liquider le système soviétique, mais seulement celle de le moderniser. L'URSS avait connu des difficultés économiques considérables de façon chronique : celles-ci n'expliquent donc pas que son écroulement se soit produit au début des années 1990 plutôt que vingt ans avant ou vingt ans après.

La cause *occasionnelle* (pour parler comme Malebranche) qui explique le mieux la soudaineté et la brutalité de l'écroulement de l'URSS est l'*Initiative de défense stratégique* (SDI : *Strategic Defence Initiative*), dite aussi *Guerre des étoiles* (installation d'un parapluie de missiles antimissiles permettant en principe de neutraliser tout missile ennemi avant qu'il ait atteint sa cible), lancée par le président américain Reagan.

Depuis les années de la guerre froide, États-Unis et URSS s'étaient embarqués dans une course aux armements. Cette dernière a une structure bien identifiée, qualifiée par la théorie des jeux de structure de *Dilemme du prisonnier* (DP). À partir du moment où la guerre froide s'installe, URSS et États-Unis ont à chaque moment deux stratégies possibles : augmenter leur arsenal nucléaire (D) ou le



maintenir constant (C). La stratégie C comporte un risque considérable : se voir dépassé dans la course aux armements et encourir un risque mortel. Pour chacun des deux protagonistes, l'idéal est de choisir D tandis que l'autre choisirait C. La situation où chacun des deux choisirait C est pour chacun le *second best* ; celle où chacun des deux choisirait D vient pour chacun au rang suivant dans l'ordre des préférences : c'est la situation où chacun encourt des coûts considérables pour se maintenir au même niveau que l'autre.

En résumé : les États-Unis préfèrent DC (la situation où les États-Unis s'arment tandis que le niveau de l'arsenal soviétique est constant) à CC ; CC à DD ; et DD à CD. Les préférences de l'URSS sont symétriques : elle préfère CD (situation où les États-Unis maintiennent leur arsenal à un niveau constant et où elle augmente le sien) à CC ; CC à DD ; et DD à DC. Les deux sont d'accord pour donner aux situations intermédiaires CC et DD les rangs 2 et 3. Ils s'opposent dans leurs préférences sur les deux autres situations. Ce double système de préférences définit la structure de *Dilemme du prisonnier*.

Les gouvernements des deux pays n'ont d'autre issue que de choisir la stratégie D, la seule à éliminer le risque catastrophique qu'entraînerait le fait de ne pas augmenter son arsenal alors que l'autre le ferait ; plus précisément : de ne pas engager à temps le programme permettant de garantir que l'adversaire ne se trouvera pas, demain, en position de supériorité. D est de surcroît pour les deux acteurs la stratégie qui maximise leurs gains potentiels, quel que soit le choix de l'autre (la théorie des jeux qualifie une telle stratégie de *dominante*). DD est donc la combinaison stratégique qui, dans une situation d'interaction de type *Dilemme du prisonnier*, a toutes chances de se réaliser. Or c'est celle qui s'est effectivement réalisée tout au long de la guerre froide. Cette combinaison DD a la propriété d'être peu satisfaisante, puisqu'elle entraîne des dépenses d'armement

considérables et stériles, n'ayant qu'une valeur défensive. Dans les préférences des acteurs, elle vient au troisième rang. Un accord CC aurait été préférable, puisque l'équilibre entre les deux nations aurait été préservé sans qu'elles aient à exposer de gigantesques dépenses militaires. Mais cette solution ne pouvait être atteinte en raison du caractère *dominant* de la stratégie D pour les deux acteurs. C'est pourquoi les conférences sur le désarmement qui eurent lieu avant la chute de l'URSS aboutirent à une réduction des arsenaux de caractère surtout symbolique : à leur issue, les deux superpuissances conservaient la possibilité théorique de faire sauter plusieurs fois la planète. En d'autres termes, tant que les circonstances placèrent des acteurs dans un système d'interaction de type *Dilemme du prisonnier* où le choix unilatéral de C engendre des risques insupportables, ils ne purent échapper à la solution DD, bien qu'elle ait été fort peu satisfaisante, pour l'un comme pour l'autre. Les acteurs obtiennent ici un résultat décevant, non parce qu'ils seraient des *idiots rationnels*, selon l'heureuse expression d'A. Sen, mais bel et bien parce qu'ils ne peuvent faire autrement sans encourir des risques considérables tant qu'ils sont enfermés dans un système d'interaction de type DP.

Ce fut le mérite de Reagan et de ses conseillers de comprendre que les conférences sur le désarmement, non seulement avaient une fonction surtout symbolique, mais qu'elles renforçaient la capacité des deux acteurs de continuer à jouer à un jeu absurde, et de voir que la seule manière de mettre fin à la guerre froide consistait à *briser les règles du jeu*. Restait à imaginer un moyen pour atteindre cet objectif : ce fut le coup de bluff de la *Guerre des étoiles*. Coup de bluff, car les États-Unis ne disposaient à l'époque ni des moyens techniques ni des moyens matériels permettant de réaliser rapidement le programme SDI (il n'est toujours pas sûr en 2002, plus de dix ans après, que ce programme puisse jamais être efficace). Mais les Soviétiques

ne mirent pas en doute la volonté des États-Unis de s'engager dans ce programme. Or il était d'un coût exorbitant. Si l'URSS avait tenté de suivre, elle aurait eu à faire face à des difficultés économiques si insurmontables que l'ordre social et politique, déjà chancelant, eût été dangereusement menacé. Le gouvernement soviétique n'avait donc pas d'autre choix que d'abandonner la partie. À partir de ce moment, l'URSS cessa d'être la seconde *grande puissance*. Elle ne pouvait plus présenter son régime comme une alternative à celui des États-Unis. Elle était contrainte d'avouer qu'elle n'avait plus désormais les moyens de ses ambitions. Sans doute l'URSS s'est-elle aussi écroulée parce qu'elle ne respectait ni les droits de l'homme ni les lois de l'économie. Mais elle avait tout de même réussi à faire croire pendant soixante-dix ans qu'elle représentait un régime alternatif à celui des démocraties. Ce ne sont donc pas ces causes générales qui expliquent qu'elle se soit écroulée en 1991, et non vingt ans plus tôt ou vingt ans plus tard.

La TCR révèle ici son efficacité : elle permet d'attirer l'attention sur une cause essentielle de l'implosion du communisme et en explique le caractère brutal, ainsi que la *date* : la structure de DP soutint la guerre froide ; elle la rendait inexorable ; elle cimentait la division du monde en deux blocs avec une telle efficacité que les contemporains avaient tendance à la tenir pour définitive. Elle se trouva brutalement détruite par un coup de bluff spectaculaire ; elle entraîna dans sa chute l'idéologie de celui des deux blocs qui avait dû abandonner la partie et liquida la division du monde qui en était issue. Car le statut de *grande puissance* de l'URSS reposait *uniquement* sur sa puissance militaire. Le pouvoir de séduction qu'elle exerçait notamment sur les intellectuels dans le monde extérieur, dans la mesure où elle leur paraissait fournir un modèle alternatif à un régime qu'ils honnissaient, se trouva dissous à partir du moment où elle perdit ce statut. Finalement la guerre

froide se termina parce que la SDI proposa de relancer la course aux armements, alors que le freinage de la course aux armements n'avait réussi qu'à entretenir la guerre froide.

Cette analyse en termes de TCR permet, on le voit, d'attirer l'attention sur une cause majeure des bouleversements qui ont secoué le monde à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Cette cause n'est pas toujours bien perçue et peut difficilement être exposée – en raison du caractère technique, quoique simple, de l'analyse – dans le cadre du journal télévisé ou même du quotidien *Le Monde*.

La TCR est donc bien un outil indispensable. Elle permet de dépasser les explications banales. Bien que reposant sur le postulat de l'*individualisme* et sur le postulat de *rationalité*, elle est capable d'expliquer des phénomènes se développant à une échelle résolument *macroscopique* et donnant l'impression de l'*irrationalité*, voire de l'absurdité. Elle peut effectivement rendre intelligibles des phénomènes à première vue énigmatiques, comme c'est l'objectif de toute science.

La puissance explicative de la TCR permet de comprendre pourquoi, loin de dater d'hier, elle a été reconnue depuis longtemps par tous les sociologues qui comptent. Cette puissance est si évidente que les pionniers de la sociologie l'ont clairement aperçue. Ainsi, un Tocqueville a bien vu son importance et paraît avoir compris que la raison essentielle de son attrait réside dans le fait qu'elle fournit des *explications* dépourvues de boîtes noires : ne débouchant pas sur des questions additionnelles. On le voit notamment dans son étude du sous-développement de l'agriculture française à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (Boudon, 2001 [1979] et 1999 *a*, 86-87).

## *La TCR et la politique*

L'importance de la TCR pour l'analyse des phénomènes politiques me fournit l'occasion de préciser un point d'histoire des sciences sociales : les succès obtenus dans les années 1950-1960 par la TCR dans ce domaine, aux États-Unis surtout, ont sans doute beaucoup contribué à renforcer l'idée, qui prend corps dans les années qui suivent, qu'elle avait vocation à s'appliquer à l'ensemble des sciences sociales.

Il est vrai que la TCR a produit des résultats spectaculaires dans le domaine de la théorie et particulièrement de la sociologie politiques. Ainsi, elle a, dans certains cas, renversé des explications courantes de certains phénomènes en proposant des explications beaucoup plus convaincantes que celles dont on disposait jusque-là. J'illustrerai ce point par un exemple.

### *Règle de la majorité et règle de l'unanimité*

Popkin (1979) se demande pourquoi, dans les sociétés villageoises traditionnelles, la règle de détermination de la volonté collective est celle de l'unanimité. On peut poser la question autrement : pourquoi dans les sociétés villageoises traditionnelles (caractéristiques de l'Afrique traditionnelle ou du Vietnam des années 1920, qui est le terrain de Popkin) l'individu est-il beaucoup mieux traité que dans nos démocraties modernes, puisque dans le premier cas chacun dispose d'un droit de veto, tandis que le citoyen des démocraties contemporaines n'a guère de prise sur les décisions qui le concernent, sinon par les sanctions qu'il peut administrer à ses dirigeants à l'occasion des élections ? Les romantiques des années 1968 ont bien perçu ce point, mais en ont tiré la conséquence absurde que les principes consti-

tutionnels de ces systèmes pouvaient être transposés aux sociétés modernes.

Toute prise de décision collective implique deux types de *coûts*, caractérisés par la propriété qu'on ne peut atténuer l'un sans accroître l'autre et réciproquement. En effet, plus le nombre d'individus dont on exige l'accord avant de considérer leur avis comme ayant force de loi est élevé, plus la décision collective est difficile à obtenir, mais d'un autre côté moins grand est le nombre de ceux qui risquent de se voir imposer une mesure qu'ils désapprouvent. Si la décision collective exige l'accord de tous (règle de l'unanimité), elle risque d'être interminable. C'est la situation décrite par le film *Douze hommes en colère* : il met en scène un jury d'assises américain, dont les décisions sont soumises à la règle de l'unanimité. Si on laisse à une majorité simple le soin de décider, elle peut imposer à une moitié moins un des individus des décisions que ceux-ci désapprouvent. La question est alors de savoir pourquoi les sociétés villageoises traditionnelles choisissent la règle de l'unanimité et les sociétés modernes celle de la majorité.

La réponse est la suivante. Dans le premier cas, on a affaire à des sociétés autarciques, dont l'économie fonctionne à bas régime, et où, pour cette raison, le temps libre n'est pas compté : la décision collective y prend plus de temps, mais le temps y a moins de valeur. D'un autre côté, dans des sociétés de ce genre, tout changement peut menacer de mort les citoyens les plus faibles. Ainsi, si une majorité était tentée d'interdire le glanage et pouvait imposer sa volonté, elle condamnerait à mort les plus pauvres, qui en vivent. Or, une constitution qui ne permettrait pas à chacun de bloquer des décisions qui risquent de se révéler mortelles pour les plus défavorisés serait considérée comme illégitime.

Cette analyse s'oppose aux analyses courantes selon lesquelles les sociétés villageoises traditionnelles obéiraient à la règle de l'unanimité parce que l'individu y serait faiblement

valorisé par rapport au groupe : sous l'action de cette *force culturelle*, les individus attacheraient peu d'importance à leurs préférences et à leurs intérêts personnels. Là où les sociétés modernes seraient individualistes, les sociétés villageoises seraient unanimistes. Bien que ceux qui défendent cette théorie se recommandent volontiers de Durkheim, elle témoigne d'une naïveté depuis longtemps dénoncée par Durkheim (1960 [1893]) lui-même : « L'individualisme (...) est un phénomène qui ne commence nulle part », écrit-il, voulant dire qu'il est présent dans toute société. Il est donc illusoire de croire qu'il existe des sociétés où l'individu se percevrait comme dissous dans le groupe. Cette théorie d'inspiration culturaliste jongle en fait avec des métaphores approximatives. De surcroît, elle ne permet pas de comprendre pourquoi il est si difficile, comme le montrent pourtant tous les relevés ethnographiques, d'aboutir à un accord. Elle n'explique pas la quasi-institution qu'est la *palabre*. Enfin, elle propose de la règle de l'unanimité une interprétation arbitraire : voulant y lire le témoignage d'un unanimisme imaginaire, elle ne remarque pas que la règle de l'unanimité et le droit de veto, qui donne à chacun le pouvoir de s'opposer à *tous les autres*, sont les deux faces d'une même médaille. Elle est donc contradictoire avec des faits patents et répétitifs ; d'autre part, elle implique des hypothèses à la fois extrêmement fortes et douteuses (« ces gens sont entièrement différents de nous », « l'évolution sociale crée des types d'hommes discontinus »). Par contraste, la théorie de type TCR passe avec facilité les épreuves qui permettent d'accepter une théorie scientifique.

Malgré cela, on préfère souvent la théorie d'inspiration *culturaliste*, qui a l'avantage de substantifier une impression spontanée de différence et de donner par là l'impression de l'expliquer. Ce type d'explication par évocation d'une cause substantielle imaginaire est d'une grande banalité dans la sociologie ordinaire (« ils se comportent différemment parce qu'ils *sont* différents »).

L'une des tâches de la sociologie scientifique est pourtant de critiquer plutôt que de conforter les préjugés de la sociologie ordinaire.

Le culturalisme dogmatique d'un Kardiner, d'une M. Mead ou d'une R. Benedict (Valade, Fillieule, 1996, 5, II) est passé de mode, mais les sciences sociales sont toujours imprégnées d'un culturalisme diffus, au sens où elles font des *dispositions* la principale variable explicative du comportement et voient dans la *culture* la cause de ces dispositions. On en trouve chez Mary Douglas (Douglas et Ney, 1998) une expression particulièrement élaborée.

L'analyse de Popkin permet de comprendre pourquoi les citoyens des démocraties modernes trouvent leur impuissance politique normale et légitime, tandis que les villageois des sociétés traditionnelles exigent de pouvoir arrêter toute décision ne leur convenant pas. Ces sentiments opposés sont le produit d'une logique commune opérant sous des *conditions* différentes : les individus ont dans les deux cas des *raisons* d'accepter les règles en vigueur ; mais, les *paramètres* caractérisant les deux systèmes étant différents, les règles sont différentes.

Il est impossible de passer en revue toutes les applications de la TCR. Ces applications s'étendent bien au-delà des limites de la théorie politique ou de la sociologie comparative. Il suffit d'évoquer – entre bien d'autres – les travaux d'Oberschall (1973), de Opp (1983, 2001), de Coleman (1990), de Kuran (1995), de Hardin (1995), pour mesurer l'apport de la TCR. Tous ces auteurs ont, en utilisant la TCR, expliqué avec succès des phénomènes énigmatiques relevant de la sociologie des mouvements sociaux, de la criminalité, de l'opinion publique, des normes, de l'État et d'autres sujets. Sur à peu près aucun des grands chapitres de la sociologie un enseignement sérieux ne peut ignorer les apports de la TCR, quoi qu'en pensent les esprits binaires, pour qui il faut être nécessairement pour ou contre.



## La TCR : une théorie puissante ou une théorie générale ?

Quoique la TCR permette d'expliquer toutes sortes de faits sociaux énigmatiques, de très nombreux autres phénomènes paraissent devoir lui échapper. Une liste impressionnante peut facilement être dressée de tous ces phénomènes qu'elle apparaît comme incapable d'expliquer. J'en évoquerai quelques-uns.

### *Le paradoxe du vote*

Les discussions relatives au prétendu *paradoxe du vote* témoignent des apories auxquelles conduisent, sur certains sujets, la TCR (postulats P1 à P6) et plus généralement les modèles conséquentialistes (postulats P1 à P4). Si l'on prend le conséquentialisme au sérieux, nous dit ce *paradoxe*, on ne comprend pas pourquoi les gens votent : puisque mon vote n'a qu'une chance pratiquement nulle d'influencer le résultat d'une consultation populaire, pourquoi voterais-je, plutôt que de me consacrer à des activités plus efficaces ou plus intéressantes ? Pourtant, les gens votent. Le paradoxe du vote a fini par prendre le statut d'une pierre d'achoppement pour la TCR : c'est pourquoi il a donné naissance à une littérature considérable.

Il est impossible de présenter cette littérature dans son détail. Mais on peut repérer quelques types principaux de réponses au paradoxe du vote. Ainsi, dans un article pionnier, Ferejohn et Fiorina (1974) ont proposé une solution qui évoque le pari de Pascal : même si mon vote a fort peu de chance d'être décisif, j'aurais des regrets si grands s'il s'avérait l'être, que je vote par précaution, d'autant plus facilement que les *coûts* du vote sont faibles. Le vote devrait donc être analysé comme une assurance peu onéreuse con-

tractée par le sujet pour couvrir des risques très improbables, mais aux enjeux considérables.

On repère effectivement dans la vie courante des risques dont la nature est telle qu'ils incitent l'individu à une réponse de type *pari de Pascal*. Les incendies étant rares, le coût pour l'individu de l'assurance incendie est faible, mais l'enjeu considérable. On a bien ici une structure de *pari de Pascal* : coût faible de l'assurance, regrets intenses si l'assurance n'a pas été contractée et si l'accident survient. C'est pourquoi l'assurance contre l'incendie n'est généralement pas obligatoire.

La difficulté de l'explication proposée par Ferejohn et Fiorina est toutefois que, dans le cas du vote, le risque d'être exposé à des regrets est inexistant, puisque (dans le type d'élections qu'ils considèrent) la probabilité pour qu'une voix quelconque soit décisive est pratiquement nulle. Or un nombre considérable de gens votent, même dans les élections où les enjeux paraissent faibles. L'explication de Ferejohn et Fiorina est donc brillante, mais peu convaincante. D'ailleurs, si l'argument du pari de Pascal est susceptible d'ébranler le libertin, personne n'a sérieusement soutenu qu'il puisse expliquer le phénomène de la croyance en Dieu. On ne peut en d'autres termes expliquer ni le vote ni la croyance en Dieu par les regrets éventuels que risquent d'entraîner l'abstention ou l'incrédulité. En outre, cette théorie ne propose aucune piste permettant d'expliquer les variations spatio-temporelles des taux d'abstention.

En dépit de son originalité, le modèle développé par Lévy-Garboua et Blondel (1996), Lévy-Garboua et Montmarquette (1996) appartient au même type que le modèle de Ferejohn et Fiorina et se heurte aux mêmes objections. Pour simplifier, il retient les éléments de la délibération dans la décision : il part de l'hypothèse que le sujet pondère son choix dominant (« pourquoi voter puisque l'effet est quasi certainement nul ? ») par une prise en compte des coûts encourus en écartant les autres choix possibles.

Tous ces modèles jouent sur le caractère déconcertant, bien repéré par Pascal, de la proposition mathématique :

$$\varepsilon \times \infty = \infty (\varepsilon > 0).$$

Il suffit que la probabilité de l'existence de Dieu ou la probabilité pour que mon vote ait un effet sur le résultat du scrutin ne soient pas *strictement* nulles pour que le *pari de Pascal* ait un sens. Tel est en gros le ressort logique sous-jacent à ce premier type de solutions du « paradoxe du vote » : la probabilité pour que mon vote ait une influence, bien qu'infime, n'est jamais *strictement* nulle.

D'autres, comme Overbye (1995), ont cherché à résoudre le paradoxe du vote en introduisant l'idée que l'abstention nuit à la réputation sociale de l'individu. Cette hypothèse permet effectivement d'expliquer de façon simple que les gens votent, tout en restant dans le cadre de la TCR et, plus généralement, de la rationalité conséquentialiste : il suffit de supposer que le coût de l'abstention en termes de réputation sociale est supérieur à celui du vote. Mais, outre qu'elle a un caractère *ad hoc*, elle est défectueuse par construction : pourquoi faut-il en effet que le public considère l'abstention d'un mauvais œil s'il est composé d'individus rationnels (au sens conséquentialiste), qui sont censés voir qu'il est inutile de voter ? La théorie en question est en d'autres termes contradictoire (sauf à introduire des hypothèses adventices).

Schuessler (2000) est, lui aussi, soucieux d'expliquer le vote en restant dans le cadre de la TCR. Il part du postulat que l'électeur vote, malgré l'inutilité de son acte, parce qu'il a des raisons de caractère, non pas instrumental, mais expressif, de voter.

Certains anthropologues, embarrassés par l'explication des rituels magiques, objectivement inutiles, ont, de même, proposé de les expliquer en supposant qu'ils ont pour ceux qui les pratiquent une valeur, non pas instrumentale, mais expressive. L'explication se heurte dans les deux cas à plu-

sieurs objections, la principale étant qu'elle est vigoureusement rejetée par les acteurs eux-mêmes. Il faut alors expliquer les raisons d'être de cette *fausse conscience*. Bien entendu, il n'est pas question de nier l'existence des comportements expressifs. Pareto en avait déjà reconnu l'importance pour la sociologie, lorsqu'il évoquait le « besoin de manifester ses sentiments par des actes extérieurs ». Mais on ne peut se contenter de déclarer sans autre forme de procès qu'un comportement est de caractère expressif lorsque les acteurs refusent obstinément de le tenir pour tel. Comme l'indique Dubet (1994), qui suit ici Matalon (1981-1982), toute explication sociologique doit avoir « un écho dans l'expérience de l'acteur ».

Un mot sur la notion de *fausse conscience*. Elle peut désigner des processus *compréhensibles* se traduisant par des faits *observables* : le *Junker* croit, selon Mannheim, que tout le sépare de l'industriel, alors qu'il gère ses terres selon les principes et les méthodes des industriels ; il n'a pas pris conscience du fait que la représentation traditionnelle de l'opposition ville/campagne ne correspond plus à la réalité. Dans ce cas, la notion de fausse conscience est parfaitement acceptable. Dans d'autres cas, elle ne l'est pas : lorsque je soutiens qu'Untel croit que X, alors qu'il m'affirme le contraire et que je le déclare alors victime de fausse conscience. L'influence du marxisme (la *camera obscura*) et de la psychologie des profondeurs (l'inconscient freudien) est telle que certains se jugent autorisés à affirmer que, sous l'effet de la *fausse conscience*, le sujet croit le contraire de ce qu'il croit. La sociologie critique va même parfois jusqu'à affirmer que son rôle est de faire tomber les écailles qui aveuglent normalement le regard de l'acteur. Cette prétention à disposer d'un pouvoir de voyance serait simplement ridicule si elle ne se fondait sur la théorie de l'aliénation forgée par la vulgate marxiste, laquelle a survécu dans beaucoup d'esprits à l'effondrement politique du communisme.

Il faut ajouter que la facilité avec laquelle on recourt à la notion de *fausse conscience* ou à ses équivalents s'explique aussi par l'influence du positivisme, qui veut que la science n'ait pas à tenir compte du sens que l'acteur attribue à ses attitudes, ses croyances ou ses actions. Sur la base de cet *a priori* douteux, certains sociologues en sont arrivés à s'arroger le droit exclusif d'en déterminer le *vrai* sens, et à poser que, le sujet lui-même étant incapable de le déchiffrer, on pouvait à bon droit lui imputer des raisons et des motivations récusées par lui. Bref, l'influence conjuguée du positivisme, du marxisme, de la psychanalyse et de traditions d'importance moindre, comme les différents avatars du structuralisme, a eu pour conséquence que les sciences humaines n'ont pas hésité à traiter le sujet social comme un objet. Cette *objectivation* du sujet permettait d'entretenir l'illusion que les sciences humaines étaient devenues de *vraies* sciences.

Autre faiblesse majeure des explications proposées par la TCR du paradoxe du vote : aucune ne permet de rendre compte des variations de la participation électorale en fonction des variables dont les politologues ont pourtant abondamment montré qu'elles étaient corrélées avec les taux d'abstention.

### *Traits communs aux divers paradoxes*

D'autres paradoxes ont donné naissance à une abondante littérature : ceux dits *d'Allais* (Allais, 1953 ; Allais et Hagen, 1979 ; Hagen, 1995) ; celui appelé jeu de l'*ultimatum* (Wilson, 1993 ; Hoffman et Spitzer, 1985), etc. Il n'est pas trop difficile de déterminer les raisons des échecs répétés que, à l'instar du paradoxe du vote, ils ont infligés à la TCR : les phénomènes sociaux devant lesquels la TCR se révèle impuissante partagent en effet des traits communs.

Plus précisément, on peut identifier trois classes de phénomènes échappant à la juridiction de la TCR.

La *première* de ces classes inclut les phénomènes caractérisés par le fait que le comportement des acteurs s'appuie sur des croyances non triviales.

Tout comportement met en jeu des *croyances*. Je regarde à droite et à gauche avant de traverser la rue, afin de maximiser mes chances de survie, ainsi que le veut la TCR. Ce comportement est sans doute dicté par une croyance (je *crois* que, faute de regarder à droite et à gauche, je prends des risques sérieux). Mais, dans un cas comme celui-là, les croyances mises en jeu sont triviales : elles ne méritent pas qu'on s'y arrête. En revanche, s'agissant d'autres comportements, l'explication des croyances qui les fondent représente le moment central de l'analyse. Or la TCR n'a rien à nous dire sur les croyances. Cette faiblesse est l'une des sources principales de ses échecs.

Comme on l'a compris, je prends ici le mot *croyance* comme le substantif couvrant l'ensemble des énoncés incluant le verbe *croire*. Dans ce vocabulaire « je crois que 2 et 2 font 4 », « je crois que la suite des nombres premiers est infinie », « il croit à l'efficacité des rituels de pluie », « il croit que la réduction de l'âge de la retraite réduira le chômage », « tu ne crois pas en un Dieu unique », « je crois que tel symptôme permet de diagnostiquer telle maladie » sont des exemples de croyances.

Bien des discussions seraient sans aucun doute évitées si l'on se rappelait que *croyance* n'est qu'un substantif formé à partir de *croire* ou *rationalité* un substantif reposant sur l'expression *avoir des raisons de*. Le verbe a sur le substantif l'avantage de ne pas induire ces visions substantialistes qui amènent à se demander ce qu'est *réellement* la rationalité ou ce qu'est *réellement* une croyance.

Peut-on expliquer une croyance par la TCR ? On peut sans doute postuler que les croyances résultent de l'adhésion à une théorie et que l'adhésion à une théorie est un

acte de caractère rationnel. Mais la rationalité consiste ici à préférer la théorie qui permet de rendre compte des données de la façon la plus satisfaisante possible (eu égard à certains critères). Elle est de nature *cognitive* et non *instrumentale*. L'adhésion du sujet à une théorie ne provient pas de ce qu'elle lui paraît comporter des conséquences heureuses, mais de ce qu'il la croit vraie. Réciproquement, c'est parce que la TCR réduit la rationalité à la rationalité instrumentale qu'elle bute devant toutes sortes de *paradoxes*.

Certains ont cherché à réduire la rationalité cognitive à la rationalité instrumentale. Ainsi, Radnitzky (1987) propose de ramener l'adhésion aux théories scientifiques à un calcul coûts-avantages. Le savant cesse de croire à une théorie, nous dit Radnitzky, dès lors que les objections qu'on lui oppose lui rendent sa défense trop *coûteuse*. Il est en effet difficile d'expliquer pourquoi la coque des bateaux disparaît à l'horizon avant le mât, pourquoi la lune prend une forme de croissant, pourquoi le navigateur qui maintient son cap revient à son point de départ si on admet que la terre est plate. Mais que gagne-t-on à remplacer le mot *difficile* par le mot *coûteux* ? Il est plus *coûteux* de défendre une théorie parce que cela est plus *difficile*. Il faut alors expliquer pourquoi il en est ainsi et l'on est ramené de la rationalité instrumentale à la rationalité cognitive.

Lorsqu'un phénomène social met en jeu des croyances non triviales, la TCR se contente de déclarer que le sujet opère à l'intérieur de *cadres mentaux* (*frames*). Ainsi, l'électeur qui ne voit pas que sa voix ne sert à rien opérerait à l'intérieur d'un cadre mental qui lui ferait croire le contraire, avancent certains : il aurait une estimation erronée de son influence sur le résultat du scrutin. À la suite de Frazer, Lévy-Bruhl expliquait de même les croyances magiques par l'hypothèse que les « Primitifs » (comme on dit de son temps) obéiraient à des règles d'inférence différentes des nôtres. Lorsqu'un « Primitif » lacère le portrait de son

ennemi et, ce faisant, croit atteindre la personne elle-même, c'est qu'il confond l'image et son modèle. Outre que de telles explications sont à la fois tautologiques et *ad hoc*, elles supposent que l'individu obéit à des *forces* mystérieuses ; on perd alors le principal avantage de la TCR, à savoir sa capacité de principe à proposer des *explications* sans boîtes noires.

Popper (1976) a opportunément critiqué ce qu'il dénomme *le mythe des cadres mentaux* (*the myth of the framework*) : un *cadre mental*, avance-t-il, doit être analysé comme une *conjecture* plus ou moins consciente et explicite que le sujet tend à repousser dès lors qu'elle lui paraît inadéquate, et non comme une donnée qui lui serait imposée par on ne sait quelle *force*. L'objection s'applique aux cadres mentaux évoqués par les partisans de la TCR. Soit on choisit de ne pas en rendre compte, mais l'on doit renoncer aux *explications* sans boîtes noires ; soit on choisit d'en rendre compte, mais l'on doit alors accepter de sortir de la TCR, la rationalité cognitive ne se laissant pas réduire à la rationalité instrumentale.

On notera par parenthèse que Popper met ici le doigt sur un point essentiel : à l'instar des médecins de Molière, les sciences humaines créent généreusement des concepts verbeux qu'elles dotent trop facilement d'une vertu explicative. Faute de connaître les mécanismes responsables des effets de l'opium, on se contenta longtemps de les attribuer à une *vis dormitiva* aussi opaque que les *frames* ou les *habitus* d'aujourd'hui.

La TCR est impuissante devant une *seconde* classe de phénomènes : ceux qui se caractérisent par le fait que le comportement des acteurs s'appuie sur des croyances prescriptives non conséquentialistes.

S'agissant des croyances non plus *descriptives*, mais *prescriptives*, la TCR est en effet à l'aise tant qu'elles sont de caractère conséquentialiste. Sur ce sujet, TCR et fonctionnalisme mobilisent les mêmes postulats (P1 à P4) et par



suite se confondent. Ainsi, la TCR n'a aucune peine à expliquer que la plupart des gens croient que les feux rouges sont une bonne chose : sans eux, la circulation serait encore pire ; malgré les contretemps qu'ils m'imposent, je les accepte, car ils entraînent des conséquences que je juge positives, pour moi comme pour les autres. Ici, la TCR rend efficacement compte de la croyance ainsi que des attitudes et des comportements qu'elle inspire.

Mais elle est muette sur les croyances normatives qui ne s'expliquent pas sur le mode conséquentialiste. Le sujet du *jeu de l'ultimatum* agit contre son intérêt. Michael Kohlhaas, le personnage central d'une célèbre nouvelle de Kleist, met le monde à feu et à sang et accepte des épreuves douloureuses pour faire reconnaître son droit. L'électeur vote, bien que son vote n'ait pas la moindre influence sur le résultat du scrutin. Le citoyen réproouve de façon véhémement une corruption qui ne l'affecte pas personnellement. Le plagiaire provoque un sentiment de répulsion, même lorsqu'il ne nuit à personne et contribue plutôt à la notoriété du plagié. L'imposteur est montré du doigt, même si ses agissements ne comportent aucun inconvénient pour personne, sinon pour lui-même. Comme on le sait depuis Rousseau, la notion même du *droit du plus fort* est perçue comme choquante et son exercice comme inacceptable (Demeulenaere, 1996). On ne voit pas comment une théorie incapable de produire une explication acceptable de faits sociaux aussi massifs pourrait être considérée comme de validité générale.

Enfin, la TCR est impuissante devant une *troisième* classe de phénomènes : ceux qui mettent en jeu des comportements individuels dont il est contraire au bon sens de supposer qu'ils puissent être dictés par une attitude égoïste.

Tout spectateur d'*Antigone* condamne Créon et approuve Antigone sans hésitation, que l'on représente la tragédie de Sophocle à Paris, à Pékin ou à Alger. La TCR ne peut expliquer cette réaction universelle pour une raison

simple, à savoir que le spectateur n'est nullement concerné dans ses intérêts par le sujet traité. On ne peut donc expliquer sa réaction par les conséquences éventuelles qu'elle entraînerait pour lui, ni même par les conséquences tout court qu'elle pourrait engendrer, puisque ces conséquences sont inexistantes. Le spectateur n'est nullement concerné par le destin de Thèbes. Il appartient au passé et personne n'a désormais prise sur lui. Dans ce cas, les postulats du conséquentialisme et de l'égoïsme se trouvent donc *ipso facto* disqualifiés. La *raison d'État* peut sans doute être évoquée s'agissant d'un État existant, surtout si l'on y appartient. Elle ne peut guère s'imposer à l'esprit du spectateur qui comprend bien qu'il a affaire à un État défunt, représentant une singularité historique, dont on ne voit pas comment il pourrait s'intéresser à son destin. En revanche, le droit de tous à la dignité, que défend Antigone, concerne directement le spectateur. C'est pourquoi sa sympathie va toujours à Antigone et son antipathie à Créon. Or le sociologue a fréquemment affaire à ce type de figure. L'acteur social est en effet couramment appelé à évaluer des situations dans lesquelles il n'est en aucune façon personnellement impliqué. La plupart des gens ne sont nullement concernés par la peine de mort dans leur personne. Pourtant, ils peuvent avoir une opinion forte sur le sujet. Comment une axiomatique les supposant égoïstes pourrait-elle rendre compte de leurs réactions dans des situations où leurs intérêts ne sont pas en jeu et n'ont aucune chance de l'être jamais ?

En résumé, la TCR est par principe désarmée 1 / devant les phénomènes qui mettent en jeu des croyances non triviales, 2 / devant ceux qui mettent en jeu des croyances prescriptives échappant aux modèles de caractère conséquentialiste, et 3 / devant ceux qui mettent en jeu des réactions échappant par la force des choses à toute considération de caractère égoïste.

## Assouplir les postulats de la TCR

Plusieurs auteurs ont bien senti que le système de postulats P1 à P6 était trop rigide pour rendre compte du comportement des acteurs sociaux.

Une littérature considérable a été consacrée à l'assouplissement de l'axiome P6 (postulat P6 de la *maximisation*). Simon (1982) a remarqué que, l'information étant plus ou moins coûteuse, au lieu d'examiner toutes les possibilités d'action qui s'offrent à lui et d'en soupeser les coûts et les avantages, l'acteur social s'arrête à une décision dès lors qu'elle lui paraît *satisfaisante* : le coût (en temps, en énergie, etc.) d'une exploration plus attentive du problème auquel il est confronté lui paraissant plus important que les bénéfices qu'il peut en attendre, l'acteur social décide d'arrêter ladite exploration, obéissant alors à la forme de *rationalité* qualifiée par Simon de *limitée*. La théorie de la *rationalité limitée* peut être définie comme maintenant le système de postulats P1 à P5, et comme substituant au postulat P6 (*maximisation*) une variante P6' (*satisfaction*). La théorie de la rationalité limitée est plus générale que la TCR qu'elle relègue au rang du cas particulier où l'information nécessaire à une décision optimale est supposée finie et gratuite. Crozier et Friedberg (1977) et Friedberg (1993) ont montré l'importance de cet assouplissement du postulat P6 s'agissant notamment de la sociologie des organisations. Il est d'une importance non négligeable, mais il est clairement impuissant à résoudre les paradoxes évoqués plus haut. Quant aux ruses de la raison sur lesquelles, à la suite d'Homère, J. Elster (1979) a insisté avec bonheur, elles concernent aussi la rationalité instrumentale et s'inscrivent par suite dans le cadre de la TCR : Ulysse se bouche les oreilles pour ne pas entendre les voix des sirènes. Comme beaucoup, le sociologue norvégien estime à tort que les deux modèles de l'*explication* par les normes et de la TCR épuisent l'univers des modèles explicatifs possibles.

Le modèle gradualiste classique de Braybrooke et Lindblom (1970), qui décrit le sujet comme révisant ses objectifs et les moyens qu'il utilise pour y parvenir en fonction des résultats qu'il obtient d'une étape à l'autre d'un cheminement, a l'avantage d'attirer l'attention sur la complexité des relations entre moyens et fins dans l'action concrète, mais il demeure, lui aussi, inscrit dans le cadre d'une rationalité purement instrumentale.

De façon générale, l'équation assimilant rationalité et rationalité instrumentale est si influente que l'immense littérature sur la rationalité produite par les sciences sociales traite presque exclusivement de la rationalité *instrumentale*. Les sciences sociales ont tendance en d'autres termes à admettre que la notion de rationalité s'applique essentiellement à l'adéquation entre moyens et fins, actions et objectifs ou entre actions et préférences. Tout au plus se contentent-elles de reconnaître que la rationalité peut aussi prendre la forme de l'exigence de *cohérence* des objectifs ou de *transitivité* des préférences. Mais elles répugnent à appliquer la catégorie de la rationalité aux *contenus* des préférences et des objectifs.

### Le modèle rationnel général (MRG)

Ces modulations de la TCR confirment en tout cas le diagnostic de Lindenberg (1990) selon lequel la recherche d'un modèle d'*homo sociologicus* général est un problème théorique essentiel pour les sciences sociales.

Mais les postulats P4 à P6 ayant pour effet de rendre l'explication d'une multitude de phénomènes inaccessible à la TCR, on en arrive à l'idée de proposer une mesure plus radicale : se débarrasser de ces postulats et ne considérer comme de portée générale que les trois postulats P1 à P3.

On conserve donc le postulat P3 de rationalité : les causes de l'action, des croyances, des attitudes des acteurs

sociaux résident dans le sens qu'elles ont pour eux ou, plus précisément, dans les raisons qu'ils ont de les adopter (que ces raisons soient conscientes ou semi-conscientes). Le déclassement des postulats P4 et suivants a pour effet de donner le statut de cas particuliers aux situations où les acteurs manifestent un comportement correspondant à ces postulats : c'est *dans certains cas et dans certains cas seulement* que les raisons qui les animent sont de caractère *conséquentialiste* (ils font X parce que les conséquences de X sont bonnes, *selon eux*) ; de caractère *égoïste* (ils font X parce que les conséquences de X sont, selon eux, bonnes *pour eux*) ; ou qu'elles prennent la forme d'un *calcul coût-avantage* (ils font X parce que les conséquences de X pour eux sont meilleures que celles de toutes les autres solutions qu'ils sont capables de concevoir).

Appelons *Modèle rationnel général* (MRG) le modèle qu'on obtient en se débarrassant des postulats P4 et suivants.

Tout en conservant la qualité principale de la TCR (autosuffisance de l'explication), le MRG permet d'échapper à ses difficultés. Selon ce modèle, l'acteur doit être considéré en principe comme ayant des raisons fortes de faire ce qu'il fait et de croire ce qu'il croit : tout ADACC est le fruit de raisons. Mais c'est dans certains cas et dans certains cas seulement que ces raisons concernent les *conséquences* de l'action, que l'acteur considère particulièrement celles qui le concernent dans ses *intérêts*, ou, plus restrictivement encore, qu'il peut tenter de soumettre ces conséquences à un *calcul coût-avantage*. Dans d'autres cas, les raisons de l'acteur sont de caractère *cognitif* (comme lorsqu'il accepte une théorie qui ne le concerne pas dans ses intérêts mais qui lui paraît juste) ou *axiologique* (comme lorsqu'il approuve une action qui ne le concerne pas dans ses intérêts, mais qui obéit à des principes qu'il approuve).

Ce modèle général concorde avec la définition philosophique classique de la rationalité. Ainsi, le philosophe

N. Rescher (1995, 26) déclare : « (...) la rationalité est de par sa nature même téléologique et orientée vers des fins », précisant aussitôt que « téléologique » ne se confond pas avec « instrumental ». Il continue en effet : « La rationalité cognitive vise à produire des croyances vraies. La rationalité évaluative vise à faire une évaluation correcte. La rationalité pratique vise à poursuivre de façon effective des objectifs appropriés. »

Cette définition de la rationalité recoupe celle de la sociologie classique. Par sa distinction entre *rationalité instrumentale* et *rationalité axiologique* ou *évaluative* (*Wertrationalität*), Max Weber indique que la rationalité ne se confond pas avec sa forme *instrumentale*. La notion de *rationalité axiologique* est parfois considérée comme obscure, surtout par ceux qui, confondant rationalité et rationalité instrumentale, ne parviennent pas à concevoir la notion d'une rationalité non instrumentale. Elle devient limpide si l'on y voit une application de la *rationalité cognitive* aux questions normatives : je crois que « X est bon, légitime, etc. », à partir du moment où cette proposition me paraît dériver d'un système de raisons que je perçois comme fortes, exactement comme je crois que « X est vrai », dès lors que je suis en mesure de tirer cette conclusion d'un système de raisons fortes.

Comme l'indique Rescher, rationalité instrumentale et rationalité évaluative se combinent dans la rationalité pratique, qui poursuit des objectifs *appropriés* à l'aide de moyens *effectifs*.

C'est sans doute une intuition semblable que Adam Smith avait dans l'esprit lorsqu'il créa sa notion du *spectateur impartial*. Elle invite à considérer que le sujet social a des réactions qui peuvent être plus ou moins indépendantes de ses intérêts. Il peut avoir par exemple une opinion très arrêtée sur des sujets qui ne le concernent pas et n'ont aucune chance de le concerner. Ce type de situation démontre *a contrario* que les jugements et les décisions des

sujets sociaux ne sont pas nécessairement motivés par leurs intérêts égoïstes.

Les notions de *spectateur impartial* et de *rationalité axiologique* ont en commun de dessiner les limites de la TCR et *a fortiori* des modèles qui, comme les modèles d'inspiration marxiste ou nietzschéenne, utilisent une axiomatique encore plus restrictive. Tous ces modèles prétendent faire des appréciations collectives le résultat de réactions ou de calculs égoïstes. Or, il importe d'y insister, la plupart des gens peuvent avoir des réactions très fermes sur des sujets qui ne les concernent pas dans leurs intérêts personnels.

Cela suffit à montrer que la TCR risque d'être un outil fort peu efficace, en tout cas ne pouvant prétendre à une validité générale, s'agissant de l'explication des phénomènes d'opinion. Kuran (1995), l'un des auteurs contemporains les plus intéressants sur ce sujet de l'opinion, propose une théorie de la *déclaration*, non de la *formation* des opinions : il explique pourquoi l'acteur choisit de révéler ou non ses opinions, non pourquoi il y adhère, car la première question relève de la TCR, non la seconde.

Ces phénomènes d'opinion sont si importants que Durkheim n'a pas hésité à définir la sociologie comme une science de l'opinion (Boudon, 1998-2000, II, 2). Je donnerai aux chapitres 2 et 3 plusieurs exemples montrant que le MRG peut par contraste avec la TCR fournir un cadre théorique efficace pour l'analyse des données d'opinion.

Une précision : le *postulat de rationalité* admet que le *sens* pour l'acteur de ses actes ou de ses croyances réside dans les *raisons* qu'il a de les adopter ; il *n'implique en aucune façon que l'acteur soit un être purement rationnel*, dépourvu d'affectivité. On peut au contraire admettre sans réticence avec Hume que la raison est la servante des passions. La magie ou la recherche scientifique visent à satisfaire des besoins vitaux, lesquels ont une puissante résonance affective. Mais, si la raison est la servante des passions, il faut immédiatement préciser que cette servante leur est absolu-

ment indispensable. On peut se *passionner* pour un programme politique, mais seulement si l'on est convaincu qu'il est *bon*. On ne peut se contenter d'évoquer les besoins vitaux auxquels sont censées répondre les croyances magiques pour expliquer leur statut de vérité collective. Il faut aussi et surtout expliquer pourquoi les individus y croient et pour cela mettre en évidence les raisons qu'ils ont d'y croire, ces raisons ne prenant aux yeux des individus le statut de raisons que s'ils ont l'impression que les autres devraient aussi s'y rallier. De manière générale, si le sens que l'acteur donne à ses actions ou à ses croyances en est bien la cause, il faut bien que ce sens ait la forme d'un système de raisons, sauf à être incommunicable.

Je ne méconnais pas non plus, mais n'aborde pas ici, cela n'étant pas du tout mon sujet, la question des processus et des paramètres qui font qu'un système de raisons arrive ou non à la conscience de l'acteur et qu'il suscite en lui une attitude de sympathie ou d'antipathie. Le *charisme* est l'un de ces mécanismes. Un exemple : du temps où il fut ministre de l'Éducation nationale, Jack Lang a bien compris que les raisons d'éviter la violence scolaire avaient des chances d'être mieux entendues si elles étaient épelées auprès des élèves des banlieues « difficiles » par des vedettes du sport ou de la chanson plutôt que par des docteurs en pédagogie, le *charisme* des premières auprès de ce public étant incomparablement supérieur à celui des seconds. Le succès de cette opération n'a pas été démontré, mais l'exemple a l'intérêt de souligner que la notion de charisme ne renvoie pas nécessairement à des *forces* obscures ; ici, elle étiquette un mécanisme psychologique familier : on tend à être d'autant plus sensible à un avis qu'il provient de ceux dont on se sent proche.

Il faut encore ajouter que, le plus souvent, s'agissant des phénomènes qui intéressent les sciences sociales, les éléments affectifs qu'ils incluent apparaissent comme triviaux : il est clair que le client du faiseur de pluie *désire*



*ardemment* que la pluie tombe sur ses récoltes. Cette banalité reconnue, il s'agit d'expliquer pourquoi il croit à l'efficacité des rituels. Goldthorpe (2000, chap. 6) a fort bien expliqué pourquoi le sociologue doit s'attacher avant tout à la composante rationnelle de l'action sociale, sans nier pour autant sa composante affective. Non seulement l'action des mouvements fanatiques, mais le comportement du fanatique lui-même ne sont clairement pas dépourvus de composantes relevant de la rationalité stratégique et de la rationalité cognitive (Kalyvas, 1999).

### Séduction de l'utilitarisme

Je peux revenir maintenant à une question posée au début de ce texte. D'où provient la séduction de la TCR ? D'où vient que l'on voit facilement ses forces, mais qu'on soit si indulgent pour ses faiblesses ? Une remarque faite plus haut nous met la puce à l'oreille : l'axiomatique P1-P6, qui définit la TCR, est acceptée non seulement par les théoriciens du choix rationnel, mais par les sociologues néo-marxistes (qui y adjoignent le postulat P7 selon lequel le sujet social serait principalement gouverné par ses intérêts de classe), par les sociologues d'obédience nietzschéenne (qui y adjoignent le postulat P8 selon lequel le sujet social se soucierait avant tout de satisfaire sa volonté de puissance). Bref, le système P1 à P6 est largement plébiscité et, lorsqu'on le conteste, c'est plus souvent pour le compléter que pour le réduire. Pourtant, si l'on se soucie de respecter le réel, il faut plutôt, on l'a vu, éliminer les postulats P4 à P6 ou du moins leur refuser la propriété de généralité.

Si l'on accepte aussi facilement P1 à P6 c'est donc, non seulement pour des raisons scientifiques, mais aussi pour des raisons idéologiques. Comme Scheler (1954 [1916]) l'a fort bien dit, la tradition utilitariste (dont la TCR ainsi que

ses variantes marxiste ou nietzschéenne sont des illustrations contemporaines) doit son succès à ce que, en dénonçant le pharisaïsme de la vie sociale, en décrivant  *systématiquement* comme intéressées des actions qui se donnent pour désintéressées, elle passe aisément pour *profonde et puissante* (puisqu'elle se fait fort de découvrir les motivations *cachées* de l'action), pour *scientifique* (puisqu'elle se dote de la capacité de débusquer les forces invisibles qui seraient responsables des apparences), pour *libératrice* (puisqu'elle projette sur la réalité sociale une lumière crue supposée capable de dissiper les ténèbres et le brouillard de la vie sociale et d'en révéler la vérité).

En même temps, la simplicité de ses principes rend l'utilitarisme accessible à tous.



## *La rationalité cognitive*

### La notion de rationalité cognitive

On adhère à une théorie quand on a l'impression qu'elle se compose d'un ensemble de propositions qu'on peut toutes accepter, et qu'on ne dispose pas d'une théorie alternative, différente et aussi acceptable. C'est la démarche de la connaissance scientifique.

Cette démarche est aussi celle de la *connaissance ordinaire* : des activités de pensée ne relevant pas du registre scientifique. L'une des intuitions les plus profondes des deux géants qui dominent toute l'histoire de la sociologie est d'avoir souligné directement et indirectement – à travers leurs analyses – la continuité entre connaissance ordinaire et connaissance scientifique. Max Weber a abondamment insisté sur le fait que l'histoire des idées juridiques, politiques ou religieuses est imprégnée d'une dynamique interne où les procédures qu'on tient parfois à tort comme exclusivement caractéristiques de la pensée scientifique sont mises en œuvre : vérification, falsification, généralisation, élimination des contradictions, simplification, etc. ; en un mot : *rationalisation diffuse* (*Durchrationalisierung*) (Boudon, 2001 b). Durkheim a insisté sur le fait que les théories religieuses sont des tentatives d'explication du monde qui ont

ouvert la voie à la science. Les pratiques magiques doivent, selon lui, être vues comme des techniques tirées des théories religieuses du monde : elles témoignent d'une activité cognitive dont les principes ne sont pas différents de ceux qui président au travail scientifique.

Cette hypothèse de la continuité entre les démarches de la connaissance ordinaire et celles de la connaissance scientifique s'oppose à la conception naïve installée par le positivisme, selon laquelle il faudrait au contraire admettre l'existence d'une discontinuité entre les deux.

On prétend parfois que la connaissance ordinaire serait *particulariste*, tandis que la connaissance scientifique est *universaliste*. Il est vrai qu'une théorie scientifique doit pouvoir s'adresser « aux Chinois » (Weber), c'est-à-dire viser par principe à être comprise et acceptée par tous. Mais la *production* de la connaissance scientifique est tout aussi contextuelle que celle de la connaissance ordinaire. L'homme de science opère dans un *contexte*, où il puise des questions, des instruments, etc. L'horreur du vide qu'éprouverait la nature *nous* paraît une notion inacceptable. Elle paraissait acceptable aux universitaires du XVII<sup>e</sup> siècle qui s'en tenaient à la physique aristotélicienne parce qu'ils se trouvaient dans un autre *contexte cognitif*. Ils ne disposaient pas d'autre instrument que cette vieille notion aristotélicienne pour expliquer le phénomène qui devait être ultérieurement à l'origine de l'invention du baromètre : le phénomène de la montée du mercure dans un tube renversé où a été fait le vide. Grâce au génie de Torricelli et Pascal, une autre explication, beaucoup plus acceptable, fut mise sur le marché. Mais elle était l'effet d'une innovation spectaculaire. À partir du moment où elle se trouva disponible, l'autre fut reléguée. Le contexte cognitif s'en trouva affecté : l'on ne put désormais acquiescer à l'explication aristotélicienne que sous l'effet de l'entêtement ou de l'ignorance. Une croyance auparavant perçue comme normale contracta le statut d'une croyance absurde.

La connaissance ordinaire est, elle aussi, rationnelle et contextuelle, mais elle n'est pas soumise par principe sur tous les sujets au tribunal universel qui surveille l'activité scientifique ; c'est pourquoi elle peut rester solidaire du contexte.

Par association d'idées, on est alors souvent tenté de voir dans la connaissance scientifique le produit de la *Raison* et dans la connaissance ordinaire celui de la *Culture*. La vérité étant sur bien des sujets différente en-deça et au-delà des Pyrénées, on en a tiré l'idée que la connaissance ordinaire était *déterminée* par le contexte culturel. Mais il n'est nullement nécessaire de supposer que la connaissance non scientifique serait *culturelle*, tandis que la connaissance scientifique serait *rationnelle*. Il est beaucoup plus pertinent de considérer les deux à la fois comme *rationnelles* et *contextuelles*. Plus précisément, elles se distinguent en principe par certaines de leurs règles : ainsi, par différence avec la connaissance religieuse, la connaissance scientifique ne considère aucun de ses éléments explicatifs comme définitif et immunisé contre la critique ; elle se présente comme fragmentaire, là où la connaissance religieuse se veut globale (comme l'indiquent les mots en *-isme* qui désignent les doctrines religieuses ou pseudo-religieuses) ; à la différence des interprétations religieuses du monde, la connaissance scientifique refuse d'expliquer les phénomènes par des forces surnaturelles ; la connaissance ordinaire attache moins d'importance et consacre moins d'énergie à la critique que la connaissance scientifique, etc. Mais ces formes de connaissance ont en commun de viser la cohérence, la généralisation, la simplification, la clarification ; bref, elles sont indistinctement soumises à un processus de rationalisation. C'est pourquoi les explications des croyances religieuses ou des idées juridiques qui s'inscrivent dans une perspective culturaliste sont scientifiquement fort peu satisfaisantes.

L'histoire des paradigmes à utiliser pour analyser les

croyances scientifiques est d'ailleurs plus complexe que je ne viens de le dire. À la suite d'A. Comte, les positivistes virent longtemps dans les croyances scientifiques périmées un effet des mécanismes mentaux typiques de l'*état métaphysique*. C'est seulement à partir de Duhem que s'installa lentement et progressivement l'idée qu'il fallait tenir les croyances scientifiques périmées comme rationnelles : comme fondées dans l'esprit de ceux qui y adhéraient sur des arguments qu'ils avaient des raisons fortes d'accepter. Ainsi, aussi longtemps que le principe d'inertie n'avait pas été élaboré, il était compréhensible que les physiciens s'interrogeassent sur les forces qui faisaient qu'un voilier continue d'avancer une fois que le vent est tombé : tout mouvement n'est-il pas le produit d'une force ? Une fois installé le principe d'inertie, la question se trouva reléguée au rang des questions oiseuses. Elle passait dans l'interprétation positiviste pour l'une de ces questions qui témoignaient de manières prépositivistes de penser. Pour Duhem, elle était au contraire facilement compréhensible : on pouvait sans difficulté reconstruire les raisons que les physiciens avaient de la poser dans un contexte cognitif où le principe d'inertie n'avait pas encore été formulé.

Aujourd'hui, il est à peu près admis partout que les croyances scientifiques disqualifiées, même celles qui évoquent une impression de bizarrerie ou de naïveté, doivent s'expliquer comme fondées sur des raisons que les savants du passé, vu le contexte cognitif dans lequel ils se mouvaient, percevaient normalement comme fortes. Mais la même révolution n'a pas été accomplie s'agissant des croyances relevant de la connaissance ordinaire : on continue couramment de penser que, pour expliquer une croyance fausse ou une croyance qui paraît bizarre, il faut y voir l'effet de forces irrationnelles. Le génie de Weber et de Durkheim est d'avoir vu, tout à fait indépendamment de Duhem et indépendamment l'un de l'autre, que le paradigme mis en œuvre par ce dernier dans le cas des croyan-

ces scientifiques s'appliquait indistinctement à toutes les croyances.

Un exemple de sociologie de la religion emprunté à Weber (1988 [1920-1921]) fait bien apparaître le caractère à la fois *contextuel* et *rationnel* des croyances religieuses. Pourquoi, dans la Rome antique ou dans la Prusse moderne, les fonctionnaires, les militaires et les politiques sont-ils attirés par les cultes qui, comme le mithraïsme à Rome ou la franc-maçonnerie en Prusse, proposent une vision désincarnée de la transcendance, la voient comme soumise à des règles qui la dépassent et conçoivent la communauté des fidèles comme hiérarchisée sous l'effet de rituels initiatiques ? Parce que les articles de foi de ces religions sont congruents avec la philosophie sociale et politique à laquelle, en vertu de leur rôle et de l'environnement sociopolitique qui est le leur, ces catégories sociales ont de fortes raisons de souscrire. Dans ces États bureaucratiques centralisés que sont l'Empire romain et le royaume de Prusse, les fonctionnaires, les militaires et les politiques croient qu'un système social ne peut fonctionner que sous le contrôle d'une autorité centrale légitime : que celle-ci doit être mue par des règles impersonnelles ; ils adhèrent à une vision fonctionnelle et hiérarchisée de la société ; ils pensent que cette hiérarchisation doit être fondée, comme c'est effectivement le cas dans l'État romain ou prussien, sur des compétences déterminées à partir de procédures formalisées. Les principes d'organisation politique de l'État bureaucratique leur semblent au total traduire une philosophie politique juste ; quant aux rituels initiatiques du mithraïsme ou de la franc-maçonnerie, ils les perçoivent comme exprimant les mêmes principes sur un mode symbolique.

En revanche, les paysans romains acceptent difficilement le monothéisme qui séduit les centurions et les fonctionnaires, nous dit Weber, parce que l'incertitude caractéristique des phénomènes naturels leur paraît difficilement compatible avec l'idée que l'ordre des choses puisse être



soumis à une volonté unique, celle-ci impliquant un minimum de cohérence et de prévisibilité ; ils demeurent fidèles au polythéisme de la religion romaine traditionnelle, parce qu'il leur paraît traduire le caractère aléatoire des phénomènes naturels. Tout autant que le scientifique, le paysan romain est attentif à la congruence entre les données de l'observation et les théories explicatives du monde qui lui sont proposées : il applique sans le savoir le principe popperien de la « falsification ». En raison de son attirance pour le polythéisme, le paysan est à l'origine de la notion de paganisme (*paganus* = paysan). C'est lui surtout qui imposa une dimension polythéiste (les *saints*) au monothéisme catholique.

Dans ces exemples, les individus apparaissent comme ayant des raisons fortes de croire ce qu'ils croient, mais, appartenant à des contextes différents, les uns n'acceptent pas les croyances des autres. C'est au sociologue de montrer pourquoi ces *paramètres contextuels* entraînent des différences dans les croyances collectives des uns et des autres. Mais ce qu'il importe surtout de noter à ce point, c'est que les schémas permettant d'expliquer que les centurions ont d'autres croyances que les paysans romains sont fondamentalement les mêmes que ceux qui permettent d'expliquer pourquoi les croyances des aristotéliens sur le phénomène du « baromètre » sont différentes de celles de Pascal, ou celles de Lavoisier sur la composition de l'air différentes de celles de Priestley. Dans tous les cas, il faut pour *expliquer* ces croyances se donner un acteur rationnel, mais opérant dans des contextes dont les paramètres diffèrent d'un cas à l'autre.

On notera aussi incidemment à travers ces exemples que l'une des fonctions de la sociologie est d'identifier des *mécanismes* qu'on peut retrouver dans des contextes spatio-temporels très divers, ici la Rome des premiers siècles et la Prusse du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette fonction est l'une de celles qui distinguent les sciences sociales de l'histoire.

Les exemples suivants visent à suggérer que les analyses efficaces des croyances collectives appliquent toujours les postulats du MRG. Elles partent du principe que, lorsque des croyances s'installent dans l'esprit des individus, c'est que ceux-ci ont des raisons fortes d'y adhérer : la connaissance ordinaire n'obéit pas à des processus différents de ceux de la connaissance disciplinée. Il n'est nul besoin de postuler l'existence de *forces* cachées, *psychologiques*, *biologiques* ou *culturelles*, pour expliquer les croyances collectives, même lorsqu'elles paraissent étranges ; ou même lorsqu'elles sont nuisibles à ceux qui les acceptent.

### Croyances collectives

Je prendrai pour illustrer ces notions des exemples classiques, car les sociologues classiques sont parfois sur le sujet de l'explication des croyances plus exigeants et plus justes que certains des Modernes, pour des raisons qu'on peut assez facilement identifier, et que j'ai déjà eu l'occasion d'effleurer.

Sous l'influence du positivisme, s'imposa le principe que la causalité devait être conçue comme exclusivement matérielle. Le caractère novateur et l'influence de la psychanalyse et du marxisme légitimèrent de leur côté l'idée que les représentations des acteurs sociaux devaient de préférence être imputées à des instincts ou à des *forces* inaccessibles à l'observation. Pour ces raisons, les Modernes acceptèrent parfois avec une libéralité excessive d'imputer les croyances individuelles et collectives à des processus entièrement conjecturaux, voire à des causes qui ne doivent leur crédibilité qu'au pouvoir de séduction des mots qui les désignent. Par un effet pervers classique, l'autorité de ces importants mouvements de pensée a inspiré des hypothèses hasardeuses et a conféré à celles-ci une légitimité indue.

Ainsi, à partir du moment où l'*inconscient* freudien fut perçu comme une découverte majeure qu'on n'hésita pas à mettre sur le même pied que la théorie de la relativité d'Einstein, un mécanisme psychique conjectural put passer pour une découverte. On tendit même à considérer que, plus un mécanisme échappait à l'observation, plus cela confirmait son existence. Les *forces* de la mécanique sont invisibles. Personne pourtant ne remet leur existence en doute. Pourquoi récuser ces *forces culturelles, biologiques* ou *psychologiques* auxquelles est attribuée la responsabilité de tel ADACC ou de telle croyance collective ?

Les sociologues classiques eurent le bonheur d'échapper à ces influences. C'est pourquoi ils ne s'accordèrent le droit de postuler l'existence d'un mécanisme psychique qu'à partir du moment où celui-ci présentait une vraisemblance empirique. On sait le peu de sympathie – c'est le moins qu'on puisse dire – que Max Weber accorda aux tentatives d'application à la sociologie de la psychanalyse (Baumgarten, 1964). Cette attitude est parfaitement congruente avec son épistémologie comme avec ses travaux empiriques : les hypothèses psychologiques qu'il utilise, dans ses études de sociologie de la religion par exemple, relèvent toujours de la psychologie traditionnelle. Non qu'il rejetât les évolutions de la psychologie de son temps : il n'ignore rien de l'intérêt de la phénoménologie, au sens de Scheler (Bershady, 1992), et, comme lui, pense que les sciences sociales doivent considérer les nuances psychologiques qu'on peut directement observer ou qui s'expriment à travers les distinctions linguistiques comme des *faits* dont elles doivent tenir compte. Ainsi il admet que le *ressentiment* explique que Jésus rentre à Jérusalem juché sur un âne, la bête de somme des pauvres, mais refuse vigoureusement qu'il suffise, comme le voulait Nietzsche, à expliquer le succès du Christianisme dans l'Empire romain. Un sentiment peut rendre accueillant à une théorie, il ne suffit pas à faire qu'on y croie. Non seulement un Tocqueville, un Durkheim ou un

Weber se limitent rigoureusement à la psychologie ordinaire (celle, universellement acceptée, qui est utilisée par les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle ou au XX<sup>e</sup> par la phénoménologie telle que la définit Max Scheler), mais ils évitent même d'utiliser certains éléments de cette psychologie ordinaire qui, comme les variables *dispositionnelles*, leur paraissent triviales. Weber sait bien que la socialisation pousse l'enfant à épouser les valeurs qui lui sont serinées par sa famille et par l'école. Il sait que le jeune paysan romain a tendance à accepter la religion de ses parents. Mais il faut aussi expliquer pourquoi, devenu adulte, il la conserve. S'il la conserve, c'est qu'elle fait sens pour lui, qu'il a des raisons de la conserver. Aucune variable dispositionnelle (comme : mes parents m'ont élevé dans telle religion) ne suffit à expliquer que je continue d'y adhérer. Car l'on ne peut pas ignorer le fait que certains, comme les fils de paysans devenus fonctionnaires ou centurions, ont eu au contraire tendance à repousser la religion dans laquelle ils avaient été élevés. La clé de l'explication réside dans le fait que le sujet a des raisons dans un cas de conserver la foi de ses parents, et dans l'autre de l'abandonner.

Considérer les variables dispositionnelles comme des causes suffisant à expliquer un ADACC c'est commettre une erreur logique analogue à celle qui consisterait à considérer que le paramètre  $a$  dans une équation comme  $y = ax$  est la cause suffisant à expliquer la valeur de  $y$ , alors que celle-ci dépend évidemment de la valeur de  $x$  :  $a$  est un paramètre, non un déterminant. Il en va de même de l'éducation que le sujet a reçue. Toute théorie faisant de variables dispositionnelles la clé de l'explication du comportement est frappée d'un vice de construction. Bref, les analyses des croyances collectives proposées par les sociologues classiques doivent leur solidité à ce qu'elles appliquent le plus souvent le MRG et aussi au fait qu'elles se dispensent de toute hypothèse psychologique hasardeuse. En d'autres termes : le MRG satisfait l'ambition fondamentale de la TCR

– produire des explications dépourvues de boîtes noires – parce qu’elle se limite strictement à des énoncés psychologiques pouvant être considérés comme immédiatement acceptables.

La question du type de *psychologie* que les sciences sociales sont en droit d’utiliser est cruciale. Si l’on admet le postulat de l’individualisme méthodologique (IM), toute théorie sociologique repose sur un ensemble de propositions psychologiques. La validité de toute théorie sociologique dépend donc de la validité des propositions psychologiques sur lesquelles elle repose. Ces propositions sont empruntées à une psychologie *de convention*, comme l’a justement remarqué Simmel (1892), laquelle peut manquer de *réalisme*, comme c’est le cas de celle que mobilise la TCR (dès lors qu’elle se veut générale), ou charrier des forces conjecturales qui obéreront la théorie sociologique de boîtes noires. Le MRG évite ces deux écueils. C’est ainsi, je pense, qu’il faut interpréter le rejet brutal de la psychanalyse par un Weber ou la négligence totale dont elle est l’objet chez un Durkheim et généralement dans les travaux sociologiques qui comptent. Udehn (2001) propose une recension utile des variantes de l’IM, mais il semble ne pas mesurer l’importance *logique* de la question de la *psychologie* que les sciences sociales doivent se donner. Ce disant, je ne propose évidemment pas davantage un retour à Weber ou à Durkheim que les partisans de la TCR ne proposent un retour à Bentham. Je souligne seulement que la psychologie mobilisée par les classiques dans leurs analyses est plus solidement fondée que celle à laquelle certains Modernes croient pouvoir recourir impunément.

Il est piquant de confirmer cette remarque à partir d’exemples empruntés à Tocqueville et à Marx. Lorsqu’ils expliquent pourquoi les sujets sociaux croient à telle idée, sans prêter la moindre attention aux modèles irrationalistes, sans introduire aucune *force* conjecturale, aucun *instinct* mystérieux, sans même évoquer les notions dispositionnel-

les de la psychologie classique, ils recherchent spontanément les raisons que les acteurs sociaux concernés ont de croire à ce à quoi ils croient.

Que deux auteurs aussi opposés l'un à l'autre sur toutes sortes de sujets utilisent spontanément les principes du MRG plaide peut-être pour sa pertinence et témoigne de sa capacité à franchir des barrières réputées insurmontables. En même temps, ces deux exemples montrent que des analyses sociologiques complexes peuvent reposer sur une psychologie banale. Je présenterai ici l'exemple emprunté à Tocqueville. Une analyse du même type peut être menée sur les raisons de l'acceptation de l'exploitation par les travailleurs chez Marx (cf. Boudon, 1996, 81-84).

*L'idéologie constructiviste et l'anticléricisme  
en France à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*

Tocqueville traite toujours les croyances collectives qu'il se propose d'expliquer comme l'effet agrégé de croyances individuelles, plus précisément : de croyances que le sociologue peut légitimement attribuer à des individus idéal-typiques. Ensuite, il postule que restituer le sens de ces croyances revient à reconstruire les raisons qu'un acteur idéal-typique a d'y adhérer. Bref, il se place dans le cadre du MRG : sa démarche consiste à montrer que les croyances collectives dérivent d'une argumentation qu'aucun des acteurs réels n'a peut-être jamais littéralement développée, mais que l'on peut en toute vraisemblance imputer à un acteur idéal-typique.

Dans *L'Ancien Régime* (Tocqueville, 1986 [1856], p. 1036 sq.), il se demande pourquoi les intellectuels français de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, à la différence de leurs homologues anglo-saxons, ne jurent que par la *Raison*, pourquoi, pour utiliser le vocabulaire de Hayek, ils développent une conception *constructiviste* de l'action politique et pourquoi

leur vocabulaire et leurs idées se répandent aussi facilement (Boudon, 1996, 84-89).

Il explique que les intellectuels de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle – les *philosophes* – ont des raisons de croire à la *Raison*. La France de ce temps est dans un état tel que la *Tradition* paraît à beaucoup comme la source des maux présents. La noblesse et le haut clergé sont discrédités. Ils consomment 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 plus désargentés. Le bas clergé est perçu comme ayant partie liée avec les *privilegiés*. De tout cela, se dégage le sentiment que les institutions sont inadaptées et dépourvues de raisons d'être, qu'elles doivent leur survie seulement à ce qu'elles jouissent de l'autorité de la *Tradition* ; que la Tradition a engendré et soutient des hiérarchies sociales dépourvues de fonction ; qu'une bonne société serait par contraste une société d'égaux ; finalement, il se dégage de ce système d'arguments une conclusion et une conviction, à savoir que la société nouvelle doit être fondée, non sur la *Tradition*, mais sur son contraire, la *Raison*. On ne décèle nulle hypothèse de *contagion*, d'*imitation* ou d'*inculcation* ici ; les acteurs sociaux de l'époque n'étaient soumis à aucune *force* psychologique ou culturelle ; mais ils avaient des *raisons* d'adopter les analyses et les mots des philosophes.

L'hypothèse de la *contagion* et de l'*inculcation* est d'ailleurs explicitement récusée par Tocqueville lorsqu'il analyse, à l'aide d'un modèle passablement complexe, la brutale montée de l'irrégion (Boudon, 1996, 86-89).

L'anticléricisme de l'époque est dû, explique Tocqueville, à ce que l'Église apparaît comme le défenseur de hiérarchies sociales perçues comme illégitimes car dépourvues de fonction ; elle soutient les droits de la Foi et de la Tradition contre ceux de la Raison ; elle paraît avoir partie liée avec le pouvoir politique, lequel est perçu comme n'étant

pas guidé par l'intérêt des citoyens. Bref, l'irrégion résulte d'un *syllogisme pratique* diffus dont les prémisses sont traitées par chacun comme des évidences. C'est parce que *chacun* a des raisons solides d'être irrégieux que *beaucoup* tendent à l'être. La croyance *collective* est l'effet agrégé des croyances *individuelles*, lesquelles résultent d'un système de raisons que beaucoup perçoivent comme fortes.

Mais l'analyse de Tocqueville comporte encore un complément essentiel, qui en fait un modèle dynamique complexe de diffusion des idées. Le développement de l'anticléricalisme s'explique d'abord, on vient de le voir, parce qu'il fait sens pour *beaucoup*. Mais il est aussi embrassé par *d'autres* parce qu'il leur paraît stratégiquement opportun de se rallier à l'opinion dominante. La mobilisation anticléricale s'effectue donc d'abord parce que beaucoup ont des raisons *cognitives* de repousser la Tradition, ensuite parce que d'autres, obéissant à des raisons *instrumentales* ou *stratégiques* (selon le vocabulaire qu'on préfère), voient qu'ils ont un intérêt à suivre la foule : « redoutant l'isolement », ils se joignent à elle. Bien sûr, ils n'abandonnent pas leur foi. Tocqueville sait bien que la TCR est impuissante à expliquer les croyances ; il ne confond pas la rationalité cognitive et la rationalité instrumentale. Mais il résulte de l'abstention de ceux qui « redoutent l'isolement » que « ceux qui nient le christianisme » se trouvent disposer du monopole de la parole. Au total, l'anticléricalisme apparaît à tous comme beaucoup plus fort qu'il ne l'est effectivement.

L'analyse de Tocqueville est bien conduite selon les principes du MRG. Conformément au postulat individualiste P1, le caractère irrésistible de l'anticléricalisme résulte de l'agrégation des raisons *cognitives* ou *stratégiques* des uns et des autres ; conformément à P2 et P3, les acteurs ont des raisons de croire ce qu'ils croient. Mais l'analyse de Tocqueville est particulièrement intéressante parce qu'elle est illustrative des cas où l'*agrégation* des raisons individuelles



n'est pas une simple *juxtaposition*. Ici, ceux qui se déterminent sur la base de raisons *cognitives* (ceux pour qui l'anticléréalisme apparaît comme une conséquence directe de la disqualification de la Tradition) composent par agrégation un *contexte* qui incite ceux qui se déterminent par des raisons *stratégiques* à se rallier à l'anticléréalisme ou du moins à donner, par leur silence, l'impression d'y consentir. Chacun contribue ainsi à renforcer les raisons qu'ont les autres d'alimenter l'anticléréalisme.

Cette analyse attire l'attention sur le fait que l'agrégation d'ADACC individuels peut donner lieu à des processus de structures diverses : reproductifs, cumulatifs, divergents, convergents, etc. Ayant traité de ces questions dans *La Logique du social* et mon sujet ici étant la question de la rationalité, je me permets d'y renvoyer le lecteur (Boudon, 2001 [1979]). Dans ce livre, j'avais utilisé à peu près exclusivement des exemples mettant en œuvre une théorie *restreinte* de la rationalité, de type TCR. L'analyse tocquevillienne de la montée de l'anticléréalisme montre qu'on peut tout aussi bien recourir à des exemples mettant en œuvre une théorie *générale* de la rationalité, de type MRG, et retrouver la même typologie des processus. Dans le langage de *La Logique du social* (Boudon, 2001 [1979]), Tocqueville identifie ici un processus *cumulatif*. Dans le cas de la vogue de la notion de Raison, comme dans celui du développement brutal de l'anticléréalisme, on assiste à un phénomène d'*embrasement collectif* ; mais, dans le premier cas, il y a juxtaposition de comportements identiques en raison de l'identité des situations individuelles, tandis que, dans le second, le comportement de chacun modifie l'environnement et par suite de comportement de tous les autres : l'embrasement a ici la structure d'une réaction en chaîne.

Tocqueville développe ici un modèle transposable à d'autres contextes. La crainte de ne pas penser comme la majorité ou selon les cas comme certains *groupes de référence*

explique par exemple que les fonctionnaires de l'esprit critique que sont supposés être les intellectuels ne le sont pas toujours et qu'on retrouve couramment dans la vie intellectuelle le modèle par lequel Tocqueville explique l'anticléricisme français de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. La séduction exercée hier par le communisme sur une multitude d'intellectuels, le règne actuel du relativisme – que les sciences humaines ont beaucoup contribué, sinon à installer, du moins à légitimer (Archer, 1987) – ou de la « pensée unique » mettent en jeu des processus analogues à ceux qu'identifie Tocqueville.

L'analyse de Tocqueville fournit de surcroît une intéressante conjecture : c'est dans les pays les plus centralisés, où l'État est fort, que l'idéologie constructiviste – selon laquelle la politique relèverait de l'ingénierie sociale – a le plus de chances de faire des adeptes. Le cas de la Russie du début du XX<sup>e</sup> siècle s'éclaire sans doute lui aussi à la lumière de cette analyse consacrée par Tocqueville à la France du XVIII<sup>e</sup> siècle. Tocqueville, comme Weber et Durkheim, a bien vu que l'un des objectifs des sciences sociales est d'identifier des processus typiques qu'on peut retrouver dans des contextes spatio-temporels divers.

Surtout, Tocqueville administre dans les analyses auxquelles je viens de me référer une superbe leçon de méthodologie : jamais il ne recourt pour expliquer les phénomènes qu'il analyse à d'obscures *forces psychologiques* ou *culturelles*, comme l'instinct d'imitation de Tarde, la « tendance naturelle à l'imitation » de Le Bon, le « désir mimétique » de R. Girard ou autres *forces*. Comme le dit justement Hedström (1998) dans son bel article sur l'« Imitation rationnelle », « la principale alternative à la théorie "réactive" de l'action de Le Bon, Tarde et les autres est d'admettre que les acteurs ont de bonnes raisons de faire ce qu'ils font ou du moins qu'ils ont de bonnes raisons de croire que c'est le cas ».

## *L'origine des croyances magiques*

On a tendance à tenir particulièrement pour *irrationnelles* trois types de croyances : celles qui conduisent l'individu à des actions contraires à ses intérêts, celles qui paraissent contredire grossièrement des *évidences* empiriques, celles qui violent des vérités logico-mathématiques.

La théorie proposée par Durkheim (1979 [1912]) de l'origine des croyances magiques montre que le MRG peut expliquer rationnellement des croyances qui sont généralement tenues pour le parangon des croyances irrationnelles puisqu'elles voient des relations de causalité là où il n'y en a pas. On montrera plus bas que le MRG peut également rendre compte du troisième type de croyances : celles qui violent des vérités logico-mathématiques. L'analyse marxienne, évoquée p. 67, de l'acceptation par le travailleur de l'exploitation du travail salarié illustre le premier type de croyances.

La théorie que Durkheim propose des croyances magiques est remarquable d'efficacité, bien qu'elle soit présentée dans des passages éparpillés des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Elle résout par avance des questions qui continuent d'habiter les sciences sociales : faut-il supposer, comme le crurent Comte ou Lévy-Bruhl et comme le croient aujourd'hui Sahlins (1995) à la suite de Winch (1970 [1964]), qu'à des « cultures » différentes correspondent des rationalités différentes ? Faut-il admettre au contraire, comme le soutient Durkheim, que la rationalité est une propriété indivise de la pensée humaine, mais que l'action des hommes est guidée par les théories qu'ils créent pour tenter de comprendre le monde et d'agir sur lui, et que ces théories ne sont pas identiques d'une culture à l'autre, tout comme elles sont différentes, dans une même culture, d'une époque à l'autre ? Dans tous les cas, la pensée et l'action des hommes leur sont dictées par des raisons fortes, mais ces raisons émanent de théories variables

d'une culture à l'autre. C'est à des vues de même ordre que semble aujourd'hui se rallier Lukes (2000). On peut résumer la théorie de Durkheim de la façon suivante (Boudon, 1998-2000, II, chap. 2).

Selon cette théorie, il faut d'abord reconnaître que le savoir du « Primitif » n'est pas celui de l'Occidental. Il n'a pas, comme lui, été initié à la méthodologie de l'inférence causale et il n'a aucune raison de maîtriser les principes de la biologie ou de la physique.

La conduite de la vie quotidienne, mais aussi la production agricole, la pêche ou l'élevage reposent dans les sociétés traditionnelles sur toutes sortes de savoir-faire. Pour une part, ceux-ci y sont tirés, comme dans nos sociétés, de l'expérience. Mais les données de l'expérience ne peuvent prendre sens que sur le fond de représentations théoriques de la vie, de la croissance, de la mort, de la nutrition et, de manière générale, des processus vitaux. Ces représentations ne pouvant être directement tirées de l'expérience, le « Primitif » les déduira normalement du corpus de savoir tenu pour légitime dans la collectivité dont il est membre.

Dans le cas des sociétés qu'envisage Durkheim, ce sont les doctrines religieuses qui fournissent des explications du monde permettant de coordonner les données de l'expérience sensible. Ces doctrines jouent donc dans les sociétés traditionnelles le rôle de la science dans nos sociétés : elles appartiennent au corpus de savoir tenu pour légitime et proposent, comme les théories scientifiques, une explication du monde. Quant aux croyances magiques, elles ne sont autres que les recettes que le « Primitif » tire de cette *biologie* qu'il construit à partir des doctrines religieuses en vigueur dans sa société.

Une question se pose alors : les recettes magiques manquent d'efficacité. Comment se fait-il que leur crédibilité se maintienne ?

Tout d'abord, la critique d'une relation causale n'est pas toujours facile ; elle suppose que soient réalisées des condi-

tions quasi expérimentales qui ne le sont normalement pas. De plus, elle peut n'être possible que grâce à la mobilisation d'instruments statistiques dont le « Primitif » ne dispose pas.

Anticipant sur des développements de la philosophie moderne des sciences, Durkheim avance que les hommes de science ont de bonnes raisons de ne pas abandonner une théorie contredite par les faits. En vertu de la thèse qualifiée aujourd'hui de *thèse de Duhem-Quine*, ne pouvant déterminer celui des éléments de la théorie qui est responsable de la contradiction en question, ils peuvent en effet toujours espérer qu'elle résulte d'un élément secondaire et, par suite, qu'une modification mineure de la théorie en question se révèle capable de la rendre compatible avec les faits.

Kuhn (1970) a, sans le savoir, confirmé les remarques de Durkheim lorsqu'il montre que Priestley avait toutes les raisons du monde de s'accrocher à la théorie du phlogistique, aujourd'hui définitivement discréditée. Lakatos (1979) confirme également la théorie de Durkheim lorsqu'il illustre par une parabole célèbre le fait que des savants puissent continuer très longtemps de croire à une théorie contredite par les faits.

Exactement comme les hommes de science, nous dit Durkheim, les magiciens imaginent sans difficulté des *hypothèses auxiliaires* pour expliquer pourquoi leur théorie a échoué : les rituels n'ont pas été accomplis comme il le fallait ; les dieux étaient de mauvaise humeur ce jour-là ; des facteurs non identifiés ont perturbé l'expérience, etc.

À quoi l'on doit ajouter que, pour que la confiance en une théorie s'estompe, il faut que celle-ci soit remplacée par une théorie concurrente. Or les sociétés traditionnelles sont caractérisées par le fait que les interprétations du monde auxquelles elles souscrivent sont faiblement évolutives. Le marché de la construction des théories y est peu actif, et il est normalement moins concurrentiel s'agissant des théories religieuses que des théories scientifiques.

De surcroît, la réalité peut confirmer des croyances fausses : les rituels destinés à faire tomber la pluie sont effectués à l'époque où les récoltes ont besoin de pluie et par conséquent où elle a plus de chances de tomber. Ainsi, la croyance en une relation de causalité fautive peut être confirmée par l'existence de corrélations qui, bien que fallacieuses, sont réelles. Durkheim suggère ici que, si l'on classe par exemple les jours de l'année selon deux variables binaires X (avec les valeurs  $x$  = rituel de pluie pratiqué,  $x'$  = rituel non pratiqué) et Y ( $y$  = journée pluvieuse,  $y'$  = journée non pluvieuse), on doit s'attendre à ce que la fréquence avec laquelle la pluie est tombée soit plus grande lorsque le rituel a été accompli que lorsqu'il ne l'a pas été.

Durkheim suggère au total que les croyances collectives qu'on observe dans les sociétés traditionnelles et qu'on *perçoit* comme *magiques* ne sont pas d'une essence autre que les croyances collectives qu'on observe dans les nôtres. Mais, comme le développement de la science a frappé d'une obsolescence définitive un certain nombre de ces croyances, quand nous constatons que quelqu'un continue d'y souscrire, nous avons tendance à le considérer comme irrationnel.

En fait, suggère Durkheim, ces croyances magiques sont des conjectures que le « Primitif » forge à partir du savoir qu'il considère légitime, exactement comme nous adhérons nous-mêmes, à partir du savoir qui est le nôtre, à toutes sortes de relations causales dont les unes sont fondées, mais dont les autres sont tout aussi fragiles ou illusives que celles des aborigènes d'Australie (cf. le stress cause de l'ulcère de l'estomac, etc.).

Ces croyances s'expliquent, exactement de la même façon que les croyances des aborigènes d'Australie, par le fait qu'elles font sens pour nous, en d'autres termes, que nous avons des raisons d'y adhérer.

Durkheim percevait sa théorie comme contradictoire avec celle de Lévy-Bruhl. Il refuse le holisme, représenté de

son temps par Lévy-Bruhl et plus près de nous par un Needham (1972), qui conçoit les cultures comme disposant d'une capacité illimitée de conditionner les individus et, par suite, de les rendre hétérogènes d'une culture à l'autre.

La théorie de Durkheim est d'une validité très supérieure à celle de Lévy-Bruhl, en premier lieu, parce qu'elle se compose de propositions qui sont toutes, prises individuellement, aisément acceptables, et certainement beaucoup plus facilement acceptables que celles de Lévy-Bruhl.

Elle comprend d'abord des propositions *factuelles* : on observe dans les sociétés primitives tels rituels ; les aborigènes d'Australie ignorent tout des théories physiques qui ont été développées dans les sociétés occidentales ; ils ne disposent pas d'un savoir formel en statistique. De telles propositions sont difficilement récusables.

La théorie se compose ensuite de propositions de caractère *épistémologique* : le diagnostic causal est souvent rendu difficile par la présence d'effets de colinéarité ; l'opération de traduction d'une corrélation en proposition causale est souvent délicate ; quand une théorie est contredite par les faits, on peut souvent la sauver par des hypothèses auxiliaires. Ces propositions sont également peu douteuses.

La théorie de Durkheim comprend en outre des propositions *psychologiques* : il est coûteux de devoir se débarrasser d'une théorie ; on n'abandonne pas une théorie qui fait l'objet d'une croyance collective sans raisons contraignantes ; on abandonne plus facilement une théorie quand on dispose d'une théorie alternative ; les pratiques et les savoir-faire de l'agriculteur « primitif » ne résultent pas de la seule expérience ; il ressent le besoin de se donner une représentation des processus vitaux ; les principes fondant ses pratiques ne peuvent donc être exclusivement d'origine empirique ; ses observations empiriques sont toujours interprétées à l'aide d'un cadre théorique, etc.

La théorie de Durkheim contient encore des *postulats* : il n'y a pas lieu de douter du fait que les aborigènes

d'Australie croient vraiment, comme ils l'affirment, que leurs rituels ont une efficacité causale ; il n'y a pas lieu de supposer que les mécanismes psychiques auxquels obéit le magicien soient différents de ceux auxquels obéit le savant. Pourquoi ces postulats nous paraissent-ils acceptables ? Parce que les postulats alternatifs sont lourds et donnent immédiatement un sentiment d'arbitraire. Ainsi, Wittgenstein (1967) et Beattie (1964) supposent que le « Primitif » ne croirait pas à l'efficacité de ses rituels ; ceux-ci devraient plutôt être interprétés comme l'expression symbolique de ses *désirs* (que les récoltes soient abondantes, etc.). Or une telle conjecture est arbitraire et, de surcroît, comme nous le savons aujourd'hui grâce aux enquêtes ethnographiques, incompatible avec les assertions des sujets concernés, en même temps que contradictoire avec des faits massifs.

Horton (1973, 1982, 1993), l'un des plus remarquables anthropologues contemporains, confirme abondamment la prise de position de Durkheim sur ce point.

Durkheim suppose une *invariance*, Lévy-Bruhl au contraire une *évolution* des lois de la pensée. Ce dernier postulat est peu compatible, comme le suggère Durkheim, avec le fait par exemple que le « Primitif » connaisse fort bien et manipule dans bien des cas avec virtuosité les procédures de l'inférence. Les travaux classiques d'Evans-Pritchard (1972) sur les prises d'oracles par les Azandé ont montré que le « Primitif » manipule intuitivement le calcul propositionnel avec une sûreté aussi grande que l'Occidental. Cole et Scribner (1974) ont montré dans le contexte du Libéria que les aborigènes maîtrisent aussi parfaitement les règles de l'inférence logique que n'importe quel étudiant américain.

C'est en définitive d'abord parce que *toutes* les propositions incluses dans la théorie de Durkheim sont faciles à accepter qu'elle apparaît comme valide.

Sa théorie apparaît d'autre part comme congruente, non seulement avec les faits connus de son temps, mais aussi



avec des faits établis postérieurement à la rédaction des *Formes élémentaires*. Ce trait conforte puissamment le sentiment de validité scientifique qu'elle induit par ailleurs.

En effet, elle explique non seulement le phénomène de la magie lui-même, mais ses variations dans le temps et dans l'espace. Armé de cette théorie, on n'a aucune peine à comprendre que les pratiques magiques ne soient en aucune façon uniformément distribuées à travers les sociétés anciennes. Elles sont par exemple peu répandues dans la Chine ou la Grèce classiques (Settle, 1971). Cela est dû à ce que les doctrines religieuses en vigueur dans ces sociétés insistent sur les régularités qui président au fonctionnement du cosmos, ne laissant guère de place aux forces capricieuses que la pensée magique met en œuvre. De même, il est facile de comprendre à partir de la théorie durkheimienne que la magie blanche comme la magie noire (la sorcellerie) soient peu répandues en Europe tant que cette dernière est dominée par la philosophie aristotélicienne, dont le caractère pragmatique et naturaliste n'encourage guère à expliquer le monde par des forces magiques (Thomas, 1973 ; Bechtel, 1997). Les pratiques magiques qu'on observe alors relèvent de la *magia naturalis* : ce sont des recettes techniques issues de conjectures relatives aux phénomènes naturels qui ne se distinguent guère dans leur principe des conjectures du savant. C'est pourquoi on tient la *magia naturalis* pour la première forme de la science.

En revanche, la Renaissance s'accompagne d'un discrédit de l'aristotélisme auquel se substitue une vogue du platonisme et du néoplatonisme. C'est que les humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle cherchent à manifester leur modernité en rompant avec une doctrine associée à un Moyen Âge perçu comme dépassé. Or le néoplatonisme est une philosophie beaucoup plus accueillante que l'aristotélisme aux explications du monde à partir de forces mystérieuses. Alors que les mythes sont pour Aristote des explications symboliques du monde qu'il faut se garder de prendre au pied de la

lettre, ils représentent pour Platon des théories explicatives au sens fort. Avec le néoplatonisme s'impose finalement l'idée que les phénomènes naturels s'expliquent par des forces occultes. Apparaît alors la *magia diabolica*, qui n'a rien à voir avec la *magia naturalis* et qui explique notamment le développement de la magie noire et des procès en sorcellerie.

La théorie de Durkheim ne se substitue évidemment pas aux études des historiens qui mettent en évidence les affinités électives entre le néoplatonisme, l'occultisme et la science à partir du XV<sup>e</sup> siècle (Yates, 1988 ; Gatti, 1999). Mais elle permet de comprendre que la bouffée prolongée d'*irrationalisme*, de magie et de sorcellerie qui apparaît en Europe à partir de la Renaissance, pour se prolonger jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, soit localisée dans la partie la plus moderne et la plus développée du continent. Elle est en effet beaucoup plus intense en Italie du Nord, en Allemagne du Sud ou dans le couloir rhénan qu'en Italie du Sud ou en Espagne. Au total, le cadre théorique durkheimien permet d'expliquer facilement la combinaison à première vue surprenante de modernité et d'irrationalisme, de rationalisme scientifique et d'irrationalisme qui caractérise l'aube des Temps modernes.

Il permet également d'expliquer des énigmes voisines, comme la persistance des croyances *irrationnelles* chez les pionniers des sciences modernes. Il explique par exemple pourquoi l'alchimie a joué un grand rôle dans la genèse de la chimie ou pourquoi Newton a été un alchimiste fervent. Nul besoin de supposer qu'il était soumis à des *forces* faisant de lui un schizophrène : rationnel tant qu'il traitait de mécanique, irrationnel dès lors qu'il s'occupait de chimie.

La théorie de Durkheim permet aussi de comprendre que la magie soit plus développée, toutes choses égales d'ailleurs, dans les sociétés où l'activité économique dominante est aléatoire (pêche, agriculture par exemple) que

dans les sociétés où elle l'est moins (cueillette), comme cela avait déjà été noté par Hubert et Mauss (Mauss, 1983).

De façon générale, la théorie de Durkheim permet de comprendre facilement les variations des croyances et des pratiques magiques dans le temps et l'espace. Elle permet aussi de comprendre pourquoi science et magie cohabitent encore si aisément de nos jours. La croyance aux effets bénéfiques du jogging n'est pas mieux fondée que la croyance en l'efficacité des rituels de pluie. Ce point est à rapprocher du fait que Durkheim n'éprouvait aucune difficulté à comprendre que la modernité s'accompagne, non seulement d'une vitalité des sentiments religieux, mais même d'une vitalité des traditions religieuses les plus anciennes. C'est pourquoi il récuse violemment ceux qui veulent voir dans « le catholique éclairé d'aujourd'hui, une sorte de sauvage attardé » (Durkheim, 1979 [1912], 460). Il n'aurait pas été étonné par la prolifération actuelle des *sectes*, puisque sa théorie fournit tous les éléments permettant d'expliquer ce phénomène.

Surtout, la théorie de Durkheim identifie des *mécanismes généraux* responsables de l'installation de croyances fausses. Elle illustre la spécificité des objectifs poursuivis par les sociologues par rapport à ceux des historiens.

Si la théorie de la magie de Durkheim nous paraît convaincante, c'est qu'elle nous rend *compréhensibles* des croyances qui nous paraissent spontanément étranges. Elle nous rend aussi compréhensible le fait que nous ayons tant de mal à les expliquer : il nous est malaisé de faire abstraction de notre savoir. Or, c'est ce savoir qui fait que nous percevons comme magique le comportement du faiseur de pluie, mais non celui du faiseur de feu, là où l'aborigène perçoit les deux comme également magiques (Weber, 1976 [1922]).

Comme le suggère cette référence, l'analyse de Durkheim peut être vue comme une version développée de la théorie des croyances magiques que Weber (1976 [1922])

esquissera ultérieurement (Boudon, 2001 *b*). Je sais bien que ce nouveau rapprochement entre Durkheim et Weber a des chances de heurter ceux qui les opposent rituellement. Sans rentrer dans cette discussion, je me contente d'observer que l'idée selon laquelle les analyses de Durkheim s'inscrivent dans le paradigme P1-P3 résume dans un autre vocabulaire une interprétation de son œuvre brillamment défendue par Alpert (1961 [1939]) hier ou Cherkaoui (1998) naguère.

*Les croyances erronées peuvent-elles être rationnelles ?*

Contre une idée reçue, les croyances fausses peuvent donc être fondées sur des raisons fortes. Cette idée reçue est elle-même le produit d'une association entre des notions qui semblent s'appeler les unes les autres : la *vérité* et la *rationalité* désignant des qualités positives, la *fausseté* et l'*irrationalité* des qualités négatives, on a tendance à penser que les croyances en des vérités sont rationnelles et les croyances fausses irrationnelles. Les premières seraient fondées sur des raisons, les secondes sur des causes qui ne sauraient être des raisons.

Ces associations sommaires sont implicitement présentes dans bien des théories. Elles contribuent à expliquer la facilité avec laquelle on impute les idées fausses à des *forces* matérielles, et aussi la bienveillance avec laquelle l'hypothèse de l'*existence* de ces forces est accueillie. Cette hypothèse est d'autant plus facilement acceptée qu'elle satisfait le MCM : la représentation réductrice selon laquelle les causes dignes d'être retenues par la science seraient obligatoirement matérielles.

En même temps, on identifie facilement un ensemble d'idées fausses qu'il serait saugrenu de vouloir expliquer par ce modèle : les croyances scientifiques disqualifiées. S'agissant des croyances scientifiques, on part en effet

généralement du principe que ceux qui y adhèrent ont des raisons fortes de le faire ; la décision d'opter pour une théorie scientifique plutôt que pour une autre est déterminée par des raisons et ces raisons sont perçues par l'acteur, en l'occurrence le scientifique, comme fortes. Ainsi, lorsque Priestley croit en l'existence du phlogistique, il a le sentiment que sa croyance est fondée sur des raisons fortes. *Raisons fortes ne veut donc pas dire raisons valides*, puisque plus personne ne croit aujourd'hui à la théorie du phlogistique. Mais *raisons fortes non valides* ne veut pas dire non plus *raisons liées à des idiosyncrasies personnelles*. À l'évidence, Priestley n'était pas le seul à croire au phlogistique. C'était au contraire une croyance répandue de son temps. Et elle était répandue parce que, étant donné l'état du savoir, les arguments de Priestley étaient perçus comme forts. Ils le restèrent jusqu'à ce que les arguments de Lavoisier les discréditent. Les *décisions* de Priestley (acquiescer à la théorie du phlogistique) et de Lavoisier (ne pas y acquiescer) sont contradictoires entre elles ; l'avenir devait démontrer que l'une des croyances était fausse et l'autre vraie ; mais, dans le *contexte* dans lequel la décision de Priestley et de Lavoisier est prise, l'une est aussi rationnelle que l'autre.

L'histoire de la science fait donc clairement apparaître comme banale la situation où s'installe dans les milieux scientifiques la croyance que « X est vrai » parce que, étant donné l'état de la science *hic et nunc*, il existe des raisons perçues comme fortes d'y croire, bien que ces raisons soient objectivement fausses, fragiles ou douteuses. Ici, des raisons fortes et partagées sont bien les causes de la croyance collective.

Ce qui est vrai de la connaissance scientifique l'est aussi de la connaissance ordinaire. Les théorisations de l'aborigène d'Australie, avance Durkheim, obéissent aux mêmes ressorts que celles du savant. Il faut donc surmonter notre étonnement devant leur *irrationalité* apparente ; telle

croissance à laquelle le « Primitif » tient et qui nous paraît dépourvue de sens ne l'est pas *pour lui*. Bien que bizarres, ses croyances ne s'expliquent pas autrement que celles de Priestley (qui ne sont pas bizarres mais fausses) ou que celles de Lavoisier (qui ne sont ni bizarres ni fausses). Dans tous les cas, une croyance s'explique parce qu'elle *fait sens* pour celui qui l'endosse, parce qu'il a des raisons fortes d'y adhérer, étant entendu que des raisons qui sont fortes aujourd'hui peuvent cesser de l'être demain (si le contexte cognitif se modifie), et que ce qui est vrai ici ne l'est pas forcément là (si le contexte cognitif n'est pas le même ici et là).

Je ne dis pas, encore une fois, que l'explication des croyances puisse toujours se passer d'évoquer des facteurs irrationnels : *affectifs* notamment. Ainsi, sous l'effet du *ressentiment*, les opinions publiques latino-américaines préfèrent souvent attribuer les maux de leurs sociétés au capitalisme et aux *gringos* plutôt qu'à leurs gouvernants. Mais une croyance fautive est rarement un effet brut de facteurs émotionnels de ce type : sans les théories « démontrant » la *perverse* du capitalisme, le ressentiment ne peut produire l'effet que j'évoque ici. Et, alors que le ressentiment correspond à un mécanisme psychologique facilement observable, il est beaucoup plus difficile d'imputer des croyances fautes à des *forces psychologiques, biologiques* ou *culturelles* (pour parler à nouveau comme G. Becker) inobservables et purement conjecturales comme la *fautive conscience* marxiste, la *mentalité primitive* de Lévy-Bruhl, les *cadres mentaux (frames)* ou les *biais* des psychologues et des sociologues contemporains, l'*inconscient* freudien ou leurs innombrables avatars. Ces notions ne sont acceptables que lorsqu'elles désignent des systèmes de raisons compréhensibles eu égard au contexte ; elles ne le sont jamais lorsqu'elles désignent des *forces imaginaires*.

## *Biais cognitifs*

On considère spontanément comme *irrationnelles*, à côté des croyances contraires à l'intérêt du sujet et des croyances contredisant des évidences empiriques, les croyances qui violent des vérités logico-mathématiques. Peut-on, à l'instar des croyances scientifiques disqualifiées, les traiter comme rationnelles, au sens du MRG ?

La psychologie cognitive s'étant ingéninée à créer des situations induisant des croyances qui violent des vérités logico-mathématiques, c'est vers elle que je me tournerai, dans le but de montrer qu'il n'est en aucune façon obligatoire d'en tirer la conclusion – qui en est pourtant généralement tirée – que la connaissance ordinaire, sous l'action de *forces psychologiques* irrationnelles (les *biais*), mobiliserait des procédures d'inférence dépourvues de fondement et d'origine inconnue.

Les travaux de la psychologie cognitive intéressent la discussion présente pour plusieurs raisons supplémentaires : par leur côté artificiel, ils évitent toute implication affective du sujet et rendent invraisemblables les explications par les intérêts, les passions ou la mauvaise foi. Leur organisation solipsiste exclut en même temps les hypothèses de type *imitation* ou *contagion*. Les explications par les effets de socialisation n'ont pas non plus une grande place ici, puisqu'on demande au sujet de résoudre des problèmes, non d'émettre des opinions, et qu'il rencontre ces problèmes pour la première fois. En outre, ces expériences sont en général conçues de façon telle qu'on peut déterminer avec certitude si les croyances du sujet sont vraies ou fausses. Enfin, elles sont essentielles pour le sociologue, dans la mesure où elles font apparaître des *croyances collectives* énigmatiques : *tout le monde ou presque pense que X, or X est faux*. Comment l'expliquer ? Comme il est impossible d'évoquer ici des causes affectives, on est facilement tenté d'émettre la conjecture que la pensée ordinaire serait, sous

l'effet de *forces* mystérieuses, soumise à des règles d'inférence illégitimes : des *cadres mentaux* ou des *biais* affecteraient le fonctionnement de la pensée. Mais d'où viennent lesdits *cadres* ? Pourquoi s'imposent-ils plutôt que d'autres ? Pourquoi se maintiennent-ils en dépit de leur caractère inadéquat ? Le mot *cadre* n'efface pas comme par magie les difficultés des explications faisant appel à l'existence de *forces* conjecturales.

En fait, on peut le plus souvent analyser les résultats souvent inattendus de la psychologie cognitive à l'aide des postulats du MRG. On est alors conduit à une conclusion importante : *que l'inférence naturelle donne de bonnes ou de mauvaises réponses à telle question, elles peuvent en général être interprétées comme fondées sur des arguments que le sujet a des raisons d'appréhender comme valides.*

### *Croyance erronée en la validité d'un diagnostic*

Dans une belle étude, Shweder (1977) présente plusieurs expériences où des sujets à qui l'on propose d'examiner des données statistiques en tirent à *une écrasante majorité* des conclusions que les règles de l'inférence statistique n'autorisent pas. Il en conclut que la pensée ordinaire est *magique*, au sens de Lévy-Bruhl : elle fonctionnerait à partir de règles d'inférence qui n'ont pas droit de cité dans la pensée rationnelle.

Autant les résultats de l'étude sont passionnants, autant cette interprétation est discutable. Les travaux de la psychologie cognitive sont généralement présentés par leurs auteurs mêmes comme révélant des *anomalies* de la pensée. La notion de *biais* que Tversky évoque pour expliquer les résultats de ses célèbres expériences suppose que la pensée ordinaire obéit à des règles irrationnelles, à l'instar de la « pensée primitive » selon Lévy-Bruhl. Le MRG admet au contraire que, à l'instar de la pensée scientifique, la pensée



ordinaire aborde la complexité du réel à l'aide de conjectures qui, parce qu'elles sont fondées sur des raisons ayant vocation à être partagées, ont une valeur qu'on peut qualifier de *transsubjective*, et ont par suite tendance à apparaître avec une fréquence significative.

Dans l'une des expériences de Shweder, on propose à des infirmières un lot de 100 fiches supposées représenter chacune un malade. On y a reporté des informations fictives : le patient présente/ne présente pas le symptôme S ; il est/n'est pas affecté de la maladie M. L'on demande alors aux infirmières si le symptôme S doit être interprété comme un symptôme de la maladie M. L'information présentée sous forme de cartes peut être traduite en un tableau synthétique (dont les infirmières ne disposent pas).

Tableau 2 – Une corrélation négative perçue comme positive

<i>Symptôme</i>	<i>Maladie</i>		
	<i>Malade</i>	<i>Non malade</i>	<i>Total</i>
Symptôme présent	37	33	70
Symptôme absent	17	13	30
Total	54	46	100

Les infirmières n'utilisent, semble-t-il, qu'une seule information pour déterminer leur réponse : la proportion des cas où le patient à la fois est atteint par la maladie et présente le symptôme. Ces cas sont *relativement fréquents*, puisqu'ils sont au nombre de 37 sur un total de 100. Cette seule information ne permet pas de conclure à une relation de causalité  $M \Rightarrow S$ . En effet, l'on ne peut déterminer si  $M \Rightarrow S$  que par une comparaison entre la proportion des malades parmi les sujets présentant le symptôme et la pro-

portion des malades parmi les sujets ne le présentant pas. Or cette comparaison inclut *quatre* informations indépendantes. En fait, selon le tableau 2, la probabilité pour qu'un patient soit atteint est un peu plus faible lorsqu'il présente le symptôme que quand il ne le présente pas ( $37/70 = 0,53$  ;  $17/30 = 0,57$ ).

*D'où vient donc que les réponses aillent très majoritairement dans le mauvais sens ? D'où vient qu'une corrélation en réalité faiblement négative soit avec un bel entrain perçue comme positive ? D'où vient que se forme une croyance collective fausse ?* Pour les raisons que j'ai indiquées, je ne m'arrêterai pas à l'hypothèse lévy-bruhlienne de Shweder, selon laquelle la pensée ordinaire serait *magique* ou prélogique. Il ne suffit pas d'étiqueter un phénomène pour l'expliquer.

Il est plus satisfaisant d'interpréter la conviction des infirmières comme résultant d'un effort pour maîtriser la complexité du problème, d'analyser leurs réponses comme *faisant sens* pour elles, comme dérivant de raisons. Ces raisons ne peuvent revendiquer une validité *objective*, mais elles tendent à s'imposer à chacune des infirmières. En ce sens, elles sont transsubjectives, et c'est ce caractère transsubjectif qui explique le caractère *collectif* de la croyance.

Voici quelle pourrait être l'analyse. Premier point : s'il est vrai que dans le cas d'un tableau de contingence binaire on ne peut affirmer l'existence d'une corrélation entre les deux variables que sur la base de *quatre* informations indépendantes, en pratique on peut dans bien des cas conclure valablement d'une information *unique* à une relation de causalité, par exemple lorsque les distributions marginales sont très asymétriques. De par la nature des choses, cette situation est caractéristique des phénomènes pathologiques : elle résulte du simple fait que le normal est plus fréquent que l'anormal.

Les infirmières de Shweder ont donc pu, de façon métacosciente, juger que la fréquence de la maladie évoquée

par l'expérience – comme celle de toutes les maladies particulières auxquelles elles sont directement confrontées – était *faible*, et qu'il en allait de même pour tout *symptôme* particulier. Sans doute cela n'est-il pas le cas des données qui leur sont présentées et les infirmières ne prennent-elles pas soin de vérifier la valeur des effectifs marginaux correspondant à ces données. Mais, si le tableau avait été plus réaliste, je veux dire plus conforme au réel en ce qui concerne ses effectifs marginaux, l'information selon laquelle les deux caractères – maladie et symptôme – se trouvent conjugués 37 fois sur 100 *représenterait effectivement un sérieux indice de causalité*.

Tableau 3 – *Indépendance statistique selon marginaux vraisemblables*

<i>Symptôme</i>	<i>Maladie</i>		
	<i>Malade</i>	<i>Non malade</i>	<i>Total</i>
Symptôme présent	4	16	20
Symptôme absent	16	64	80
Total	20	80	100

Ainsi, supposons qu'une maladie affecte 20 % des malades d'un hôpital et qu'un symptôme apparaisse également chez 20 % des malades : il y aurait présomption de causalité ( $M \Rightarrow S$ ) à partir du moment où les deux caractères apparaîtraient conjugués chez plus de 4 % des malades. Bref, lorsque maladie et symptôme coïncident dans 37 % des cas, cette *seule* donnée constitue, dans des conditions normales (je veux dire : lorsque les données marginales sont *réalistes*), une forte présomption de causalité. Il faut ajouter à cela que l'expérimentateur présente les données

statistiques aux infirmières, non pas sous la forme d'un tableau, mais de fiches. D'autre part, le libellé même de la question a sans doute incité les infirmières à voir une relation de causalité entre S et M.

Dans cet exemple, les sujets apparaissent comme forgeant des conjectures raisonnables, comme opérant des synthèses acceptables à partir des informations qui leur sont soumises. C'est seulement parce que la situation expérimentale les a placées dans une situation artificielle que les procédures en question les ont amenées à une réponse erronée. Si l'on n'admet pas que leurs réponses leur ont été dictées par des raisons, on ne comprend pas pourquoi la distribution de leurs réponses apparaît comme très *structurée* : pourquoi une proportion importante des sujets donne la même réponse. Sans doute ces réponses sont-elles fausses. Mais cette fausseté n'implique pas l'absence de raisons fortes.

### Contextualité des croyances

Il faut insister sur le sujet essentiel de la contextualité des croyances, car toute croyance est contextuelle : étant donné l'état de la connaissance de leur temps, les physiiciens aristotéliens avaient des raisons fortes de croire que la nature a horreur du vide et Priestley de croire au phlogistique. Mais la contextualité des croyances ne conduit pas au *relativisme*. Lavoisier avait raison contre Priestley.

Dans la connaissance ordinaire, il en va de même. Certaines croyances fausses se manifestent dans tel contexte : elles indiquent, non que les individus relevant de ce contexte soient soumis à des forces sociales, mais que le contexte légitime à leurs yeux des raisons qui apparaîtront comme illégitimes dans un autre contexte. Le Primitif de Durkheim nous paraît souscrire à des croyances bizarres : c'est qu'il appartient à un contexte différent du nôtre. L'un

des paramètres de ce contexte est qu'il ne connaît pas les lois de la transformation de l'énergie. Les réponses des infirmières de Shweder nous paraissent déconcertantes, parce que nous les apprécions comme des réponses à un exercice de statistique, alors qu'elles ont sans doute tenté de résoudre le problème qui leur avait été posé en mobilisant leur expérience statistique implicite : celle qu'elles utilisent dans la vie de tous les jours.

Réinterprétées dans le cadre du MRG, les notions de *biais* ou de *cadre mental (frame)* peuvent donc recevoir un contenu beaucoup plus facilement acceptable et être entièrement déconnectées de l'imagerie des *forces biologiques, psychologiques* ou *culturelles*. Elles cessent d'être des forces qui viendraient troubler l'esprit des sujets, pour désigner des effets de contexte, engendrés par des *paramètres contextuels*. Ces paramètres sont de nature variable, mais on peut facilement en repérer de typiques. J'évoquerai ici à titre d'exemple deux de ces types (voir pour d'autres types : Boudon, 1998-2000, II, chap. 1).

### *Paramètres de position*

Dans certains cas, l'individu développe sur tel ou tel sujet des conceptions qui lui sont dictées par la réalité qu'il a sous les yeux : sa *position* lui impose un point de vue. Ainsi, l'ouvrier croit facilement que la machine est cause du chômage (Boudon, 1997). Il a raison : substituer du travail mécanique au travail humain est bien un moyen de diminuer les coûts de production de l'entreprise.

On comprend donc que, des luddites anglais aux syndicalistes français, les croyances collectives : « la machine crée le chômage », « le progrès technique est la cause du chômage », « les lois du marché engendrent le chômage », etc., aient été fortement répandues, et le restent, chez ceux que le chômage menace et chez leurs représentants.

À l'inverse, lorsque, de par sa position sociale, on est naturellement conduit à prendre une vue plus générale des mécanismes économiques, comme c'est le cas du chef d'entreprise ou de l'économiste, on perçoit plus facilement que la nouvelle machine, d'un côté, supprime du travail, mais, d'un autre côté, en crée, puisqu'il a fallu la concevoir, qu'il faut l'entretenir et qu'on doit travailler à en produire des versions plus performantes. Mais l'on ne peut s'attendre à ce que celui qui est menacé par le chômage adopte ce point de vue surplombant, car il court le risque bien réel d'être affecté par le côté destructeur d'emploi de la machine ; par contre, il n'a aucune chance de bénéficier personnellement de la capacité de la machine à créer de l'emploi.

Ce processus cognitif pourrait être illustré par bien d'autres exemples. Ainsi, aujourd'hui, l'on voit bien que la mondialisation détruit des emplois ; mais on reconnaît moins facilement qu'elle en crée. Car on ne peut guère concevoir que celui qui vient de recevoir sa feuille de licenciement adopte ce point de vue surplombant.

Autre illustration des effets de ce type de paramètre contextuel : beaucoup de Russes ou d'Allemands de l'Est continuent de penser que le communisme représentait une forme d'organisation sociale supérieure au capitalisme et à la démocratie, car ils ont troqué une vie grise mais présentant une certaine sécurité économique contre une vie incertaine, misérable et faite d'expédients.

Autre exemple : le fonctionnaire peut difficilement avoir une vision *libérale*, parce que le monde tel qu'il le perçoit est un monde où l'État est le principal mécanisme capable d'introduire de l'ordre dans la jungle des intérêts et la poussière des initiatives individuelles.

Autre exemple encore : Bergeron (1999) a montré que les acteurs des centres français d'aide aux toxicomanes ont cru que les seuls toxicomanes étaient ceux, d'un type particulier, pour qui ces centres avaient été conçus. Comme s'ils

s'étaient évanouis dans la nature, les autres restaient invisibles. Il en est résulté une sous-estimation de la croissance de la toxicomanie en France.

Il est faux que la machine engendre toujours, même au niveau local, une destruction *nette* de l'emploi. Mais il est *compréhensible* que les catégories sociales menacées le croient. Il est faux que l'État représente l'instance privilégiée de la régulation sociale. Mais il est compréhensible que les serveurs de l'État le croient. Il était compréhensible que l'ampleur de la toxicomanie soit sous-estimée en France.

### *Paramètres cognitifs*

Dans d'autres cas, l'opinion de l'individu sur un sujet est dépendante de ses compétences cognitives, qui constituent alors le *paramètre contextuel* essentiel permettant d'expliquer les différences d'opinion qu'on observe d'un milieu ou d'un groupe d'individus à l'autre.

Lazarsfeld (1993) explore les croyances collectives engendrées par une émission de radio où Orson Welles avait annoncé l'atterrissage d'envahisseurs venus de la planète Mars. Parmi les sujets interrogés, certains crurent à la réalité de l'invasion, d'autres non. La croyance en l'invasion apparut comme d'autant plus fréquente que le niveau d'instruction des sujets était plus bas. Pourquoi, demande Lazarsfeld ? Parce que la compétence cognitive, la capacité à examiner une proposition de manière critique est d'autant plus basse, en moyenne du moins, que l'on a un niveau d'instruction plus bas. L'éducation formelle favorise le développement de l'esprit critique. En même temps, l'étude fit apparaître des *cas déviants*. Parmi les personnes ayant un faible niveau d'instruction, certaines ne crurent pas à la réalité de l'invasion. *Paramètre contextuel* responsable de la performance de ces cas déviants : ces

sceptiques exerçaient des professions qui, bien qu'exigeant un niveau d'instruction modeste, les avaient entraînés à discuter méthodiquement de questions de causalité. C'est le cas des mécaniciens auto ou des plombiers qui, en présence d'une panne ou d'une fuite d'eau, doivent en détecter les causes, écarter celles qui sont peu plausibles au vu des symptômes, imaginer d'autres causes dont ils apprécieront la plausibilité par des tests qu'ils auront à imaginer. Pour cette raison, les mécaniciens auto apparurent comme ne croyant pas plus fréquemment à l'invasion de Mars que les sujets ayant un niveau d'instruction élevé.

En tout cas, bien des opinions mobilisent de véritables *théories* et la complexité des théories sur lesquelles le sujet s'appuie dépend de ses compétences cognitives : je crois à la validité de la proposition X parce que X est une conséquence de telle théorie à laquelle j'ai de fortes raisons de faire confiance, mais mes compétences cognitives limitent le niveau de complexité des théories qui me sont accessibles et aussi ma capacité à juger de leur validité.

Ainsi, l'opinion généralement favorable du public à l'égard de la loi des 35 heures s'explique, pour une part, par le fait qu'elle mobilise une théorie immédiatement intelligible, à savoir que, la masse totale des emplois étant vue comme un gâteau fini, si l'on rationne la quantité de travail accessible à chaque individu, davantage d'individus pourront, en principe du moins, être servis. La théorie n'est bien sûr valable que sous nombre d'hypothèses très restrictives (que l'augmentation du coût du travail induite par la loi n'incite pas les entreprises à rechercher des gains de productivité destructeurs d'emploi, à se délocaliser, qu'elle ne les condamne pas à mettre la clé sous la porte, etc.). Mais, pour quiconque ne voit pas très bien ce que l'hypothèse du *gâteau fini* de l'emploi a d'*héroïque*, la théorie peut facilement paraître crédible. Toute théorie scientifique repose aussi sur la clause du *ceteris paribus*. Comment dès lors s'étonner qu'elle soit généreusement utilisée, non seule-



ment par la connaissance scientifique, mais par la connaissance ordinaire ?

Certains résultats d'une étude d'Inglehart (Inglehart, Basañez, Moreno, 1998) suggèrent que le *paramètre contextuel* de la *compétence cognitive* est bien une composante essentielle de la théorie des opinions.

Inglehart et ses collaborateurs ont interrogé un échantillon de répondants prélevés dans divers pays sur leur opinion relative à l'efficacité de diverses mesures sur la réduction du chômage : abaissement de l'âge de la retraite, limitation de l'immigration. Juger ces mesures efficaces, c'est implicitement accepter la théorie incluant les hypothèses hardies que je viens d'évoquer : fixité du nombre des emplois, existence assurée d'un entrant apte à remplir les fonctions du sortant, etc. Les résultats suggèrent que la maîtrise cognitive des mécanismes économiques varie d'un pays à l'autre, si l'on en juge du moins à la facilité avec laquelle l'hypothèse *du gâteau fini de l'emploi* y est acceptée (tableau 4). Cette hypothèse sous-tend en effet nécessairement l'approbation de l'assertion causale : « Si on force les gens à prendre leur retraite plus tôt, on fait baisser le chômage. »

Tableau 4 – *Opinions sur l'abaissement de l'âge de la retraite et la réduction du chômage*

Quand l'emploi est rare, les gens devraient être forcés à prendre leur retraite tôt : % d'accord.

<i>Espagne</i>	<i>Allemagne (Ouest)</i>	<i>France</i>	<i>Angle- terre</i>	<i>États- Unis</i>	<i>Suède</i>
62	50	49	43	16	9

Source : Inglehart, Basañez, Moreno, 1998.

Ces données signifient-elles effectivement que la formation du public en matière d'analyse des phénomènes économiques est variable d'un pays à l'autre ? Cette conjecture est plausible. En effet, si ces pourcentages reflétaient simplement le degré d'implantation de la *culture libérale* dans les pays considérés, on ne comprendrait pas que la Suède, pays où la tradition social-démocrate est particulièrement ancienne et influente, puisse atteindre un score plus bas que celui des États-Unis.

Mais cette explication de la structure statistique du tableau 4 à partir du paramètre contextuel de la *compétence cognitive* est surtout confirmée par le fait que, dans chaque pays, la variable *niveau d'instruction* apparaît, au vu des données publiées par Inglehart, comme statistiquement beaucoup plus étroitement associée que les autres variables observées (âge, indicateur de statut socio-économique, de sympathies politiques, d'orientation idéologique, etc.) à la fréquence avec laquelle l'hypothèse *du gâteau fini de l'emploi* est acceptée : dans chaque pays, on admet d'autant moins facilement que l'abaissement de l'âge de la retraite ait le pouvoir de réduire le taux de chômage que l'on a un niveau d'instruction plus élevé. En revanche, le fait qu'un répondant se déclare plutôt de droite ou plutôt de gauche, de statut socioprofessionnel haut ou bas, de revenu élevé ou faible, qu'il soit attaché à un système de valeurs « matérialistes » ou « postmatérialistes », etc., ne permet guère de préjuger de son opinion sur les effets éventuels de l'abaissement de l'âge de la retraite sur le taux de chômage. Seul l'âge est corrélé, bien plus faiblement que le niveau d'instruction, avec la fréquence de l'opinion en question : les jeunes acceptent moins facilement que l'abaissement de l'âge de la retraite puisse faire baisser le chômage. Mais cette corrélation est due pour une grande part au fait que les jeunes ont en moyenne un niveau d'instruction plus élevé.

Si le gâteau de l'emploi est fini, une autre manière de

faire baisser le chômage n'est-elle pas de limiter les candidats à l'emploi en réduisant l'arrivée des immigrants sur le marché du travail ? Deux hypothèses réductrices sont combinées dans cette autre question : le caractère fini du gâteau de l'emploi et la substituabilité illimitée des candidats à l'emploi (tableau 5).

Tableau 5 – *Opinions sur la discrimination nationale et la réduction du chômage*

Quand l'emploi est rare, les employeurs devraient donner la priorité aux nationaux sur les immigrants : % d'accord.

<i>Espagne</i>	<i>Allemagne (Ouest)</i>	<i>France</i>	<i>Angleterre</i>	<i>États-Unis</i>	<i>Suède</i>
75	62	63	51	51	35

Source : Inglehart, Basañez, Moreno, 1998.

On retrouve grossièrement sur cette autre question le même ordre des pays que dans le tableau précédent. On observe ici aussi qu'une interprétation à partir du paramètre de la *compétence cognitive* est plus plausible que d'autres, la réponse impliquant une adhésion à l'hypothèse du *gâteau fini de l'emploi* se révélant au vu des données d'autant moins fréquente que le niveau d'instruction est plus élevé, alors que les variables *revenu*, *sympathies politiques*, *orientation idéologique* ou *âge* sont plus faiblement liées aux opinions relatives à l'efficacité du contrôle de l'immigration sur le chômage. L'effet statistique de l'âge est plus important que celui du *revenu*, des *sympathies politiques* ou de l'*orientation idéologique*, en vertu de sa redondance avec celui du niveau d'éducation : les plus jeunes ont en effet en moyenne un niveau d'éducation plus élevé. Mais l'effet sta-

tistique de l'âge est plus faible que celui du niveau d'éducation. Il semble donc bien que le paramètre des compétences cognitives explique très largement la structure statistique de ces deux tableaux, ou du moins leurs traits communs. D'autres facteurs sont sans doute responsables des différences internationales que ces tableaux font apparaître : ainsi, l'on peut facilement imaginer que l'on a davantage tendance à croire en l'efficacité de mesures en provenance de l'autorité centrale si on appartient à un pays où l'État est plus puissant. Mais l'on ne pourrait valider cette conjecture qu'en complétant l'enquête quantitative par des entretiens.

Par-delà leurs similarités, les deux tableaux 4 et 5 se distinguent par une différence importante : les pourcentages du second tableau sont tous plus élevés que ceux du premier. Cette différence fait sans doute apparaître un effet de la *rationalité axiologique* : il est plus facile de refuser l'entrée du pays à des candidats à l'immigration que de modifier l'âge de la retraite. En effet, le second cas correspond à une rupture de contrat, laquelle comporte normalement des coûts sociaux, économiques et moraux ; le premier à un simple refus de passer contrat. Or, d'un point de vue axiologique, il est moins facile d'accepter la deuxième situation que la première (Kahneman, Knetsch, Thaler, 1986).

Bref, pour comprendre la structure statistique complexe des tableaux présentés ici, il est indispensable de se représenter le répondant comme mû par un système de raisons, à la fois cognitives et axiologiques.

Le MRG apparaît ainsi comme un cadre théorique efficace pour l'analyse des données non seulement qualitatives, mais quantitatives comme celles d'Inglehart. Il permet de les faire parler, mieux que ne sauraient le faire les méthodes mécaniques d'analyse statistique auxquelles on se contente souvent de les soumettre. Il est dommage que des entretiens guidés par ces hypothèses n'aient pas été conduits. Ils

eussent permis de confirmer ou d'infirmier l'explication qui vient d'être proposée des caractéristiques des deux tableaux considérés.

Cette remarque a une portée générale : les enquêtes quantitatives seraient avantageusement valorisées si elles étaient couplées avec des entretiens inspirés par les théories de type MRG qu'elles suggèrent.

## *La rationalité axiologique*

### La notion de rationalité axiologique

La *rationalité* axiologique au sens de Weber est souvent comprise comme un synonyme de *conformité* axiologique : croyant à telle valeur, je m'y conforme ; je suis donc cohérent avec moi-même et, en ce sens étroit, rationnel. Cette interprétation prosaïque est sans doute celle qu'on rencontre le plus fréquemment dans la littérature. Elle est facile. Mais elle implique, entre autres, une conséquence fâcheuse : celle d'écraser toute différence entre valeurs et goûts. Dans les deux cas, les préférences pourraient être constatées mais non expliquées ; elles devraient être traitées comme des données. Une telle interprétation est peu compatible avec l'axiome P2 de compréhension, qui tient une place si importante dans la méthodologie webérienne.

Il est plus fécond de lire dans la notion de rationalité axiologique la reconnaissance d'un point essentiel : que la rationalité ne saurait être conçue comme de caractère exclusivement instrumental. Dans la typologie qui ouvre *Économie et société* (et ailleurs), Weber distingue et place sur le même plan la *rationalité instrumentale* et la *rationalité axiologique* : cela indique que, dans son esprit, il existe une rationalité qui n'est pas instrumentale, et qui est tout aussi

essentielle que la rationalité instrumentale. Cette intuition se retrouve dans la distinction webérienne entre *éthique de conviction* et *éthique de responsabilité*.

J'interprète pour ma part la notion de rationalité axiologique comme indiquant que les convictions axiologiques se forment dans l'esprit de l'individu sur la base de raisons perçues par lui comme fortes, exactement comme ses convictions non axiologiques. On peut avoir des raisons fortes de juger approprié l'objectif qu'on poursuit, tout comme on a des raisons fortes d'utiliser les moyens adéquats pour l'atteindre. Cette combinaison banale entre la rationalité axiologique et la rationalité instrumentale illustre ce que Rescher (1995) appelle la *rationalité pratique*.

Sans doute cette interprétation de la pensée de Weber va-t-elle au-delà de la lettre de ses textes. Mais elle est compatible avec le postulat de la compréhension (comment *comprendre* que tel sujet adhère à telle valeur si l'on fait de l'adhésion aux valeurs une simple donnée de fait ou si l'on y voit le résultat d'un processus irrationnel déclenché par des *forces* obscures ?). En un mot, cette interprétation de la notion de *rationalité axiologique* introduit de la cohérence entre les notions cardinales de la pensée webérienne.

Mais il importe peu de savoir si cette interprétation exprime ce que Weber a *réellement* pensé. Cette question intéresse l'histoire, non l'épistémologie des sciences sociales. La seule question qui compte du point de vue qui me concerne ici est de savoir si cette interprétation de la *rationalité axiologique*, qui insère cette notion dans le cadre du MRG, a une efficacité scientifique : si elle permet d'expliquer de façon satisfaisante les croyances collectives de caractère normatif.

La théorie ici proposée sous couleur d'une interprétation de la *rationalité axiologique* webérienne est, derechef, que la conviction en matière axiologique est dans l'esprit du sujet la conséquence de raisons perçues par lui comme fortes. Comme dans le cas de la rationalité cognitive, le fait

qu'un système de raisons soit perçu comme fort dépend des *paramètres contextuels* caractérisant le sujet.

Le cas de la *rationalité axiologique* est donc traité ici comme parallèle à celui de la *rationalité cognitive* : dans le premier cas, le système de raisons fondant la conviction comporte *au moins* une proposition normative, condition nécessaire pour que la conclusion puisse être elle-même de caractère normatif ; dans le second, le système de raisons ne comporte aucune proposition normative.

Le MRG conduit ainsi à une vision continuiste, non seulement des relations entre connaissance ordinaire et connaissance méthodique, mais aussi des relations entre convictions *descriptives* et convictions *prescriptives*.

### Les sentiments moraux sont-ils rationnels ?

Le MRG est utilisé par anticipation par des auteurs classiques lorsqu'ils entreprennent d'expliquer des croyances collectives de caractère non normatif. Je l'ai montré en évoquant diverses analyses empruntées notamment à Tocqueville, Weber ou Durkheim. Il l'est également s'agissant de l'explication des croyances collectives de caractère normatif.

Je m'efforcerai maintenant de confirmer l'importance du MRG dans l'analyse des croyances collectives de caractère normatif ou plus généralement axiologique à partir de quelques exemples. Ils seront empruntés au chapitre des sentiments d'équité : pour des raisons qui se comprennent facilement, ce chapitre a été exploré par les sciences sociales plus que tout autre. Notamment par un auteur trop méconnu en ce domaine, Adam Smith, dont j'ai montré par ailleurs la contribution qu'il pouvait apporter à la compréhension des sentiments d'équité ou d'iniquité induits par les disparités de salaire entre professions (Boudon, 1996, 279-282).



## *L'égalité entre contribution et rétribution*

Pourquoi des conflits comme ceux décrits par le sociologue américain C. W. Mills dans un passage célèbre de *White Collar?* (Mills, 1951). Des employées de bureau multiplient les disputes sur des sujets à première vue insignifiants comme la bonne distance par rapport aux fenêtres. De façon générale, ces employées sont traitées de façon identique, mais tout signe de préférence pour l'une d'entre elles de la part de l'encadrement est perçu comme grave, injuste et insupportable. Une observation superficielle pourrait conduire à des explications par la *susceptibilité*. En fait, ces conflits ne reflètent que dans une faible mesure des idiosyncrasies individuelles. En ce sens, ils sont différents dans leur nature même des disputes qui peuvent survenir entre les voyageurs d'un train pour une place près de la fenêtre. D'abord, les voyageurs ne sont coincés dans le même espace que pour peu de temps. Surtout, ils sont simplement juxtaposés par l'effet du hasard, lequel a voulu que tous prennent ce jour-là le même train pour la même destination. En dehors de cela, il n'y a rien de commun entre eux. Ils n'appartiennent pas, comme les employées de Mills, à un système d'interaction. C'est pourquoi les réactions de ces dernières sont beaucoup plus vives et pourquoi elles ont un tout autre sens : dans un système orienté vers la production où les contributions individuelles sont identiques, il faut que les rétributions soient égales. En conséquence, toute différence est perçue comme profondément injuste, car trahissant les règles de base du système d'interaction. Alors que la réaction du voyageur relève du registre *utilitariste*, celle de l'employée de Mills est inspirée par des raisons *axiologiques* : sa protestation exprime une réaction d'indignation morale contre une injustice ; celle du voyageur témoigne d'un simple sentiment de désagrément (sauf dans le cas où il a réservé une place près de la fenêtre et où un intrus s'y est installé). C'est la nature même de la

finalité du système d'interaction, la production, qui explique que les employées attachent une attention sourcilieuse aux différences de traitement auxquelles elles sont exposées, même lorsque celles-ci sont non délibérées et mineures : contribuant également à la production, elles exigent que leurs rétributions soient égales. La rationalité axiologique prend ici la forme d'un *syllogisme pratique* s'appuyant sur des prémisses solides.

Tocqueville l'avait bien vu : les *privilèges* sont encore plus difficiles à accepter dans une société d'égaux. Plus les différences s'estompent, plus celles qui subsistent paraissent insupportables. Cet effet est encore plus marqué s'agissant, non d'une société au sens large où les mérites des uns et des autres ne peuvent être facilement comparés, mais d'une société d'égaux dont les contributions à l'objectif commun sont semblables. Dans ce dernier cas, la détermination de l'égalité entre *contributions* et *rétributions* étant, en raison de la standardisation des tâches, beaucoup plus facile, l'exigence d'égalité a toutes chances d'être particulièrement vive. Toutes les conditions sont donc réunies pour que des conflits violents s'installent sur des questions qui pourront facilement apparaître comme superficielles à l'observateur.

Cet exemple indique, comme on peut le noter par parenthèse, que l'importante *théorie de l'échange* (Homans, 1958) peut être considérée comme un cas particulier de la théorie cognitive proposée ici sous l'appellation du MRG.

Les sentiments d'équité ou d'iniquité méritent bien leur nom de *sentiments*, car ils comportent une dimension *affective* essentielle : rien n'est plus difficile à *supporter* que l'injustice. Mais ils sont en même temps fondés sur des systèmes de raisons. Et la réaction *affective* est d'autant plus forte que les raisons apparaissent au sujet social comme plus solides. Il est évidemment peu important en soi d'être placé plus ou moins près de la fenêtre. Ce n'est pas l'*agrément* présenté par cet emplacement qui mobilise les

employées. La vision utilitariste véhiculée par la TCR ne s'applique pas ici. Ce qui est en cause est beaucoup plus important : c'est, si l'on peut dire, la lisibilité pour l'individu du système d'interaction dans lequel il s'inscrit.

*Sentiments sur la légitimité  
ou l'illégitimité des inégalités*

Le MRG apparaît donc bien comme un cadre efficace pour analyser les données empiriques relatives aux sentiments moraux. La réanalyse d'une enquête inspirée par la théorie de Rawls (1971) confirmera ce point.

Comme j'ai eu l'occasion de l'indiquer brièvement plus haut, la théorie de Rawls reprend certaines des intuitions de la théorie sociologique fonctionnaliste. Selon cette théorie, un état de choses – un certain niveau des inégalités par exemple – tend à être tenu par des sujets sociaux pour *légitime* s'il est perçu comme *fonctionnel*. Les sentiments de légitimité ou d'illégitimité induits par un certain niveau d'inégalités sont donc l'effet de raisons.

Sans le savoir, Rawls retrouve dans sa théorie de l'équité l'idée que les individus ont des raisons de trouver tel niveau d'inégalité acceptable ou non. Pour matérialiser l'idée que, face à une situation d'inégalité, les individus ont des réactions morales indépendantes de leurs intérêts, il se donne par la pensée des individus ignorant leurs intérêts et leurs compétences – des individus placés sous un *voile d'ignorance* – et s'interroge sur les critères qu'ils adopteraient pour juger d'une distribution de biens primaires. Laissons de côté le détail de sa démonstration, ainsi que la signification exacte de la notion de *bien primaire* : elle désigne *grosso modo* les biens non superflus. Rawls conclut de sa théorie que des individus couverts par le voile de l'ignorance appliqueraient un critère qu'il qualifie de *principe de différence*.

Selon les tenants du fonctionnalisme, les individus estiment une distribution juste si les inégalités caractéristiques d'un système donné sont d'un niveau tel qu'elles assurent un fonctionnement optimal du système. Pour fixer les idées, supposons que la production des biens soit négativement affectée si les inégalités tombent au-dessous d'un certain niveau N et qu'une augmentation des inégalités au-dessus de ce niveau n'entraîne aucune augmentation de la production des biens. Dans ce cas, N sera perçu par les individus tels que les voient les tenants du fonctionnalisme comme le niveau *légitime* des inégalités : ils tendront à voir les inégalités en question comme *justes*.

Le *principe de différence* de Rawls propose un autre critère que celui des fonctionnalistes : les individus considéreraient comme normal le niveau d'inégalités assurant aux moins favorisés une quantité maximale de biens. Le niveau juste est donc, selon ce critère, celui en deçà duquel le sort des plus défavorisés se détériorerait et au-delà duquel il ne connaîtrait pas d'amélioration.

Comme la théorie fonctionnaliste, celle de Rawls propose une explication *rationnelle* des sentiments de légitimité ou d'illégitimité suscités par une situation d'inégalité : elle associe à ces sentiments un système de raisons. Mais elle propose un système de raisons différent de celui des fonctionnalistes.

Cette combinaison de ressemblances et de différences entre la théorie de Rawls et la théorie fonctionnaliste a stimulé l'intérêt des sociologues pour la première et leur a inspiré d'intéressantes enquêtes destinées à vérifier si elle pouvait être considérée comme permettant effectivement de rendre compte des sentiments moraux des individus face aux situations d'inégalité.

Dans l'une de ces études, Frohlich et Oppenheimer (1992) ont demandé à des sujets d'examiner les distributions fictives de revenu suivantes et de choisir celle qui leur paraissait la plus *juste*.

Tableau 6 – *Distributions fictives permettant de tester l'adhésion à divers principes de justice*  
(les revenus sont exprimés dans une unité monétaire indéterminée)

<i>Revenus</i>	<i>Distributions</i>			
	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>
Revenu haut	32 000	28 000	31 000	21 000
Moyen haut	27 000	22 000	24 000	20 000
Moyen	24 000	20 000	21 000	19 000
Moyen bas	13 000	17 000	16 000	16 000
Bas	12 000	13 000	14 000	15 000
Moyenne <sup>(1)</sup>				
Plancher	12 000	13 000	14 000	15 000
Dispersion	20 000	15 000	17 000	6 000

(<sup>1</sup>) La moyenne n'était indiquée aux sujets de l'expérience que dans un second temps, de manière à les sensibiliser à la dépendance de ce paramètre par rapport aux effectifs.

L'expérience visait à déterminer lequel des quatre principes suivants paraissait avoir inspiré le choix des répondants en faveur de l'une ou l'autre des distributions fictives :

Le principe tiré de la *théorie utilitariste* de Harsanyi (1955) : maximiser la moyenne (distribution 1).

Le principe dérivé de la *théorie fonctionnaliste* : maximiser la moyenne sous contrainte de dispersion (distribution 2).

Le principe qui reflète les politiques de redistribution menées dans la plupart des démocraties : maximiser la moyenne sous contrainte de plancher (distribution 3).

Le principe de différence tiré de la *théorie de la justice* de Rawls : maximiser le plancher sous contrainte de dispersion (distribution 4).

Le *voile de l'ignorance* était simulé dans cette étude par le fait qu'on indiquait aux sujets, avant de leur demander d'effectuer leur choix, qu'ils seraient ensuite placés de façon aléatoire dans l'une des classes de la distribution, et qu'ils toucheraient alors une rémunération dont le montant serait affecté par leur choix.

L'étude a été conduite aux États-Unis et en Pologne. Elle est fort instructive du point de vue de notre discussion sur la congruence de la théorie de Rawls avec les sentiments moraux des individus. Elle oppose en effet à cette théorie un démenti cinglant : le choix de loin le plus fréquent est inspiré par le principe de la maximisation de la moyenne avec contrainte de plancher ; le principe de Harsanyi (maximisation de la moyenne en l'absence de toute contrainte) vient bien loin derrière : on en tire la conclusion que la TCR ne rend pas efficacement compte des sentiments des répondants. Le principe de la maximisation de la moyenne sous contrainte de dispersion inspire encore un peu plus rarement les répondants. Quant au principe rawlsien de maximisation du plancher sous contrainte de dispersion, il est pratiquement ignoré : il n'est presque jamais à la base des sentiments de justice exprimés par les sujets de l'expérience.

Précisément : sur 81 groupes expérimentaux, on a observé les fréquences de choix suivantes :

Contrainte de plancher et maximisation de la moyenne : 77,8 % ;

Maximisation de la moyenne : 12,3 % ;

Maximisation de la moyenne et contrainte de dispersion : 8,64 % ;

Principe de différence (Rawls) : 1,23 %.

Il faut d'autre part noter qu'on observe peu de différences *culturelles*. En effet, le premier choix domine de loin les trois autres, aussi bien en Pologne qu'aux États-Unis.

Comment expliquer ces résultats ? La structuration des réponses est très marquée et apparaît comme insensible au

contexte. Que les choix des répondants se soient massivement portés, aussi bien en Pologne qu'aux États-Unis, sur l'un des quatre critères offerts laisse pressentir qu'ils résultent de raisons fortes.

On peut les reconstituer de la manière suivante. L'étude évoquée ici place les sujets dans une situation d'évaluation très abstraite : ils ont à décider de la plus ou moins grande légitimité de quelques distributions ; ils n'ont aucune information sur la genèse des inégalités qu'elles décrivent ; on ne leur dit rien sur les compétences ou les performances de ceux qui peuplent les différentes catégories statistiques. Or, les discussions qui ont été menées avec les sujets dans le contexte de l'étude ont permis d'observer que la plupart acceptaient l'idée que des inégalités de rétribution puissent refléter des différences de contribution. Mais il n'y avait aucun sens pour eux à se demander si les inégalités caractérisant les distributions soumises à leur appréciation découlaient de différences dans les contributions, puisque ces distributions leur étaient présentées comme fictives. La conjecture la plus raisonnable consistait donc pour eux à supposer les inégalités *fonctionnelles*, *i.e.* correspondant à des différences de contribution. C'est pourquoi sans doute l'idée d'imposer une contrainte à la dispersion ne recueille pas leurs suffrages. Ce qui confirme cette interprétation, c'est que, lorsque, dans d'autres expériences (Boudon, Betton, 1999), on indique aux sujets que les inégalités sont de caractère *fonctionnel*, ils rejettent le principe rawlsien de différence, alors qu'ils tendent à l'accepter dès lors qu'on leur précise que les inégalités sont *a-fonctionnelles*.

Ainsi, les répondants ont sans doute estimé que, en l'absence d'information sur l'origine des inégalités, un bon gouvernement peut ne pas se soucier de minimiser l'écart type des revenus : si elles sont fonctionnelles, il n'y a pas lieu de les corriger ; si elles ne le sont pas, il faudrait les corriger. Mais pourquoi, en l'absence d'information sur ce point, ne pas supposer qu'elles résultent de mécanismes

comme ceux qui établissent des différences de salaire entre la caissière et la directrice d'un supermarché ? Par ailleurs, il tombe sous le sens qu'un bon gouvernement doit, dans la mesure de ses moyens, ainsi qu'en juge une forte majorité des répondants, tenter de maximiser le PIB, et par suite la moyenne des revenus.

D'autre part, une majorité des répondants admet facilement qu'il est opportun, si l'on veut éviter ce qu'on appelle aujourd'hui l'*exclusion sociale*, d'introduire une contrainte de plancher. Il y a plus : il est sage pour un gouvernement de prévoir et de prendre à sa charge une *assurance* minimale protégeant l'individu contre les aléas de tous ordres qui lui interdiraient autrement de se placer ou de se replacer sur la ligne de départ. D'où la très grande fréquence avec laquelle l'idée d'une *contrainte de plancher* est retenue. Par contraste, en l'absence de données sur la genèse des inégalités et de façon générale sur le degré de légitimité de ces inégalités, on ne se juge pas en mesure de proposer une *contrainte de dispersion*.

Bref, on peut analyser la forte structuration de la distribution des réponses comme résultant d'un système de raisons simples et facilement acceptables, eu égard à la *situation cognitive* dans laquelle l'expérience place les sujets. Ces raisons sont vraisemblablement à l'origine du plébiscite auquel donne lieu le principe de la maximisation de la moyenne sous contrainte de plancher.

Des données (tableau 7) relatives aux opinions des Suédois sur la justification des dépenses publiques (Rothstein, 2001) illustreront, pour clore cette section, l'importance à la fois *scientifique* et *politique* d'une approche *cognitiviste* plutôt que *causaliste* de l'opinion publique.

La structuration statistique des données apparaît, ici encore, comme fortement marquée, sans doute parce que les opinions reposent sur des raisons fortes : les Suédois acceptent les dépenses publiques de caractère *généraliste*, pouvant bénéficier à tous ; mais ils sont beaucoup plus réti-



Tableau 7 – *Opinions des Suédois  
sur la justification des dépenses publiques*

Pensez-vous que les dépenses publiques doivent être augmentées, maintenues constantes ou diminuées sur les postes suivants ? (différence entre le pourcentage de ceux qui souhaitent une augmentation et le pourcentage de ceux qui souhaitent une diminution).

Poste	Année			
	1981	1986	1992	1997
Santé publique	+ 42	+ 44	+ 48	+ 75
Assistance aux personnes âgées	+ 29	+ 33	+ 58	+ 68
Assistance aux familles avec enfants	+ 19	+ 35	+ 17	+ 30
Aides au logement	- 23	- 23	- 25	- 20
Assistance sociale	- 5	- 5	- 13	0
Éducation primaire et secondaire	+ 20	+ 30	+ 49	+ 69
Politique de l'emploi	+ 63	+ 46	+ 55	+ 27
Administration centrale et locale	- 54	- 53	- 68	- 65

cents devant les dépenses s'adressant à des catégories *particulières*. Non seulement l'aide au logement et l'assistance sociale sont vouées par essence à ne s'adresser qu'à certaines catégories ; il est de surcroît difficile d'identifier lesdites catégories – de les *cibler*, comme on dit dans le jargon administratif français – d'une manière qui soit entièrement fiable et justifiable. Les Suédois paraissent en outre adhérer à la loi de Parkinson : ils sont sensibles au fait que l'Administration a tendance à utiliser sa position pour s'inventer des besoins imaginaires et se servir en priorité. Ils perçoi-

vent clairement l'importance croissante de l'éducation et la veulent de qualité et ouverte à tous ; ils veulent que les dépenses en faveur de l'emploi soient variables avec la gravité du problème du chômage. Ils souhaitent que les tâches familiales n'interdisent pas à la femme d'avoir une activité professionnelle. Ils sont de plus en plus favorables à une assistance aux personnes âgées, chacun ayant de plus en plus de chances en raison de l'augmentation de la durée de vie d'appartenir à cette catégorie. Bref, on discerne derrière les chiffres toute une *théorie* et, semble-t-il, une théorie assez solide de ce que devrait être une bonne politique en matière de dépenses publiques.

En fidèle héritière de la *koinè* marxiste, la sociologie critique considère le sens commun comme aliéné et se donne volontiers pour mission de faire tomber les écailles des yeux du bon peuple. C'est pourquoi elle a cherché et contribué à déconsidérer les enquêtes d'opinion auprès des politiques. Elle n'a pas, ce faisant, rendu service à la démocratie (Brulé, 1988 ; Blondiaux, 1998). Qu'on observe occasionnellement des tentatives de manipulation par les sondages, qui le nierait ? Que l'opinion publique puisse être traitée comme une *construction* produite par les sondages : certainement pas.

## Contextualité des croyances normatives

L'analyse qu'on vient de présenter sur les opinions en matière de justice sociale conduit à insister sur le caractère essentiel des *paramètres contextuels*, aussi importants dans l'analyse des croyances collectives normatives que dans celle des croyances descriptives. Les expériences que je viens d'évoquer montrent qu'un sujet perçoit une situation inégalitaire comme juste ou comme injuste selon qu'il se juge informé ou non des causes des inégalités. Ici encore, l'analyse en termes de *paramètres contextuels* se substitue

avantageusement à l'analyse en termes de *biais*, laquelle ne fait qu'apposer une étiquette sur un problème : celui de l'origine de ces biais.

J'insisterai maintenant sur un paramètre contextuel essentiel déjà évoqué : selon la question qui leur est soumise, les sujets peuvent se trouver placés plutôt dans le rôle de l'acteur partial ou plutôt dans celui du *spectateur impartial*. Ainsi, j'ai davantage de chances de m'exprimer au nom du spectateur impartial si l'on m'interroge sur une question qui ne saurait me concerner directement.

### *Paramètres d'ancrage communautaire*

Lorsque nous nous sentons appartenir à une communauté, avance Hardin (1995), nous avons tendance à nous conformer à ses principes et à ses idées, moins sous l'influence d'une obscure *tendance au conformisme*, que parce que ces principes et ces idées ont pour nous une valeur fonctionnelle. Souvent, nous nous sentons membres d'une communauté et nous persistons dans ce sentiment, non seulement par un effet mécanique d'inertie, mais parce que les valeurs de ladite communauté servent nos intérêts. Réciproquement, l'intérêt personnel que chacun porte à ces valeurs renforce l'assentiment dont elles sont l'objet. La *loyauté* se réduit donc, selon Hardin, à des considérations d'intérêt.

On peut reconnaître l'importance des paramètres d'ancrage communautaire identifiés par Hardin, mais en même temps être réservé sur l'idée qu'ils doivent exclusivement leur influence à ce que la communauté peut favoriser les intérêts personnels de ses membres. D'autre part, on ne peut négliger le fait que ces paramètres peuvent, selon les questions auxquelles les individus sont confrontés, être concurrencés par des paramètres exerçant une influence contraire : l'individu peut être partial parce que ancré dans

une communauté et en même temps être confronté à des questions qui l'invitent à se placer dans la position du spectateur impartial. En fervent partisan de la TCR qu'il est, Hardin néglige ce jeu plus ou moins complexe auquel l'acteur social peut, en fonction de la situation, avoir à se livrer entre son rôle d'acteur partial et son rôle de spectateur impartial. J'en offrirai un exemple dans un instant.

Bien des opinions s'installent dans l'esprit du sujet, comme le veut Hardin, parce qu'il se sent appartenir à une *communauté* et qu'il voit que telle *vérité* sert les intérêts de la communauté en question et, par ce truchement, le sert lui-même. Ces communautés peuvent être de différents types : résidentiel, mais aussi social, politique, religieux, etc. Elles peuvent être plus ou moins clairement définies (*les fonctionnaires, les socialistes, le peuple de gauche, les droites, etc.*).

On peut illustrer l'effet de ces paramètres par l'exemple des fonctionnaires : le fonctionnaire a facilement l'impression que tout problème social a potentiellement sa solution dans des dispositions administratives. Le croire étale et gonfle son importance. Cet exemple illustre le cas d'une *communauté diffuse* qui adopte certaines idées parce que, asseyant et légitimant ladite communauté, elles servent en même temps ses membres. De façon plus générale, les phénomènes de *corporatisme* constituent une intéressante illustration des mécanismes décrits par Hardin.

Le *paramètre contextuel* de l'ancrage communautaire est donc indispensable pour analyser certaines croyances collectives. On peut illustrer son influence à partir de données tirées d'enquêtes d'opinion : elles montrent que les répondants peuvent avoir tendance, pour des raisons non seulement de conformisme, mais aussi d'intérêt, à s'aligner sur les opinions de telle ou telle *communauté* à laquelle ils se sentent appartenir. En même temps, en fonction des questions qui lui sont posées, l'acteur social peut se comporter à la fois en acteur partial et en spectateur impartial. On prendra ici l'exemple de données tirées d'un sondage BVA.

Tableau 8 – *La confiance dans la Cour de justice de la République*

Faites-vous confiance à la Cour de justice de la République composée d'élus et de hauts magistrats pour juger équitablement les trois anciens ministres, L. Fabius, G. Dufoix et E. Hervé. A : confiance ou plutôt confiance ; B : pas confiance ou plutôt pas confiance.

	<i>Sympathisants</i>							
	<i>Ensemble</i>	<i>PC</i>	<i>PS</i>	<i>Écolo.</i>	<i>UDF-DL</i>	<i>RPR</i>	<i>FN</i>	<i>Aucun</i>
A	38	45	53	37	34	37	12	30
B	57	55	44	63	63	62	88	58
Ne sait pas	5		3		3	1		12

Source : sondage BVA, 18 février 1999.

Les répondants apparaissent, au vu des données tirées de ce sondage, comme choqués par la manière dont s'est déroulé au début de l'année 1999 le très controversé procès dit « du sang contaminé » au cours duquel fut examinée la responsabilité pénale de trois ministres socialistes. Ces derniers étaient soupçonnés de ne pas avoir interdit à temps l'utilisation de pochettes de sang contaminé. Leur procès se déroula devant la Cour de justice de la République, un tribunal spécial ayant à connaître des délits commis par les gouvernants dans l'exercice de leurs fonctions, composé de magistrats professionnels et de parlementaires, n'admettant pas aux débats les parties civiles, ici les victimes du sang contaminé.

Les sympathisants socialistes se découvrent, selon ce sondage, comme ayant été choqués par la manière dont s'est déroulé le procès : comme les autres catégories de répondants, ils furent heurtés par le caractère non contra-

dictoire des débats, par l'absence des parties civiles, par le fait que les ministres aient été jugés devant une juridiction d'exception. Ils ont donc été sensibles au fait que le procès ait violé, sinon la lettre de la loi, du moins certains des principes fondamentaux du droit, de la justice et de la morale. En même temps, des considérations *communautaires* firent qu'ils se présentent, au vu des sondages, comme plus indulgents que les électeurs de droite, et même que les sympathisants du PC ou des Verts.

Les données du tableau 8 montrent en effet non seulement un rejet général de la crédibilité du tribunal d'exception, mais aussi une influence du paramètre contextuel d'ancrage communautaire : on savait à l'époque du sondage que le procureur général avait l'intention de requérir l'acquiescement et que les ministres avaient toutes chances d'être traités avec clémence, voire blanchis. Cette issue probable rendit les sympathisants socialistes moins sévères à l'égard de la Cour. C'est sous l'action du même *paramètre d'ancrage communautaire* que les sympathisants du Front national se révèlent particulièrement sévères à l'égard de la Cour : les ministres qui allaient être blanchis étaient perçus par les partisans du FN comme des adversaires politiques. On discerne donc bien à travers la structure statistique du tableau 8 le jeu entre le *spectateur impartial* et l'*acteur partial* que j'évoquais plus haut. Les sympathisants socialistes et les sympathisants du FN se comportent davantage comme des acteurs partiels que les sympathisants des autres partis, qui apparaissent plus distancés.

Lorsque la question posée ne met pas en jeu ce paramètre d'ancrage communautaire, les réponses cessent de varier avec les sympathies politiques. Le même sondage posait aux répondants la question de savoir si, selon eux, les politiques devaient être tenus pour responsables de leurs actes devant les tribunaux. Comme la question n'évoque ici ni le procès du sang contaminé ni le tribunal d'exception que représente la Cour de justice de la République, les diffé-

rences dans les taux de réponses en fonction des sympathies politiques sont faibles : l'effet du paramètre d'ancrage communautaire s'efface devant l'évidence de la responsabilité judiciaire des politiques (tableau 9). Alors que la première question crée un contexte invitant les répondants à tenir compte de leur ancrage communautaire, ce n'est pas le cas de la seconde. Dans le premier cas, chacun est, à des degrés divers, à la fois acteur partial et spectateur impartial. Dans le second, les réponses sont le fait de spectateurs impartiaux.

Tableau 9 – *Opinions sur la responsabilité pénale des ministres*

Le fait qu'un ministre puisse être traduit en justice pour des décisions prises dans le cadre de ses activités gouvernementales vous paraît-il (A) plutôt une bonne chose car les politiques ne sont pas au-dessus des lois, (B) plutôt une mauvaise chose car cela risque de rendre presque impossible le métier de ministre.

	<i>Sympathisants</i>							<i>Aucun</i>
	<i>Ensemble</i>	<i>PC</i>	<i>PS</i>	<i>Écolo.</i>	<i>UDF-DL</i>	<i>RPR</i>	<i>FN</i>	
A	85	78	81	91	90	88	85	84
B	11	22	15	9	7	10	12	9
Ne sait pas	4		4		3	2	3	7

Source : sondage BVA, 18 février 1999.

*Paramètres d'ancrage social :  
intérêts particuliers, catégoriels et intérêts de rôle*

Le MRG invite à considérer l'intérêt personnel comme un paramètre contextuel et non comme une constante : alors que la TCR fait de l'égoïsme un postulat, le MRG admet qu'il

n'est un principe de comportement que dans certaines circonstances.

Les données précédentes illustrent ce point crucial. Les répondants à la question relative au procès du sang contaminé n'étant pas directement concernés, il n'y a pas lieu de supposer que leur réponse ait été en premier lieu dictée par leurs intérêts. Sans doute ces intérêts sont-ils indirectement présents, à travers leur ancrage communautaire, mais ils ne le sont pas directement : c'est pourquoi les réponses sont seulement en partie le fait d'*acteurs partiels* et révèlent aussi la présence du *spectateur impartial*. Les doutes sur la légitimité de la Cour de justice de la République apparaissent en effet comme très élevés chez les sympathisants de tous les partis. Dans d'autres situations, l'acteur peut difficilement approuver ce qu'il perçoit comme contraire à ses intérêts : c'est l'acteur partiel qui est alors invité à s'exprimer en lui.

Les opinions recueillies par un sondage sur la *loi des trente-cinq heures*, fournissent une illustration de l'importance de ce paramètre contextuel : les opinions sur ce sujet apparaissent comme variables d'une catégorie sociale à l'autre, et elles reflètent des intérêts individuels et catégoriels. Les employés et les ouvriers sont en majorité favorables à la loi, parce qu'il est de leur intérêt de travailler moins pour le même salaire. Les candidats à l'emploi, à partir du moment où ils estiment que, en partageant le travail, on augmente la masse des emplois, tendent aussi à penser que la loi est une bonne chose : elle est conforme à leurs intérêts tels qu'ils les perçoivent. Les chefs d'entreprise ont par contre tendance à être défavorables à la loi des trente-cinq heures. Bref, la divergence des opinions reflète bien la divergence des intérêts (tableau 10).

S'agissant des chefs d'entreprise, on ne peut toutefois se contenter d'affirmer qu'ils sont défavorables à la loi parce qu'elle heurte leurs intérêts. Plus précisément, elle paraît à beaucoup d'entre eux aller à l'encontre des intérêts *de leur*



Tableau 10 – *Opinions sur la loi des 35 heures*

Pour chacune des catégories de personnes suivantes, dites-moi, selon vous, si la réduction du temps de travail est une très bonne chose, plutôt une bonne chose, plutôt une mauvaise chose, une très mauvaise chose ou ni une bonne ni une mauvaise chose.

	<i>Sous- total bonne chose</i>	<i>Sous- total mauvaise chose</i>	<i>Ni une bonne ni une mauvaise chose</i>	<i>Ne sait pas</i>	<i>Total</i>
Les chômeurs	72	19	5	4	100
Les salariés du public	66	20	6	8	100
Les travailleurs précaires	58	29	4	9	100
Les salariés du privé	58	29	4	9	100
Les cadres	56	28	7	9	100
Les chefs d'entreprise	35	52	5	8	100

Source : sondage BVA, 11 mai 1998.

*entreprise*, dans la mesure où son effet immédiat est d'alourdir les coûts de production. C'est donc en tant, non qu'individus, mais que *responsables*, que *titulaires de rôle*, qu'ils ont tendance à être défavorables à la loi. Bien sûr, en fonction de la dimension et des divers paramètres caractérisant l'entreprise, cet alourdissement peut être plus ou moins facilement résorbé. C'est pourquoi, si les chefs d'entreprise sont en moyenne plus fréquemment que les employés et les ouvriers hostiles à la loi, ils le sont à des degrés divers (je fais abstraction ici du cas des chefs d'entreprise qui, appartenant à l'oligarchie dirigeante, ont troqué leur soutien à la loi contre des avantages soutirés à l'État ou de ceux dont les établissements sont fortement délocalisés). On voit bien ici que les intérêts personnels des acteurs doivent être traités comme un *paramètre*

*contextuel*. Le chef d'entreprise ne peut pas ne pas se sentir concerné par les menaces qu'une aggravation de ses coûts fait peser sur le devenir de l'entreprise, lequel concerne aussi ses ouvriers et ses employés. Le chômeur ou l'employé peut se borner à la considération de son seul intérêt personnel.

Ce cas permet aussi d'attirer l'attention sur un point essentiel. Il montre qu'une loi dont l'intérêt est douteux s'agissant de la défense de l'emploi est approuvée par une majorité, parce qu'une majorité est dans une position telle qu'elle juge normalement la loi conforme à ses intérêts particuliers. Dans d'autres cas, les répondants se déterminent surtout – comme dans l'exemple du procès du sang contaminé – en fonction de raisons de caractère *impersonnel*. La prise en compte des *paramètres contextuels* qui font que, selon la question qui leur est posée, les répondants sont placés dans la condition plutôt de l'*acteur partial* ou plutôt du *spectateur impartial* est donc essentielle, non seulement s'agissant de l'explication des données d'opinion, mais aussi de l'interprétation et de l'exploitation politique de ces données. Dans le second cas, *Vox populi, vox dei* : l'opinion majoritaire est conforme à l'intérêt général. Dans le premier, l'opinion majoritaire ne traduit que la convergence d'intérêts égoïstes.

### *Les paradoxes résolus*

J'ai tenté de suggérer que le MRG fournit un cadre adéquat pour rendre compte des croyances évaluatives et prescriptives des acteurs, que ces croyances soient relevées dans des enquêtes qualitatives comme celle de C. W. Mills, dans des études quasi expérimentales, comme celle de Frohlich et Oppenheimer ou dans des enquêtes quantitatives. Smith, Tocqueville, Marx, Weber ou Durkheim avaient pressenti la pertinence du MRG et l'on peut montrer que leurs analyses

des croyances et des sentiments normatifs collectifs qu'ils proposent se situent toujours dans ce cadre.

Finalement, on peut relever que les *paradoxes* évoqués au chapitre 1 se dissipent facilement dans le cadre du MRG. Ils ne sont des paradoxes que si on cherche à les résoudre dans le cadre de la TCR. En revanche, ils se résolvent facilement dans le cadre du MRG. Je me contenterai d'un seul exemple.

Frey (1997) a montré que dans certaines circonstances on accepte plus facilement un état de choses désagréable (comme de voir enterrer des déchets nucléaires sur le territoire de sa commune) si *aucune* compensation n'est proposée que si une compensation confortable est offerte. On ne voit guère comment la TCR pourrait rendre compte de ce phénomène. Il s'explique en revanche facilement dans le cadre du MRG. Si une compensation est offerte (sous la forme par exemple d'une subvention à la municipalité de sa commune de résidence), le sujet a facilement l'impression qu'on lui propose un échange peu digne de considération ; en revanche, si aucune compensation n'est proposée, il peut avoir le sentiment qu'on lui offre la possibilité de rendre un service de nature à grandir celui qui l'accepte. Non seulement la solution MRG de ce paradoxe contourne des difficultés insurmontables pour la TCR, mais elle dispense d'évoquer d'obscures *forces culturelles* : il est inutile de supposer par exemple que les Suisses sont dotés d'*habitus* les portant davantage que d'autres au patriotisme ; inutile et inacceptable, puisque, selon Frey, on observe le même résultat en Allemagne.

Le MRG a donc bien un pouvoir explicatif plus grand que la TCR. Les raisons qui inspirent les comportements, les attitudes, les croyances de l'acteur et leur donnent sens à ses yeux lui sont dictées dans certains cas, mais dans certains cas seulement, par les mécanismes postulés par la TCR. Dans d'autres cas, les raisons de l'acteur relèvent de la *rationalité cognitive* : lorsque son objectif premier est de

rechercher le vrai, dans la mesure de ses moyens. Dans d'autres cas, les raisons de l'acteur relèvent de la *rationalité axiologique* : son objectif est de déterminer, dans la mesure de ses moyens, ce qu'il est bien, légitime, etc., de faire dans telle ou telle circonstance. La TCR fait fausse route en prétendant accorder un statut général aux postulats du conséquentialisme et de l'égoïsme, qui ne sont pertinents que dans des cas particuliers. Comment l'individu pourrait-il avoir des appréciations fondées sur des raisons de caractère égoïste et conséquentialiste s'agissant de sujets qui n'entraînent aucune conséquence pour lui ?

Cela dit, il importe de voir que les raisons que les acteurs se donnent dépendent de paramètres contextuels divers. Comme son nom l'indique, l'*analyse dite institutionnelle* insiste justement sur l'importance de l'environnement institutionnel dans lequel se meut l'acteur social. Mais, comme le montrent les exemples évoqués ici, il existe bien d'autres catégories de paramètres contextuels. L'environnement institutionnel n'est qu'un aspect du contexte.



## *Dix questions sur le MRG*

Il me reste à examiner un certain nombre de questions importantes souvent adressées au MRG.

Les critères du vrai, du légitime, etc.

Une *première question* est la suivante : Quels sont les critères qui permettent à un acteur social de juger que ses raisons sont *bonnes voire fortes* ? *Pourquoi un acteur considère-t-il tel système de raisons comme valide ? N'est-ce pas bien souvent le seul fait de son arbitraire ? Dans ce cas, la théorie de la rationalité mise en œuvre par le MRG n'est-elle pas de caractère indéfini ?*

Comme l'a remarqué justement Kant dans un passage capital de la *Critique de la raison pure* qui ne paraît pas avoir beaucoup retenu l'attention, quiconque s'interroge sur le point de savoir « quel est le critère général et sûr de la vérité d'une connaissance quelconque » évoque « l'image grotesque de celui qui cherche à traire un bouc » : il n'existe pas, en d'autres termes, de critères *généraux* permettant d'affirmer qu'une *théorie* est *vraie*. N'en déplaise à K. Popper, en conséquence notamment de la thèse de Duhem-Quine, il n'existe pas non plus de critères généraux permettant d'affirmer qu'une *théorie* est *fausse*.

Plus largement : il n'existe pas de critères généraux permettant d'affirmer qu'un *système quelconque de raisons* est *valide*, *i.e.* qu'il garantit une conclusion de type « X vrai, faux, légitime, illégitime, bon, mauvais, etc. ».

Mais il *peut* exister des critères permettant d'affirmer qu'un système de raisons est *supérieur* à un autre. Personne ne doute par exemple qu'on ne puisse bien souvent déclarer une théorie scientifique *supérieure* à une autre. Ainsi, la théorie de Torricelli-Pascal explique de façon efficace le fait que le mercure monte dans une éprouvette retournée sur un récipient rempli de mercure et où le vide a été fait : il s'agit d'un effet du poids de l'atmosphère. Cette théorie est plus acceptable que celle à laquelle s'en tenaient les aristotéliens, et l'on peut facilement expliquer pourquoi : le *poids de l'atmosphère* est une notion plus recevable que celle de *l'horreur du vide* dont témoignerait la nature ; elle n'a rien d'anthropomorphique et correspond à des données empiriquement vérifiables ; de plus, la théorie de Torricelli-Pascal explique pourquoi l'élévation du mercure dépend de l'altitude à laquelle l'expérience est effectuée, ce que la théorie aristotélienne n'explique pas.

Ici, on préfère une théorie T1 à une théorie T2 sur la foi de critères bien déterminés ; mais ces critères sont variables d'un cas à l'autre. Pour comparer d'autres théories, disons T3 et T4, on devrait évoquer d'autres critères. Bref, il existe des critères permettant d'émettre des jugements évaluatifs *relatifs* (« T1 plus acceptable que T2 »), mais il n'existe pas de critères permettant d'énoncer des jugements évaluatifs *absolus* (« T1 vrai »). D'autre part, ces critères sont innombrables et variables d'une comparaison à l'autre.

Au mieux, on peut se trouver dans la position d'affirmer « T1 indiscutablement préférable à l'ensemble des théories *connues* T2, . . . , Tn ».

Ces remarques permettent incidemment de transcender la « paix armée » ou l'« indifférence mutuelle » qui, comme

l'écrit justement Berthelot (2000), régissent les relations entre la philosophie et la sociologie des sciences, la première continuant de rechercher désespérément des critères absolus du vrai et du faux, du scientifique et du non-scientifique, la seconde voulant, dans ses formes avant-gardistes, que les croyances scientifiques soient des *constructions* engendrées ou du moins inspirées par des *forces* socioculturelles (Bunge, 1991-1992, 1996, 2000 ; Dubois, 1998). Les deux parties se fondent sur le même *a priori*, selon lequel un système de raisons ne peut s'apprécier que sur la base de critères *généraux*. Les uns continuent donc de rechercher ces critères introuvables, tandis que les autres admettent qu'on ne les trouvera jamais et en tirent des conclusions relativistes, ou, comme on dit plutôt aujourd'hui, *constructivistes* : la vérité, la justice et les autres valeurs seraient affaire de *conventions* ; elles relèveraient de l'*arbitraire culturel*.

Or, cet *a priori* n'ayant rien de nécessaire, le dilemme qui s'ensuit n'est qu'un faux dilemme.

Un mot sur le *constructivisme*. Il repose sur une « découverte » : que la pensée en général et la science en particulier utilisent des mots, des phrases et des ensembles de phrases et posent des questions qu'on ne rencontre pas dans la réalité, mais qui proviennent de l'esprit humain ; il en déduit que tout discours sur le réel est une *construction*, laissant entendre que d'autres constructions seraient possibles et que la notion d'objectivité est par suite une illusion que le postmodernisme aurait définitivement dépassée. Ainsi, pour Gusfield (1981), l'un des pionniers du constructivisme, la corrélation entre la consommation d'alcool et les accidents de voiture est une *construction* : en effet, on ne croise pas facilement un coefficient de corrélation dans la rue.

L'objectivisme absolu de ceux qui recherchent des critères généraux se heurte à une difficulté symétrique : à supposer qu'on parvienne à les trouver, on les retiendrait sur la



foi de certains principes. Se poserait alors la question des critères permettant de retenir ces principes et ainsi de suite à l'infini.

Ces difficultés se dissipent avec l'objectivisme relatif ici défendu. On n'a aucune hésitation à juger la théorie du baromètre de Pascal supérieure à sa concurrente : elle substitue un facteur explicatif observable à un facteur inobservable et elle rend compte de variations que sa concurrente n'explique pas, ce qui satisfait certains des principes (dont la liste est indéfinie) qui identifient un projet ou un programme : le projet ou programme que désigne la notion même de *science*. Il n'y a certes aucun moyen de *démontrer* l'intérêt ni la validité de ces principes. Comme ils constituent des critères en deçà desquels il est impossible de remonter (faute de quoi ils ne mériteraient pas le nom de *principes*), ils ont nécessairement le statut de postulats. Mais la géométrie d'Euclide suffit peut-être à démontrer qu'on peut produire des connaissances solides avec une théorie qui repose sur des postulats.

Ce qui est vrai des théories scientifiques l'est généralement de tout système de raisons et notamment des systèmes de raisons mobilisés par la connaissance ordinaire, qu'ils débouchent sur des croyances descriptives ou sur des croyances prescriptives ou évaluatives. La question des critères permettant d'évaluer leur validité échappe au faux dilemme constructivisme/objectivisme absolu.

On ne dira jamais assez combien certains abus du principe du tiers exclu, combien en d'autres termes des *a priori* binaires peuvent produire des blocages intellectuels désastreux : *ou bien* les vérités produites par les sciences sont objectives *ou* ce sont des constructions ; *ou bien* les vérités morales sont inscrites dans la nature humaine *ou* elles relèvent de l'arbitraire culturel ; *ou bien* l'individu construit son identité grâce à la communauté *ou* il la construit contre elle ; *ou* la France *ou* l'Europe ; *ou* la TCR est vraie *ou* elle est fautive ; pour *ou* contre l'utilitarisme, etc. Et si toutes ces

alternatives étaient mal fondées ? Des contraires ou, pis encore, de faux contraires sont facilement érigés en contradictoires. C'est pourquoi l'on observe couramment que les discussions intellectuelles opposent des erreurs *contraires* (ou *faussement contraires*) qu'elles traitent comme *contradictoires*. Le constructivisme, le relativisme, le communautarisme, etc., illustrent à merveille cette proposition. Ces théories doivent leur autorité et leur influence, non à ce qu'elles seraient acceptables, mais à ce qu'elles s'opposent à des théories inacceptables.

Admettons maintenant, comme je le propose, de voir dans la rationalité axiologique une forme de la rationalité cognitive, la première se distinguant de la seconde par le fait que les systèmes de raisons qu'elle engendre aboutissent à des conclusions *évaluatives*. L'on en tire l'idée que la certitude axiologique doit être interprétée comme dérivant d'un ensemble plus ou moins étendu de comparaisons, généralement implicites, à l'issue desquelles le sujet « décide » (le plus souvent de façon intuitive) de préférer le système T1 aux systèmes alternatifs sur la base de critères pertinents. Un sujet juge en d'autres termes « X bon, légitime, acceptable, etc. » à partir du moment où X résulte d'un système de raisons T1 et que T1 lui apparaît, au vu de critères spécifiques lui permettant de préférer T1 à T2, T1 à T3..., T1 à Tn, comme *meilleur* que les systèmes de raisons T2, T3, ..., Tn auxquels il est en mesure de le comparer. Simmel (1900) semble esquisser, de façon sommaire et quelque peu obscure, un modèle de ce type dans sa théorie des valeurs (Deroche-Gurcel, 2002).

Le fait qu'il n'existe pas de critères généraux permettant de déclarer une théorie vraie, s'agissant même de théories scientifiques, n'implique donc ni que la notion de rationalité cognitive soit dépourvue de contenu, ni que les jugements portés sur une théorie, qu'il s'agisse d'une théorie scientifique ou d'une théorie relevant de la connaissance ordinaire, soient arbitraires ou conventionnels.

La réponse du MRG à l'objection présentement discutée est finalement que la connaissance ordinaire et la connaissance scientifique obéissent aux mêmes mécanismes. Le MRG postule d'autre part que la rationalité axiologique est une forme de la rationalité cognitive. Je juge « X bon, légitime, etc. » sur la base de raisons fortes, de même que je juge « Y vrai » sur la base de raisons fortes. Mais cela n'implique en aucune façon qu'il existe des critères généraux du vrai, du bon, du légitime, ni d'aucune autre *valeur*.

Pourquoi peut-on soutenir une théorie continuiste de la relation entre le descriptif et le prescriptif ; pourquoi peut-on parler de rationalité et de rationalisation dans le domaine de la morale, de la philosophie politique ou du droit aussi bien que dans le domaine scientifique ? Parce que ces grands domaines de la pensée sont associés à des programmes. Le *programme* définissant la *science* repose en définitive sur un objectif (*décrire le réel tel qu'il est*) et sur un principe (*respecter le réel*). Ce principe (principe de réalisme) ne peut être général que dans la mesure où il est flou, voire indéfiniment déclinable. Ainsi, on le déclinera en posant que l'on ne peut expliquer la réalité physique comme l'effet d'une volonté. De même, le programme qui définit la *morale* (*définir des règles de comportement respectant la dignité de l'individu*) repose sur un principe général parce que flou (*respecter la dignité de l'individu*). Comme le programme *science*, il est indéfiniment déclinable. Quant au programme inspirant la philosophie *politique*, il vise à définir l'organisation sociopolitique permettant de satisfaire au mieux la dignité de l'individu.

On peut percevoir facilement comme contradictoire le fait qu'un *programme* inclue parmi ses articles l'objectif de préciser sa propre définition. Cette idée fait immédiatement surgir à l'esprit des paradoxes classiques. On ne saura jamais si le coiffeur de tous les coiffeurs qui ne se coiffent pas eux-mêmes se coiffe ou ne se coiffe pas lui-même. En fait, le cas du *programme* qui consiste entre autres à se défi-

nir lui-même est parfaitement banal, même s'il a des allures de curiosité logique.

Ainsi, des programmes de lutte contre le chômage ou contre l'exclusion sont couramment lancés, alors même qu'on ne sait précisément définir ni le chômage ni l'exclusion (les deux posant un difficile problème de détermination des catégories éligibles pour l'assistance). Autre illustration du même paradoxe : la science a accumulé des succès spectaculaires ; la question de sa définition est pourtant toujours pendante, non seulement parce que décrire le réel tel qu'il est représente une tâche indéfinie, mais parce que la notion de réalité est intrinsèquement floue.

De même, la notion de *dignité* s'est précisée à travers l'affirmation de la notion de *personne* et, ultérieurement, de la notion d'*égalité*. Mais la notion d'*égalité* n'est claire qu'en mathématique, non lorsqu'elle est utilisée pour identifier un programme politico-social. Elle se précise dès lors qu'on y associe une liste de *droits*. Mais l'obscurité n'est pas dissipée pour autant. Où arrêter la liste des *droits à* et des *droits de* (pour employer le vocabulaire d'Isaiah Berlin), ou, comme on peut encore dire, des droits-créance et des droits-liberté ? On sait bien que ces questions sont posées en permanence, qu'elles animent la vie politique, que de nouveaux droits sont continuellement créés. On sait bien aussi qu'elles n'obtiendront jamais une solution définitive.

Le moment est venu de relever de manière plus explicite que je ne l'ai fait jusqu'ici que, afin d'écartier des distinctions rebutantes, j'ai laissé subsister dans ce texte une légère incertitude de vocabulaire qui ne devrait pas cependant en gêner la compréhension. Suivant littéralement Weber sur un point, j'ai désigné par l'expression *rationalité axiologique* les systèmes de raisons *non instrumentales* fondant une croyance normative. Mais, m'écartant de la lettre des textes de Weber, j'ai aussi utilisé la même expression en un sens plus large, pour désigner de façon générale les sys-

tèmes de raisons fondant une croyance normative, *quelle que soit la nature (instrumentale ou non) de ses composantes.*

Puisque j'en suis à relever mes incertitudes de vocabulaire, je mentionnerai aussi que j'ai pu donner l'impression de considérer comme interchangeables les termes *axiologique* ou *évaluatif* et *prescriptif*. Il n'en est rien : normes et valeurs sont deux notions distinctes. Mais du point de vue de la théorie de la rationalité, la distinction perd de son importance : une *norme* ne peut s'imposer que si elle est tenue pour bonne, légitime, etc., bref, *évaluée* de manière positive.

### Perspective instrumentale et perspective axiologique

Le parallélisme que je postule ici entre la rationalité axiologique et la rationalité cognitive soulève une *seconde question* : ceux qui évaluent une situation d'un point de vue instrumental considèrent parfois comme irrationnels ceux qui l'évaluent d'un point de vue axiologique.

Cela ne signifie pas que ces derniers *soient* irrationnels : que leur attitude ne soit pas, dans *leur* esprit, fondée sur des raisons fortes.

Quand les démocraties occidentales firent pression sur l'Afrique du Sud pour qu'elle liquidât l'*apartheid*, bien des observateurs prédirent qu'il en résulterait des effets désastreux et traitèrent ses partisans de rêveurs : s'appuyant eux-mêmes sur des raisons *instrumentales*, ils perçurent comme irrationnels ceux qui se déterminaient sur des raisons *non instrumentales*. Comme l'expérience devait le montrer, les craintes des premiers étaient amplement justifiées : les taux de criminalité de l'Afrique du Sud atteignent des records ; les spécialistes fuient le pays. Mais l'opinion mondiale a approuvé les pressions exercées sur l'Afrique du Sud, car les raisons axiologiques (au sens étroit) en faveur de la

liquidation furent perçues comme plus fortes que les raisons instrumentales qui militaient contre elle. Alors que les acteurs concernés étaient pour beaucoup d'entre eux naturellement hostiles à la liquidation dès lors que celle-ci leur paraissait devoir entraîner de redoutables risques pour eux-mêmes, l'opinion publique mondiale, composée de *spectateurs impartiaux* non directement concernés par les événements d'Afrique du Sud, était mue par des raisons *axiologiques* (au sens étroit) : l'apartheid lui paraissait à juste titre incompatible avec le principe imposant le respect de la dignité de l'autre.

Raisons axiologiques (au sens étroit) et instrumentales peuvent donc rentrer en conflit. Sophocle l'avait compris : c'est le thème même d'*Antigone*. Weber le retrouve à travers sa distinction entre *éthique de conviction* et *éthique de responsabilité*. On identifie facilement des conflits entre les deux formes de rationalité notamment dans la vie politique courante. Ainsi, les partisans d'une construction européenne conduite au pas de charge ou d'une admission de la Turquie à l'Union européenne obéissent à l'éthique de conviction : on ne saurait écarter la Turquie sous prétexte qu'elle est de tradition musulmane, ni la Pologne sous prétexte que son intégration entraînera une baisse mécanique du PIB de la Communauté, car ce serait contrevenir à des principes universalistes, nier l'égalité des religions, des cultures et par suite des citoyens des ci-devant nations. À quoi les tenants de l'éthique de responsabilité font observer par exemple que rien ne garantit que la Turquie ne sera pas devenue une république islamiste dans cinquante ans, que tout permet de prédire qu'elle pèsera d'un poids démographique redoutable et par suite que son intégration pourrait modifier considérablement le visage de l'Europe.

Mais il est des cas où les deux catégories de raisons sont convergentes et des cas où les premières dominent les secondes (ou inversement). Lorsqu'on se sent non concerné dans ses intérêts, mais concerné par une question, on

a tendance à donner la primeur à des considérations axiologiques plutôt qu'instrumentales, à se comporter en *spectateur impartial*. L'électeur conscient du fait que son vote n'a pas d'importance et qui se rend tout de même dans l'isoloir ne fait qu'arbitrer en faveur de raisons axiologiques : peu de gens le considéreraient comme *irrationnel*. Le déclin de la mortalité infantile a renforcé dans les pays pauvres le *cercle vicieux de la pauvreté* cher à Galbraith. En dépit de ce puissant effet négatif, personne n'hésite à qualifier ce déclin de positif (Boudon, 2001 a, 2002 a). *Éthique de conviction* et *éthique de responsabilité* ne sauraient donc être conçues comme décrivant des *choix* qui seraient offerts à l'acteur social sur tout sujet, qui seraient toujours antithétiques, et que l'acteur effectuerait *sans raisons*.

La distinction entre raisons instrumentales et raisons axiologiques et le fait que, dans certains cas, les secondes dominent les premières (ou, à l'inverse, les premières les secondes) ne s'illustrent pas seulement par des exemples sociohistoriques : on en observe facilement mille applications dans la vie quotidienne. Ainsi, le protégé ou le favori tirent rarement une jouissance sans mélange de la reconnaissance qui leur est accordée : ils savent que les compliments qu'on leur adresse ne sont pas mérités. L'arriviste demeure insatisfait : il n'ignore pas qu'il a lui-même travaillé à provoquer l'attribution des postes et des distinctions qui lui échoient ; il savoure les plaisirs du succès, mais n'accède pas au sentiment de la sérénité d'esprit (*Glückseligkeit*), le sommet selon Scheler (1954 [1916]) d'une échelle qui part du sentiment de plaisir physique et dont l'avant-dernier échelon est le sentiment de bonheur (*Glück*). L'opportuniste sait bien que, malgré ses succès, il suscite une ironie vaguement méprisante et il comprend bien pourquoi.

Incidentement, ces exemples suggèrent que la sociologie de la vie quotidienne et généralement la sociologie microscopique peuvent être aussi analytiques et se donner les

mêmes instruments que la sociologie macroscopique : la distinction entre rationalité instrumentale et rationalité axiologique est indispensable pour rendre compte de ces cas familiers.

Surtout, ces exemples indiquent que, s'il est des cas où rationalité instrumentale et rationalité axiologique désignent des perspectives également plausibles, il est aussi des cas où l'une des perspectives domine l'autre. L'arriviste, l'opportuniste, etc., s'attirent ironie ou réprobation de la part du spectateur impartial ; ils sont incapables d'éprouver le sentiment d'avoir atteint leur but.

Parmi les raisons de l'attrait de la TCR, il faut en mentionner une, que je n'ai pas évoquée jusqu'ici. La réduction qu'elle propose d'opérer de toutes les formes de la rationalité à la rationalité instrumentale a pour effet d'éliminer le sentiment d'inconfort intellectuel qu'on éprouve inmanquablement dès lors qu'on évoque l'existence de différents *types* de rationalité et qu'on n'offre aucun moyen de dépasser leur diversité, se condamnant alors à constituer ces types en pseudo-substances (Kalberg, 1980). Le MRG a l'avantage de contourner cette difficulté, puisqu'il propose de ramener la rationalité axiologique, non pas à la rationalité instrumentale, mais à la rationalité cognitive. Ce faisant, il propose de la rationalité une définition qui n'est pas celle qui sous-tend la TCR, mais qui a aussi la propriété d'être unitaire : un ADACC est rationnel s'il repose sur un système de raisons soit que l'acteur tient pour solide, soit qu'il estime *satisfaisant* (on reviendra sur cette distinction plus bas). Les systèmes de raisons responsables de tel ADACC peuvent alors être dotés de caractéristiques diverses, lesquelles expliquent qu'on puisse évoquer l'existence de plusieurs types de rationalité. Ainsi, ils peuvent soit comporter au moins une prémisse normative et aboutir à une conclusion normative, soit ne comporter aucune prémisse normative. L'acteur peut avoir des raisons de juger qu'il est confronté à un choix où il peut faire parler ses seuls inté-



rêts : dans ce cas, la rationalité qu'il met en œuvre est de type TCR. Il peut dans une autre situation estimer qu'il ne saurait se décider sur ses seuls intérêts, même lorsque ceux-ci sont en jeu, comme le centurion évoqué par Weber qui se convertit au monothéisme, même si cela entraîne des difficultés pour lui, parce qu'il l'estime plus acceptable que le polythéisme de sa famille. Il faut donc avoir si l'on peut dire des *raisons* de mobiliser ou de ne pas mobiliser des raisons de type TCR : une autre façon de montrer que la TCR est un cas particulier d'un modèle plus général.

### Paramètres non cognitifs de la formation des croyances

*Troisième question* : le MRG ne néglige-t-il pas l'effet des paramètres non cognitifs dans la détermination des croyances collectives et par suite de l'action sociale ? On vient de voir que non. Il est par exemple essentiel, pour expliquer une opinion collective, de préciser si les opinants sont dans la *situation* plutôt du *spectateur impartial* ou de l'*acteur partial*. De façon générale, la genèse des croyances collectives peut être affectée par toutes sortes de paramètres non cognitifs.

Considérons l'exemple des sectes : pour s'assurer que leurs *fidèles* ne perdent pas la *foi*, elles tendent à éviter qu'ils ne rentrent en contact avec des non-croyants. Elles manipulent ce faisant un paramètre organisationnel crucial. Les sectes ne sont pas nécessairement de nature religieuse. La communauté scientifique, en principe ouverte à la critique, peut aussi donner naissance à des quasi-sectes. Ainsi, on a longtemps cru à l'existence d'un langage chez les abeilles, car les disciples de von Frisch négligeaient de convier aux colloques traitant de ce sujet ceux qui avaient des doutes sur sa théorie (Wenner et Wells, 1990) ; les disciples de Freud ont systématiquement procédé de la même façon

(Gellner, 1985). Un verrou efficace contre la critique consiste à tenter de faire admettre par une voix dotée d'autorité que certains éléments d'une théorie ont le statut d'*articles de foi* ne pouvant par principe être remis en cause. Divers procédés peuvent être mobilisés pour tenter d'atteindre ce résultat, comme celui qui consiste à imputer lesdits articles à une source perçue comme incontestée : la *Nature*, une puissance réputée supérieure ou un théoricien perçu comme faisant autorité (comme Marx ou Keynes dans le domaine de la politique économique). Comme l'indique Padioleau (2000) dans un article de référence qui synthétise une vaste littérature sur ce sujet, la mise en œuvre des idées se déploie sur un triple registre : instrumental, interprétatif et stratégique.

La concurrence entre les idées peut donc être facilitée ou inhibée par des paramètres non cognitifs divers. Le *charisme* que lui valut le prix Nobel a renforcé la crédibilité de von Frisch. Il faut prendre ces paramètres en compte dès lors qu'on analyse la genèse d'une croyance collective. En même temps, on ne peut jamais se contenter de faire de ladite croyance un effet mécanique de ces paramètres et négliger l'action de la rationalité cognitive. C'est le sens d'une profonde formule de Durkheim (1979 [1912], 624) : « 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 » : une façon de dire que, quelles que soient les péripéties qui caractérisent la vie des idées, elle est sur le long terme gouvernée par un processus de rationalisation : ce sont les idées les plus solides qui survivent. Pourtant, sous l'effet de ce que j'appelle plus haut un paramètre de position, l'observateur qui s'installe dans un horizon temporel court, comme c'est souvent le cas dans les sciences sociales contemporaines, n'est guère porté à saisir l'importance de ce processus. Il a plutôt l'impression que, à l'instar des modes, les idées font trois petits

tours et puis s'en vont : l'un des mécanismes qui expliquent le succès du relativisme et la disqualification de toute forme d'évolutionnisme que l'on observe aujourd'hui.

## Rationalisation et évolution

*Quatrième question* : à partir du moment où l'on admet que les idées sont l'objet d'une sélection rationnelle, qu'il s'agisse des idées produites par la science, le droit ou la religion, des idées normatives ou des idées descriptives, n'en résulte-t-il pas des phénomènes d'irréversibilité et un retour à l'idée largement discréditée d'*évolution* ?

Le sociologue ne peut manquer de relever l'existence d'irréversibilités, comme celles que Tocqueville a signalées à propos de notre sensibilité morale. Sans doute peut-on nier leur existence et à l'instar d'un Foucault voir par exemple dans les différentes formes d'organisation du pouvoir politique des figures qu'on peut distinguer mais non juger. Mais cette position paraît difficile à tenir dans la mesure où elle contredit des sentiments facilement observables : même si l'esclavage reste répandu, nulle part il n'est *perçu* comme légitime ; malgré l'idéologie multiculturaliste et le principe de l'égalité des cultures qui règnent dans le monde occidental, bien que la culture occidentale ne soit officiellement qu'une culture parmi d'autres, nul dans le monde occidental n'admettrait par exemple que l'organisation despotique du pouvoir politique peut être une bonne chose ou que la mutilation est une sanction acceptable du délit de vol. Mais si l'on admet l'existence de ces phénomènes d'irréversibilité *dans les idées et sentiments collectifs*, il faut les expliquer. Or on ne voit pas comment on pourrait les expliquer sinon dans un cadre théorique incluant les notions de sélection et de rationalisation.

Un corollaire essentiel de la théorie de la rationalité axiologique (au sens large) que j'ai proposée ici, théorie

qu'on peut pour fixer les idées qualifier de *cognitiviste*, est en effet que les croyances prescriptives sont soumises, tout autant que les croyances descriptives, à un processus de sélection rationnelle. On observe ce processus, que Weber qualifie de *rationalisation diffuse* (*Durchrationalisierung*), non seulement dans le domaine des croyances scientifiques, mais dans celui des croyances juridiques, morales, politiques, philosophiques ou religieuses. Ce processus peut être facilité ou contrarié par des *forces historiques* agissant indépendamment, et aussi par les paramètres non cognitifs que je viens d'évoquer. Mais une fois qu'une idée est installée, comme cette installation résulte d'un processus de rationalisation, elle tend à rester présente dans les consciences jusqu'à ce qu'une idée meilleure vienne la remplacer, même lorsque des *forces historiques* en contrarient la réalisation. « Il n'y a pas davantage de recul d'idées que de recul de fleuves », a écrit Victor Hugo (*Les Misérables*). En effet, les totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle n'ont pas réussi à éradiquer l'idée de la supériorité de la démocratie sur les autres régimes. Voulant se présenter comme une forme supérieure de démocratie, le totalitarisme communiste a même officialisé un pléonasme qui serait comique s'il n'avait recouvert une réalité tragique : « démocratie populaire ».

L'une des forces historiques les plus puissantes parmi celles qui tendent à contrarier ces phénomènes de rationalisation a été identifiée, après d'autres, par D. North (1990) : les élites dirigeantes ne sont pas nécessairement guidées par le souci du bien public, mais plutôt par le souci de se maintenir au pouvoir ; les élites intellectuelles sont souvent animées par le souci de maximiser leur visibilité plutôt que par celui de la vérité. Ces *forces historiques* n'encourent clairement pas les objections que Becker adresse aux *forces culturelles* du holisme : elles s'inscrivent dans le cadre de l'IM.

Le cognitivisme conduit donc à une variante de l'évolutionnisme qu'on peut qualifier de *bien tempérée* : les mécanismes de rationalisation gouvernent l'histoire des

idées, mais non l'histoire tout court. La première influence la seconde, mais ne la détermine pas. La faiblesse des théories évolutionnistes modernes les plus intéressantes, comme celle de Hayek (1973) ou des structuro-fonctionnalistes est d'avoir, à l'instar des théories classiques, minimisé l'importance de cette asymétrie. Si l'évolutionnisme est aujourd'hui largement discrédité, c'est en partie sous l'effet du relativisme régnant. Un livre comme *Les Mots et les choses* de Foucault a dû son succès au fait que, rompant avec tout évolutionnisme, il proposait de déceler sous l'histoire des idées des basculements inexplicables dans les représentations générales que l'esprit humain se fait du monde. Une métaphore comme celle du *champ* (le « champ du politique », « le champ du religieux », etc.) doit son succès à ce qu'elle utilise une réminiscence empruntée à la très sérieuse physique pour suggérer qu'il existe autant de vérités et de systèmes de valeurs que de « champs ». Selon les postmodernistes, l'Occident a surtout inventé des récits à sa propre gloire (Chirot, 2001). Selon Huntington (1996), l'universalisme serait, si l'on peut dire, une valeur particulariste propre à la « civilisation » occidentale. L'effondrement de l'évolutionnisme marxiste a également renforcé le discrédit de l'évolutionnisme tout court.

Mais l'évolutionnisme est discrédité aussi parce que la plupart des théories évolutionnistes aujourd'hui disponibles sur le marché tendent à sous-estimer la complexité des processus évolutifs, à les réduire à des processus adaptatifs (ce fut notamment le cas du structuro-fonctionnalisme) et à ne pas voir l'importance et l'autonomie relative des processus de sélection des idées.

### Bonnes raisons et raisons fortes

*Cinquième question* : j'ai parlé tantôt de *raisons fortes*, tantôt de *bonnes raisons*. Les deux notions se recouvrent sur le

fond, mais se distinguent par une nuance, sans doute importante dans certains cas, mais qui n'est pas essentielle à mon propos présent.

La notion de *bonnes raisons* caractérise les situations où un sujet accepte une conclusion parce qu'il ne parvient pas à trouver un système de raisons supérieur à celui qui conduit à la conclusion en question et où il éprouve en même temps un sentiment intuitif de doute sur la validité de ce système. Dans certains cas, cela peut provoquer chez lui une attitude de recherche de raisons meilleures. Dans d'autres cas, par exemple si cela l'arrange, il vivra avec son doute. Il est bien possible que le renard de la fable n'ait pas tout à fait cru, *au fond de lui-même*, comme dit le langage populaire, que les raisins aient été trop verts. Il est possible que la foi de Priestley en l'existence du phlogistique ait vacillé à partir d'un certain moment, et que ses raisons fortes soient alors devenues de bonnes raisons. Il est bien possible que les physiciens de tradition aristotélicienne n'aient guère été satisfaits de devoir évoquer l'*horror vacui naturae* pour expliquer le phénomène physique qui devait donner naissance au baromètre ; mais ils ne parvinrent pas à imaginer mieux. On a de bonnes raisons de croire à certaines légendes, notamment lorsqu'elles ont une valeur fonctionnelle ; on ne mettrait pas sa main au feu pour les défendre ; mais, dans bien des cas, on n'a guère d'intérêt pour leur réfutation. Plus : on répugne à les remettre en doute. C'est pourquoi, en dépit des travaux des historiens, les Protestants continuent de croire que Luther a affiché ses 95 thèses sur le portail de l'église de Wittenberg le 29 octobre 1517 (Prause, 1997) et les Juifs de croire au suicide collectif de Massada (Ben Yehuda, 2001) : les deux légendes revêtent une fonction de mythe fondateur.

Ces cas, dont l'existence est peu douteuse, où le sujet ne « croit qu'à moitié » à ce qu'il croit ont alimenté les théories dogmatiques qui veulent que les raisons que le sujet se donne ne soient pas les causes réelles de ses croyances,

qu'elles ne soient que des *rationalisations*, au sens ironique du terme, dès lors que ces croyances paraissent non fondées. Plutôt que d'extraire de ces figures une vision binaire opposant croyances fondées/rationnelles et croyances non fondées/irrationnelles, il serait utile de les identifier et d'en dégager une typologie des modes de conviction. La distinction entre raisons fortes et bonnes raisons est un premier pas dans cette direction. Elle invite d'autre part à substituer à la métaphore approximative véhiculée par la notion de *l'intensité* de la conviction l'idée que, en fonction de tout un ensemble de paramètres, la conviction peut connaître des *modalités* diverses.

On peut étendre au *connaître* l'idée de la *rationalité limitée* que H. Simon (1982) a défendue à propos de *l'agir* : ce type de rationalité décrit le cas où, en raison du coût ou du caractère indéfini de l'information pertinente par rapport à une décision qu'il doit prendre, le sujet arrête de délibérer ou de discuter dès lors qu'il a trouvé une solution qui lui paraît, non nécessairement optimale, mais *satisfaisante*. Transposée au *connaître* cette notion identifie le cas où le sujet, ayant trouvé une explication *satisfaisante* de tel phénomène, arrête son enquête, même s'il sait qu'il existe d'autres explications. Cette idée permet d'expliquer certaines de ces croyances que par commodité on peut qualifier de demi-croyances.

L'idée qu'il existe des cas où le sujet social vise la *satisfaction* de sa *libido sciendi* plutôt que la *certitude* explique aussi divers autres phénomènes qu'on ne peut ignorer dans une théorie des croyances : l'adhésion du sujet à des croyances incompatibles entre elles (Bronner, 2001) ou tout simplement son adhésion à des idées que l'observateur aura normalement tendance à trouver douteuses ou fragiles (Boudon, 1999 b, 2002 b).

Appliquée au *connaître*, la notion de la *rationalité limitée* identifie ainsi l'un des mécanismes essentiels de l'idéologie (si l'on désigne par ce mot l'adhésion du sujet à des idées douteuses, fragiles ou fausses), mais il en est d'autres. La

confusion entre le symbolique et le réel en est un. Un autre mécanisme essentiel résulte de la présence d'*a priori* implicites dans tout système d'arguments (Boudon, 1997). Lorsque ces *a priori* implicites sont déterminants, qu'ils produisent une conviction non fondée et qu'ils ne sont pas perçus par le sujet, on peut parler de *fausse conscience*, ici en un sens acceptable, car désignant un mécanisme précis et facilement observable. Mais le sujet peut également en être conscient ou semi-conscient. Dans le second cas, sa croyance sera fragilisée dans son esprit même : il la percevra comme une demi-croyance. S'il est conscient de mobiliser des *a priori* douteux, on peut parler de *mauvaise foi*.

Ainsi, le sujet peut selon les cas viser la satisfaction de sa *libido sciendi* ou la certitude ; il peut être ou non conscient des *a priori* qui commandent le système de raisons auquel il s'arrête ; il peut être plus ou moins motivé à examiner des systèmes de raisons alternatifs, etc. Ces distinctions permettent de donner un contenu analytique à la notion métaphorique de l'*intensité* de la conviction.

La distinction entre bonnes raisons et raisons fortes est importante notamment dans le cas des études microsociologiques. Elle ne l'est pas toujours dans le cas des analyses macroscopiques que j'ai plutôt privilégiées dans mes exemples (parce que c'est à ce niveau que la sociologie a sans doute obtenu ses résultats les plus spectaculaires). Lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi les paysans romains résistèrent davantage au monothéisme que les centurions ou les fonctionnaires, pourquoi les Français du XVIII<sup>e</sup> siècle mais non les Anglais vouèrent un culte à la Raison, pourquoi les Américains sont beaucoup plus religieux que les Européens, pourquoi l'on accepte plus facilement de lutter contre le chômage en abaissant l'âge de la retraite en Espagne qu'en Suède, la question de l'intensité de la conviction et de la distinction entre bonnes raisons et raisons fortes n'est guère pertinente.



## La question de l'indétermination

Une *sixième question* est parfois qualifiée, à la suite du philosophe américain Quine, de question de l'*indétermination* : comment le sociologue peut-il être sûr d'avoir retrouvé les *véritables* raisons auxquelles obéit le sujet qu'il observe, ces raisons étant inobservables ?

En fait, reconstruire les raisons sous-jacentes à un ADACC n'est pas autre chose que bâtir une *théorie* explicative dudit ADACC. La validité de cette théorie s'apprécie à partir des mêmes critères que celle de n'importe quelle théorie. Si je vois quelqu'un couper du bois dans son jardin et que j'impute ce comportement au fait qu'il désire mettre le bois dans sa cheminée pour se chauffer, mon explication sera peut-être jugée plausible s'il fait froid, non s'il fait 35° à l'ombre (Weber, 1988 [1922]). La vie sociale courante montre que, dans bien des cas, nous n'avons aucune hésitation à imputer des raisons déterminées aux ADACC que nous observons. Si ce n'était pas le cas, la vie sociale serait carrément impossible. Beaucoup des exemples évoqués ci-dessus montrent que la recherche scientifique peut dans bien des cas reconstituer avec certitude ou du moins avec un haut degré de plausibilité les raisons responsables des ADACC à expliquer.

La détermination des raisons responsables d'un phénomène peut sans doute être plus ou moins facile. Délicate est évidemment la détermination des raisons qui expliquent par exemple la montée du taux de suicide ou l'évolution de l'opinion sur tel sujet, car ici le phénomène statistique résulte de l'agrégation de motivations et de considérations hétérogènes. On peut néanmoins présumer que toute structuration claire de données statistiques résulte de ce que les sujets obéissent à quelques grands types de raisons ou de motivations. Les analyses de données de Inglehart (Inglehart, Basañez, Moreno, 1998) que j'ai présentées plus haut (et de façon plus complète *in* Boudon, 2002 a) illustrent cette démarche.

Même lorsqu'on peut présumer que les motivations ne sont pas hétérogènes, deux cas peuvent se présenter. Dans le *premier*, les propositions psychologiques qu'on introduit vont de soi ; elles sont directement et facilement acceptables. Ce cas est illustré par exemple par la théorie durkheimienne de la magie. Les propositions psychologiques incluses dans cette théorie sont immédiatement acceptables. Dans le *second* cas, les propositions psychologiques introduites par le sociologue sont, comme dans le premier, compréhensibles. Mais elles éveillent une exigence de vérification empirique. Les hypothèses psychologiques proposées par Weber dans sa célèbre *Éthique protestante* illustrent ce second cas. C'est pourquoi elles ont donné naissance à de nombreuses tentatives de vérification empirique (Boudon, 1998-2000, I, chap. 2). Une théorie comme celle de la *mentalité primitive* de Lévy-Bruhl utilise par contre des hypothèses psychologiques *incompréhensibles*, au sens littéral de ce terme.

Il faut donc prêter attention à plusieurs distinctions : entre hypothèses psychologiques *compréhensibles* et hypothèses psychologiques *incompréhensibles* ; parmi les hypothèses compréhensibles, entre hypothèses *requérant vérification empirique* et hypothèses « *triviales* », pouvant être acceptées même sans vérification ; il faut tenir compte d'autre part du fait que les motivations et raisons des acteurs peuvent selon les cas être plus ou moins *homogènes*.

Bien entendu, il existe aussi des cas d'indétermination vraie : des cas où je n'arrive pas à me décider sur les raisons qui ont poussé tel acteur à tel ADACC. L'indétermination est même normale dès lors qu'il s'agit d'expliquer, non un ADACC ponctuel ou à tout le moins circonscrit (le centurion qui se convertit au monothéisme, le magicien qui explique son échec par une hypothèse auxiliaire, l'ouvrier qui perçoit son salaire comme juste ou injuste, etc.), mais un projet plus ou moins diffus se déroulant dans le temps : on ne pourra jamais fournir une théorie complètement satisfai-

sante des raisons qui ont fait que Hitler ou Staline ont fait ce qu'ils ont fait. C'est pourquoi, jusqu'à la fin des temps, on verra apparaître de nouvelles biographies de toutes les grandes figures de l'histoire. Simmel (1892) a justement souligné que toute biographie est soumise à l'indétermination : le biographe est obligé de pondérer, de façon inévitablement subjective, les innombrables informations dont il dispose sur son héros. Il est voué à *interpréter* plutôt qu'à *expliquer* ses faits et gestes.

On peut noter incidemment que cette distinction permet aussi de clarifier les discussions relatives à la distinction entre *individu* et *personne*. Le biographe doit clairement aborder son sujet comme une *personne* : considérer sa vie comme une totalité. Le sociologue qui s'interroge sur les raisons d'un acte ponctuel, même complexe (comme la conversion religieuse du centurion romain selon Weber ou le suicide de l'industriel chez Durkheim), peut traiter le sujet comme un *individu*. S'il lui fallait retrouver la personne, il n'aurait dans de tels cas rien à en dire, puisqu'il traite alors d'acteurs sociaux idéaux. L'objection qui reproche aux sciences sociales de traiter les personnes comme des individus (Douglas et Ney, 1998) méconnaît que le chercheur se trouve dans des situations distinctes selon qu'il cherche par exemple à *expliquer* la conversion des militaires et des fonctionnaires romains aux cultes monothéistes ou à *interpréter* la conversion de saint Augustin.

Dans certains cas, il paraît opportun de considérer qu'une action, une attitude ou une croyance individuelles mettent en jeu l'*image* que l'individu a de lui-même, son *identité* telle qu'il la voit. La version cognitiviste de l'individualisme méthodologique présente l'avantage de clarifier ces notions un peu floues : elle invite dans ce cas le sociologue à mettre en évidence les raisons que l'individu a de considérer tels principes comme si essentiels qu'il aurait l'impression de se trahir en les violant ; à dégager la théorie que l'individu se fait de lui-même. C'est à tort que la

pensée binaire veut voir un conflit entre l'individualisme méthodologique et la notion de l'identité personnelle.

S'il existe effectivement des cas d'indétermination, il y a aussi des cas de non-indétermination. La sociologie postule généralement (postulat P2) qu'elle se trouve dans cette situation : c'est pourquoi elle se donne pour objectif de retrouver les causes des phénomènes sociaux qu'elle étudie : de les *expliquer*. L'histoire, elle, paraît mieux accepter de vivre avec l'indétermination : de viser l'*interprétation* plutôt que l'*explication*.

Cette remarque me fournit l'occasion de souligner que, tout incertaines et flottantes que soient les distinctions entre *histoire* et *sociologie*, elles existent. Dès la première phrase de *L'Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville affirme que ce chef-d'œuvre de la sociologie « n'est pas un livre d'histoire ». Le présent opuscule rappelle que la sociologie a été depuis toujours préoccupée par la question de l'axiomatique qu'elle doit se donner pour expliquer le comportement des acteurs sociaux. Une telle discussion est pratiquement absente de l'histoire et difficilement envisageable. Ce contraste est révélateur d'une différence dans les visées des deux disciplines. Elle est suffisamment présente dans les esprits, quoique à l'état latent, pour expliquer qu'on observe couramment beaucoup d'incompréhension réciproque entre historiens et sociologues. Car les premiers cherchent à retrouver l'épaisseur du singulier, les seconds à discerner l'universel à travers le singulier. C'est pourquoi les premiers partent du principe qu'ils peuvent échapper à l'indétermination, tandis que les seconds s'efforcent au contraire de l'exploiter. Les historiens apparaissent souvent comme les héritiers de Dilthey : ils s'intéressent plutôt aux sujets relevant de l'*interprétation* ; les sociologues comme les héritiers de Tocqueville, de Weber ou de Durkheim : ils s'intéressent plutôt aux sujets relevant de l'*explication*.

Cette discussion offre aussi l'occasion de préciser que le *raisonnement sociologique* n'a rien de spécifique, ce qui rend

discutable cette expression même. On comprend que certains sociologues cherchent à affirmer la spécificité de la sociologie en affirmant celle de son raisonnement. Il est plus pertinent d'identifier la spécificité de son axiomatique (P1-P3) et de constater que, dans ce cadre, le raisonnement sociologique obéit aux mêmes règles que n'importe quelle discipline scientifique. Il vise, comme dans toute discipline, à *expliquer* ou, dans certains cas, à *interpréter* tel objet et par suite à mettre en œuvre les procédures générales de l'*explication* et de l'*interprétation*. Si une *interprétation* peut clairement être plus ou moins juste, elle ne se jauge pas aux mêmes critères qu'une *explication*. Toutefois, l'une et l'autre s'apprécient également au vu de critères popperiens, sous peine d'oublier qu'elles sont l'*interprétation* et l'*explication* d'une certaine *réalité*, et aussi de critères non popperiens. Exemples de critères non popperiens : on accepte le parallélogramme des forces de Huygens parce qu'on l'applique efficacement à toutes sortes de phénomènes ; on préfère l'explication pascalienne du phénomène du « baromètre » à l'explication aristotélicienne notamment parce que la première évite toute notion anthropomorphique ; la théorie de la magie de Durkheim à celle de Lévy-Bruhl notamment parce qu'elle n'introduit aucune notion qui ne relève de la psychologie la plus banale, etc. À quoi le tenant du *constructivisme* répondra bien sûr que les critères popperiens et non popperiens sont nuls et non avenus, puisque c'est selon lui une illusion de croire qu'il y ait une *réalité out there*. Pour lui, la connaissance est *connaissance de... rien*.

### Modèle monologique ou dialogique ?

*Septième question* : J'ai utilisé jusqu'ici un modèle *monologique* où l'acteur social est supposé délibérer dans la solitude sur le point de savoir si une théorie, un système d'arguments T1 est supérieur à T2. N'y a-t-il pas avantage

à utiliser plutôt un modèle *dialogique* supposant que les opinions se forment à l'intérieur d'un système de communication ?

Habermas (1981) notamment a suggéré que l'interaction et la communication entre sujets sociaux créaient une situation *sui generis* qu'il traite comme une condition nécessaire de l'apparition d'une vérité normative. Ici encore, la comparaison entre croyances normatives et croyances scientifiques peut clarifier le débat et éliminer bien des confusions. Le fait que la « théorie du baromètre » de Pascal soit supérieure à l'explication par l'horreur du vide peut sans doute être établi plus facilement et plus rapidement au sein d'un groupe de communication – dans un séminaire entre scientifiques –, mais il peut être aussi établi dans un contexte monologique. La communication peut *faciliter* la détermination de la vérité, plus précisément la démonstration d'une proposition de type « T1 supérieur à T2 ». Elle n'en est pas la condition nécessaire. Elle ne peut en être la condition nécessaire que si l'on suppose que le consensus est le fondement de la vérité. Habermas repousse le conventionnalisme, mais on ne voit pas comment il peut y échapper, dès lors qu'il introduit la notion même d'une *raison communicationnelle*.

Beaucoup plus profonde, plus complexe, et surtout beaucoup plus acceptable est la théorie discrètement esquissée par Durkheim (1979 [1912], 624) dans le texte précédemment cité : un « (...) concept tend à ne devenir collectif qu'à condition d'être tenu pour vrai : nous lui demandons ses titres avant de lui accorder notre créance ». Selon Durkheim, c'est la véracité objective qui fonde sur le long terme le consensus, même si sur le court terme le consensus peut être à l'origine d'un sentiment de véracité.

Si l'on ajoute que, comme je l'ai plusieurs fois souligné, un système de raisons fondant une conclusion normative se distingue seulement d'un système de raisons fondant une conclusion positive par le fait que le premier contient au

minimum une prémisse de caractère normatif, on en tire l'idée que les mécanismes fondant la conviction normative sont les mêmes que ceux fondant la conviction positive. On peut donc évoquer la véracité d'une conclusion normative tout comme celle d'une conclusion positive. Dans les deux cas, la communication peut *faciliter* l'accès à la conclusion « T1 supérieur à T2 », mais elle ne peut *fonder* ladite conclusion. Celle-ci sera fondée par exemple sur le fait que T1 inclut des prémisses factuelles objectivement plus solides ou des notions plus acceptables que T2.

Bref, la *Communication* n'a aucune fonction transcendante. Elle est surtout un processus aujourd'hui érigé en mythe, en raison notamment du développement extraordinaire des techniques de communication dans les sociétés modernes, comme le furent en d'autres temps la *Nature* ou la *Raison*.

En revanche, la communication avec un petit *c* a toutes sortes de fonctions *psychologiques* bien repérées : si je n'ai pas d'idée précise sur la question de savoir si « X est vrai » et si j'apprends qu'à l'unanimité les autres membres du groupe auquel j'appartiens pensent que « X est vrai », j'aurai tendance à penser de même. Mais la *vérité* ainsi établie est fragile. Le célèbre film *Douze hommes en colère*, où l'on voit que les doutes de l'un des douze jurés d'assises finissent par renverser l'opinion des onze autres, est l'une des meilleures critiques qu'on puisse opposer à ceux qui entendent soit conférer à la *Communication* une fonction transcendante, soit réduire une croyance collective à la combinaison d'effets psychologiques de *communication*.

Le fait qu'on impute facilement les croyances normatives à des effets de communication ou qu'on soit incapable de leur donner un autre fondement que celui du consensus est dû pour une bonne part à ce qu'on admet souvent sans discussion que les croyances normatives et les croyances positives forment deux univers distincts.

Un mot sur ce point. La discontinuité entre le positif et le normatif a fini par acquérir le statut d'une idée reçue pour deux raisons. D'abord parce qu'elle s'appuie sur l'irréfutable théorème de Hume selon lequel « on ne saurait tirer une conclusion à l'impératif de prémisses à l'indicatif ». On oublie que sa formulation exacte est « ... de prémisses *toutes* à l'indicatif ». Elle dérive d'autre part de la représentation selon laquelle la vérité positive serait la traduction ou l'image fidèle d'une réalité ; la comparaison entre l'image et le modèle permettrait de juger de la véracité de l'image. S'agissant des vérités morales, on ne voit évidemment pas de quelle réalité elles pourraient être l'image et l'on en tire une confirmation supplémentaire de la discontinuité entre le positif et le normatif : il ne saurait y avoir de vérité en matière normative, sauf par abus de langage, puisque la vérité normative ne se laisse figurer par aucune image. En réalité, la métaphore de l'image et de son modèle est tout aussi incongrue s'agissant du positif que du normatif, du descriptif que du prescriptif. La théorie du baromètre de Pascal n'est l'image de *rien*. Elle est un ensemble de propositions plus acceptable que les ensembles explicatifs alternatifs. Pour reprendre une formule de Rorty (1979), la connaissance n'est pas un *miroir*, ni dans le cas du descriptif, ni dans celui du normatif.

Weber insiste à plusieurs reprises sur le point que rationalité axiologique et rationalité instrumentale ne doivent pas être confondues, mais qu'elles fonctionnent toujours de concert. En termes plus analytiques, cette remarque essentielle indique que, dans le cas général, les systèmes de raisons fondant les divers ADACC se composent d'éléments relevant des deux types de rationalité.

Il faut en effet n'avoir jamais assisté à une discussion au Café du commerce pour ne pas voir que les argumentations à conclusion normative tentent de prendre appui sur des propositions factuelles présentées comme irréfutables.



## Raisons et émotions

*Huitième question* : Et les émotions ? Les sentiments moraux s'accompagnent souvent d'émotions fortes : on est indigné d'observer qu'un être fort profite de la faiblesse d'un être faible. Mais cette émotion est conceptualisée dans le moment même où elle est éprouvée par le sujet social. Il sait que le sentiment qui l'envahit émotionnellement est un sentiment d'*indignation* et non par exemple de peur ou de joie. Il sait aussi que ce sentiment d'indignation est fondé sur le fait que l'acte qu'il vient d'observer trahit certains principes. Bref, l'émotion est indissociable du système de raisons qui la fonde. Reconnaître l'importance des émotions dans la vie morale n'implique pas qu'on récuse le fondement rationnel de ces émotions. Les sentiments moraux sont bien des sentiments. Ils ont une composante émotionnelle. En même temps, ils sont vécus comme appuyés sur des systèmes de raisons plus ou moins clairement perçus par le sujet.

Cette remarque, tout importante qu'elle soit, n'épuise évidemment pas le vaste sujet des relations entre émotions et raisons et je n'ai en aucune façon le dessein de le traiter, fût-ce succinctement. Me permettant de renvoyer le lecteur sur ce sujet à Livet (2002), je me contente d'observer que l'émotion peut être un détecteur de valeur, comme lorsqu'elle prend la forme du sentiment d'indignation et qu'elle joue un rôle essentiel dans la genèse des innovations dans les sphères de la technique, de la science, de la religion, de la philosophie politique ou du droit. Comme le soulignent Weber ou Durkheim, la crainte de la famine, de la mort, la crainte que suscitent l'imprévisibilité des phénomènes naturels ou la menace de violence sont à l'origine d'innovations techniques, scientifiques, institutionnelles, religieuses, etc. Mais l'émotion est aussi génératrice d'effets pervers. L'émotion que produit normalement une accumulation de malheurs ou de contretemps provoque facilement

de la part de l'individu un désir d'explication. Il tend alors à accueillir favorablement une théorie de ses malheurs ou des malheurs de la collectivité à laquelle il appartient, dès lors que ladite théorie présente un minimum de crédibilité, et à méconnaître toute théorie alternative. L'on peut dans ce cas parler de processus de *rationalisation*, au sens ironique de la psychanalyse.

Ce processus est à la base notamment de la magie noire que tel individu exerce contre son voisin ou de l'installation de ces croyances collectives qui imputent les malheurs de tel ensemble social à un ennemi puissant, visible ou occulte, concret ou abstrait (les *gringos*, les Juifs, la classe dominante, le capitalisme, la mondialisation, etc.).

Il est utile de rappeler cet aspect *Janus bifrons* de l'émotion en un temps où une nouvelle poussée de romantisme tend à la parer de toutes les vertus : où le *Quotient émotionnel* tend à remplacer le *Quotient intellectuel*.

### La TCR, le MRG et la formalisation

L'une des raisons de l'attrait de la TCR est qu'elle donne facilement naissance à des modèles qu'on peut exprimer mathématiquement. Bien que cet avantage soit subsidiaire d'un point de vue *logique*, il ne l'est pas d'un point de vue *sociologique*. La rationalité limitée de Simon a rencontré une forte résistance de la part des économistes pour une part parce que l'axiomatique P1-P6' donne moins facilement naissance à des modèles mathématiques que l'axiomatique P1-P6. D'où la *neuvième question* : Le MRG ne condamne-t-il pas le sociologue à des théories de caractère impressionniste ?

Il n'existe en fait aucun lien mécanique entre la nature d'une axiomatique et sa capacité à donner naissance à des modèles mathématisés ou plus généralement à des modèles générateurs prenant la forme de machines hypothético-

déductives. Ainsi, Boudon (2000 [1973]), a proposé un modèle générateur permettant d'expliquer la structure d'un ensemble de données statistiques relatives à l'éducation qui relève du MRG. Les élèves idéal-typiques du modèle y étaient supposés effectuer leurs décisions sur la base d'un système de raisons (« j'aurais avantage à aller plus loin dans mon cursus scolaire, se dit par exemple tel élève idéal-typique, mais, comme ma réussite a été médiocre jusqu'ici et que, avec mon niveau scolaire actuel, j'ai toutes chances d'obtenir un statut social qui sera considéré comme honorable dans mon milieu, je vais essayer de rentrer immédiatement sur le marché du travail », etc.). Ce modèle a permis de retrouver la structure d'un ensemble de tableaux statistiques (Cuin, 1993). Les modèles générateurs développés par Bulle (1999) fournissent d'autres exemples – relevant également du domaine de la sociologie de l'éducation – de modèles formalisés relevant du cadre général du MRG.

### La complexité variable des systèmes de raisons

Resterait à aborder une *dixième question* : celle des types de systèmes de raisons. Certains sont frustes, d'autres sont élaborés. Les associations d'idées, dont j'ai donné plusieurs exemples ci-dessus, relèvent de la première catégorie. On a vu à partir d'un exemple emprunté à Tocqueville l'importance sociale, voire historique, qu'elles peuvent avoir. La popularité des équations associant dans l'esprit des paysans français de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle la Tradition au Mal et la Raison au Bien contribua à plonger la France dans les convulsions. Des équations de forme « Capitalisme = Exploitation = Inégalités = Mal » permirent l'installation du totalitarisme communiste.

À l'opposé des associations d'idées, les raisonnements scientifiques illustrent des systèmes de raisons élaborés et manifestant un souci de se soumettre au verdict du réel.

Mais les systèmes de raisons ne se distinguent pas seulement par leur degré d'élaboration. Certains sont pilotés par des propositions ou des notions implicites, par des *a priori* déterminants (comme ceux qui instituent des contraires en contradictoires, qui voient tel choix comme nécessairement binaire, etc.), d'autres non. Certains systèmes de raisons comportent des éléments ayant le statut d'articles de foi, d'autres non. Le même système de raisons peut être interprété sur le mode symbolique ou sur le mode littéral, etc.

Cette dixième question évoque en fait un sujet en soi, qui peut donner lieu à des développements infinis (Boudon, 1997 ; Ballé, 2001).



## CONCLUSION

### *Le principe de réalisme comme base de toute science*

Si l'état des sciences sociales est souvent jugé insatisfaisant, cela est dû d'abord à ce qu'elles poursuivent plusieurs objectifs.

Dans leur dimension *scientifique*, comme c'est l'objectif principal de toute science, elles tentent d'expliquer les phénomènes sociaux *énigmatiques* : ceux qui paraissent à premier abord déconcertants.

Mais elles desservent aussi d'autres fonctions. La sociologie *expressive* vient à l'appui du roman ou du cinéma réalistes, des documentaires ou des émissions de télévision-vérité : elle tente d'émouvoir sur des « sujets de société ». La sociologie *caméraliste* fournit des données permettant à l'État, aux partis ou aux mouvements sociaux de conduire une action mieux informée. La sociologie *critique* dénonce les maux des sociétés tels qu'elle les voit ; elle fournit aux mouvements sociaux des outils de légitimation.

Cette diversité est observable dès les débuts des sciences sociales. Elle répond à une demande ; ces différentes dimensions de la sociologie ont une fonction sociale.

L'individualisme méthodologique peut être défini, comme ici, par le postulat P1, par l'ensemble P1-P2 qui désigne plus étroitement la sociologie compréhensive ou par l'ensemble P1-P3 (le MRG du présent texte). La résis-

tance qu'il rencontre provient de la popularité de l'image d'Épinal qui veut que les individus soient le jouet des structures. Elle provient également de ce qu'on lui associe souvent indûment l'axiomatique P1-P6 de la TCR. Mais aussi de ce qu'on ne voit pas qu'il concerne exclusivement la sociologie à finalité explicative. Il n'a aucune pertinence s'agissant de la sociologie critique, expressive ou descriptive. Or ces formes de sociologie tendent aujourd'hui à submerger le marché des idées sous l'effet de facteurs que j'ai analysés ailleurs (Boudon, 2002 c).

La pluralité des objectifs poursuivis par les sciences sociales est une première source de confusion. Une autre est leur emploi polysémique de la notion de *théorie*. Ce n'est pas parce que la *théorie de la stigmatisation* ou la *théorie du capital social* détiennent des records de citations qu'elles expliquent quoi que ce soit. L'attention qu'on leur accorde a un intérêt symptomatologique : elle suffit à indiquer que la notion de théorie n'a pas en sociologie le même sens que dans les sciences établies ; qu'y sont trop facilement confondus *théorie* et verbiage.

Comme y insiste G. Becker, il est indispensable de prendre acte du fait que les explications des comportements qui évoquent des *forces biologiques, psychologiques et culturelles* sont le plus souvent peu satisfaisantes. La fausse conscience, la mentalité primitive, l'inconscient freudien, les biais cognitifs ou culturels, les cadres mentaux, les représentations sociales et tous les concepts de même farine sont le plus souvent de simples étiquettes descriptives. On rentre dans la facilité et la confusion dès lors qu'on leur confère une portée explicative sans plus ample examen.

Sans doute n'est-il pas facile de tracer la ligne de démarcation qui sépare la science de la non-science. Tous les philosophes des sciences y ont échoué. Contrairement à ce qu'affirme Popper, une théorie peut être scientifique sans être falsifiable (Bunge, 1999). Une chose est sûre en tout cas, c'est que la science doit s'efforcer de *respecter le réel*.

Peut-être même ce principe offre-t-il la seule définition acceptable de la science. Sans doute est-il vague et ne saurait-il être que vague, puisque la question de sa détermination est incluse dans les objectifs du programme *science*. Mais on en voit facilement l'application pratique à des cas concrets.

Dans le cas des sciences sociales, ce principe implique qu'on considère les faits sociaux comme les effets d'actions, de décisions, de croyances, de comportements, bref d'ADACC individuels. Car seuls les individus sont capables d'action, de décision ou de croyance. Contrairement à ce qu'ont avancé des esprits forts, les structures sociales n'agissent pas davantage qu'elles ne pensent, ne croient ou ne décident, sauf métaphoriquement. L'individualisme méthodologique (le postulat P1) ne dit pas autre chose. Les théories qui évoquent des forces culturelles, psychologiques ou biologiques doivent leur fragilité à ce qu'elles ne l'acceptent pas. Si l'on retient le postulat P1 au nom du réalisme, il est bon de parier que les ADACC individuels sont en principe compréhensibles (postulat P2) : sinon, les sciences sociales n'auraient clairement rien à en dire. La question est alors de donner un contenu à la notion de *compréhension*.

Diverses voies sont ici possibles : la solution P1-P3 du MRG, la solution P1-P4 du fonctionnalisme, la solution P1-P6 de la TCR, la solution P1-P7 du marxisme dans ses versions individualistes (Udehn, 2001), etc. Je les ai évoquées plus haut et je n'y reviens pas. Disons seulement que ce n'est visiblement pas respecter le réel que de prêter à l'acteur social une passion exclusive, qu'il s'agisse de la volonté de puissance ou d'une obsession pour ses intérêts de classe. Ce n'est pas non plus respecter le réel que de méconnaître que l'acteur social peut avoir des opinions très fermes, auxquelles il tient au point de les concevoir comme constitutives de son identité, sur des sujets qui ne le concernent ni de près ni de loin dans ses intérêts personnels. C'est



l'une des raisons pour lesquelles la TCR, malgré son importance décisive, ne saurait constituer une base pour la sociologie : on doit observer ses succès, mais aussi constater ses échecs. Ces deux *réalités* méritent également d'être prises en compte.

Sans le postulat de rationalité, on ne comprend pas que l'acteur social juge normalement tel ADACC comme doté ou au contraire comme dépourvu de sens. On est incapable d'expliquer bien des croyances collectives : le sujet essentiel de la sociologie selon Durkheim. On ne comprend pas le phénomène de la conviction lui-même. Si l'on réduit la rationalité à la rationalité instrumentale et *a fortiori* à une rationalité instrumentale orientée vers la satisfaction des intérêts égoïstes de l'individu, on ne comprend pas pourquoi les gens participent aux élections, pourquoi la petite délinquance ou la corruption provoquent des réactions négatives intenses, ainsi que bien d'autres phénomènes.

L'existence d'une rationalité non instrumentale a été bien vue par Adam Smith (le *spectateur impartial*), par Weber (la *rationalité axiologique*), par Tocqueville, par Durkheim (voir son explication des croyances magiques ou des croyances religieuses). L'existence d'une rationalité distincte de la rationalité instrumentale a été reconnue par toute la philosophie. Chacun a son idée sur le point de savoir s'il est légitime ou non que la caissière d'un supermarché soit payée davantage ou moins que la directrice, même si le sujet ne le concerne en aucune façon personnellement. On ne peut se passer de la catégorie de la rationalité cognitive, dans sa version descriptive ou dans sa version prescriptive, si l'on veut rendre compte de ces phénomènes sociaux familiers.

Je reviens un instant sur le postulat P1. Une objection fréquemment adressée à ce postulat est que l'individualisme n'est propre qu'à certaines cultures et non à d'autres. L'exemple de Popkin (1979) évoqué au chapitre 1 nous indique que cette idée est une vue de l'esprit et qu'elle

témoigne surtout du sociocentrisme de celui qui y adhère. Sous l'autorité de L. Dumont, l'Inde a été promue au rang de *L'Autre Culture* : hiérarchique, religieuse, holiste, là où la culture occidentale est égalitaire, laïque, individualiste. Or Deliège (2001, 2002) a fort bien montré qu'il est préférable de voir l'Intouchable, même dans les villages les plus traditionalistes, comme soucieux surtout de son propre bien-être et de celui de ses proches, comme sceptique à l'égard des articles de la foi et comme n'acceptant guère l'idée que l'éventualité de renaître dans des conditions plus avantageuses puisse en aucune façon rendre acceptable la condition d'Intouchable. Max Weber (1988 [1920-1921]) lui-même avait sur ce point donné dans le panneau du sociocentrisme.

Bref, les postulats P1 à P3 qui définissent le MRG forment un ensemble cohérent et réaliste. C'est pourquoi on retrouve régulièrement cet ensemble dans les analyses sociologiques qui ont survécu à l'usure du temps. Comme la géométrie d'Euclide, le MRG repose sur des axiomes dont certains donnent un sentiment d'évidence, tandis que d'autres ont plutôt le caractère de paris. L'ensemble doit donc se juger à son efficacité. C'est la réponse que j'adresserais aux questions de C. Hamlin (2002).

La philosophie empiriste a produit une idée contestable : celle d'une coupure radicale entre le descriptif et le prescriptif. La philosophie positiviste en a produit une autre : celle d'une coupure entre la connaissance ordinaire et la connaissance scientifique. Ces idées reçues ont encouragé les sciences sociales à voir dans les croyances prescriptives ou descriptives produites dans le contexte de la vie sociale ordinaire les effets de *forces biologiques, psychologiques* ou *culturelles*.

Mais il faut se garder de réifier la notion de *rationalité*. Ce substantif n'est pas autre chose qu'un mot abstrait formé à partir de la notion plus élémentaire de *raisons*. Bien de faux problèmes se dissipent dès lors que l'on ramène un substan-

tif abstrait au substantif de rang inférieur dans l'abstraction comme on l'a fait remarquer précédemment. Est rationnel l'ADACC fondé sur un système de raisons fortes. Ces raisons sont fortes à partir du moment où elles tendent à se présenter aussi comme fortes à l'esprit de tous ceux qui sont caractérisés par les mêmes *paramètres contextuels*. Les aristotéliens ne croyaient pas que la nature a horreur du vide sous l'effet de raisons idiosyncrétiques auxquelles chacun d'entre eux aurait été le seul à adhérer. Une raison, un système de raisons ne sont identifiés comme tels par l'acteur que s'il a l'impression que cette raison ou que ce système de raisons sont partagés par d'autres. Cette situation est banale dans la vie scientifique, mais aussi dans la vie ordinaire.

Souligner la dimension cognitive de la rationalité, c'est en même temps se donner les moyens de formuler une théorie unitaire de la rationalité et éviter ainsi de se contenter de faire éclater la rationalité en un ensemble de types distincts.

C'est aussi se donner les moyens d'échapper aux délimitations arbitraires entre rationalité et irrationalité, comme celle qui oppose l'irrationalité de l'*explication par les normes* à une rationalité réduite à la rationalité instrumentale ou celle qui confond la *rationalité* et la *validité* des croyances.

Ayant soumis tout au long de ce texte le concept de *rationalité* et le concept de *croyance* au rasoir d'Occam, ainsi bien sûr que toutes ces *forces* imaginaires, biologiques, psychologiques ou culturelles, créées de toutes pièces par les sciences sociales, on peut aussi lui soumettre la notion confuse de *structure sociale* (Chazel, 2001) et la définir comme l'ensemble des paramètres contextuels auquel tel groupe social ou, selon les cas, tel ensemble ou tel réseau de groupes sociaux sont astreints.

À cela il faut encore ajouter, contre une autre association d'idées malencontreuse, que cette dépendance de la rationalité par rapport aux paramètres contextuels ne débouche en aucune façon sur le *relativisme*. Toute

croyance est contextuelle. Mais certaines croyances en éliminent irréversiblement d'autres. Cela est une banalité s'agissant des croyances scientifiques, mais aussi des croyances ordinaires et particulièrement des croyances normatives. Comme les systèmes de raisons fondant les représentations scientifiques du monde, les systèmes de raisons fondant les croyances normatives sont susceptibles de confirmation et de consolidation ou d'infirmité et d'érosion. Il y a donc une perfectibilité des raisons normatives comme il y a une perfectibilité des raisons positives. On sait maintenant que la peine de mort n'a aucune valeur dissuasive. Ce *fait* affaiblit les arguments développés par ses partisans.

On sait qu'une organisation politique obéissant au principe de la *distribution des pouvoirs* est *préférable* à un pouvoir concentré. Cette vérité s'est désormais imposée de façon irréversible, mais on n'en a pas été immédiatement convaincu, loin de là ; et l'on n'en est pas convaincu partout. Mais, quelles que soient les difficultés de sa mise en œuvre, l'idée de la séparation des pouvoirs s'est progressivement imposée de manière irréversible à partir du moment où l'on eut constaté que l'application de ce principe entraînait effectivement une affirmation du droit des personnes et un approfondissement de la paix civile.

Des considérations identiques pourraient être développées à propos de toutes sortes d'autres idées : séparation de l'Église et de l'État, liberté d'opinion, garanties apportées à la liberté d'entreprendre, droit à l'éducation, égalité des femmes, confirmation légale des droits de propriété, notion de *Rechtsstaat* (État de droit), de droit d'ingérence, principe de subsidiarité, etc. On constate facilement que toutes ces idées sont l'objet d'une appréciation positive dans les sociétés occidentales modernes ; qu'elles n'y donnent jamais lieu à des objections directes.

On voit bien en même temps que leur mise en œuvre heurte souvent des intérêts corporatifs, à commencer par

ceux des élites dirigeantes ou des élites intellectuelles. Ainsi, les sévères limitations que la France impose toujours à la liberté d'entreprendre sont ordinairement justifiées, non par une négation des conséquences diffuses et positives de cette liberté sur le moyen et le long terme, non par un éloge d'un colbertisme qu'on ne peut plus guère évoquer, mais par une dramatisation politico-médiatique de ses conséquences ponctuelles et négatives sur le court terme. En réalité, le conflit entre le principe de la liberté d'entreprendre et le principe de la sauvegarde locale de l'emploi évoque beaucoup plus la concurrence entre des idées incompatibles entre elles que la *guerre des dieux* ou le *polythéisme des valeurs*.

Il en va de même du débat auquel on assiste aujourd'hui dans la plupart des pays européens entre les « souverainistes », et les partisans d'abandons raisonnés de la souveraineté nationale. Ils rappellent les débats entre protectionnistes et anti-protectionnistes. On sait aujourd'hui que le protectionnisme est en général un principe pervers, car il inspire des mesures qui permettent de régler des problèmes présents mais en obérant lourdement l'avenir. En se déplaçant par la pensée dans le futur, on imagine facilement que ce qui apparaît aujourd'hui comme une lutte inexpiable entre les valeurs incompatibles de la souveraineté intégrale et de la souveraineté limitée apparaîtra demain comme la manifestation de la concurrence entre un principe traditionnel sommaire (plus un gouvernement a de latitude d'action, plus il a la capacité de satisfaire le bien commun ou les demandes du public) et un principe sans doute plus complexe à définir et plus difficile à mettre en œuvre, mais aussi plus réaliste et par suite plus efficace. Les processus de sélection des idées feront que les idées des « souverainistes » apparaîtront sans doute demain comme ayant un intérêt de caractère exclusivement historique.

De même, l'idée de la gratuité des services publics est en France si ancrée que souligner qu'elle engendre des effets

pervers relève du sacrilège. Demain, on acceptera sans doute comme allant de soi l'idée que, comme l'indique Padioleau (2002), « des demandes sans garde-fou et des droits sans limites consomment des valeurs tenues pour essentielles du service public (égalité, gratuité, etc.) par suite des effets d'encombrement, de surcharge et de coûts inflationnistes ». À l'instar du phlogistique, le protectionnisme, le principe de la souveraineté intégrale ou le principe de la gratuité intégrale des services publics ont été ou seront relégués dans les livres d'histoire des idées par les processus de sélection rationnelle des idées.

Il faut ajouter à cela que la sélection des idées prescriptives n'est ni plus ni moins linéaire que celle des idées descriptives (Boudon, 2002 *a*). La perfectibilité *de principe* des raisons n'implique pas nécessairement une perfectibilité *de fait* du monde, pas plus dans le domaine du normatif que dans celui du positif.

Le relativisme en matière de connaissance positive s'appuie souvent sur la remarque que les critères permettant d'apprécier une théorie sont incertains. La vérité est que, s'il n'existe pas de critères univoques et généraux de la validité d'une théorie quelconque, il est en principe possible de déterminer si une théorie T1 est supérieure ou non à une théorie T2 en évoquant des critères univoques propres au couple T1-T2. L'argument de l'inexistence de critères *généraux* permettant d'apprécier un système de raisons ne justifie pas davantage le relativisme dans le cas du normatif que dans celui du positif.

Incidemment, le fait que les critères permettant de préférer T1 à T2 ne soient pas les mêmes que ceux qui permettent de distinguer T3 de T4 disqualifie toute conception *procédurale* de la justice, comme il disqualifie toute conception procédurale de la vérité. Quoi de plus évident d'ailleurs ? Une société de communication pure et parfaite siégeant au XVI<sup>e</sup> siècle se serait ralliée à Bodin s'agissant de l'organisation des pouvoirs et aurait expliqué le phénomène

du « baromètre » par l'*horror vacui naturae*. Les mêmes procédures donnent donc des résultats différents selon le moment où elles sont appliquées. Il s'ensuit qu'aucune procédure ne saurait fonder ni la vérité ni la justice ni aucune autre valeur. Ayant souvent pour Kant les yeux de Chimène, la réflexion moderne sur la vérité, la justice et les autres valeurs a peut-être un peu trop vite oublié les intuitions de Hegel.

La conception cognitiviste que j'ai cherché à défendre ici comporte une conséquence pratique importante : que l'éducation doit avoir une influence décisive sur le développement de la *compétence cognitive* des individus s'agissant de l'explication des phénomènes naturels ou humains. Ceux qui ignorent tout de l'économie ont tendance à considérer comme une évidence que l'abaissement de l'âge de la retraite ou le contrôle de l'immigration sont des mesures efficaces de lutte contre le chômage, que le protectionnisme est de nature à protéger le niveau de vie des citoyens ou qu'il suffit d'interdire les licenciements pour les empêcher. On peut, par l'éducation, développer chez le sujet le sens de la complexité, non seulement bien sûr des mécanismes économiques, mais de l'ensemble des mécanismes sociopolitiques. Dès lors que les jugements appréciatifs ou normatifs s'appuient sur des systèmes de raisons, il est possible de développer aussi par l'éducation le sens de la complexité des phénomènes relevant de la morale ou de la philosophie politique. La diminution du rôle de la violence dans la solution des conflits qui caractérise les sociétés modernes par rapport aux sociétés traditionnelles n'est pas le simple fait d'un changement dans les mœurs. Elle résulte aussi de ce que des procédures plus complexes de résolution des conflits ont été identifiées et se sont installées. Mais leur compréhension ne relève pas davantage de la simple intuition que la compréhension des vérités de la physique ou de la théorie économique.

Les enquêtes comparatives internationales confirment

que l'élévation du niveau d'instruction engendre un sens plus affiné de la complexité (Boudon, 2002 a).

Pour revenir aux questions posées au tout début de ce livre : si paradoxal par rapport aux idées convenues que cela puisse paraître, les sciences sociales peuvent tout autant que les sciences de la nature se rapprocher des idéaux affichés par le Cercle de Vienne, dès lors du moins qu'elles proposent des explications relevant du cadre du MRG : il leur rend possible l'accès à la propriété d'*autosuffisance* (absence de boîtes noires), qui explique la séduction intellectuelle exercée par la TCR, et à la *validité* caractéristique des théories, qui, une fois déployées, peuvent se réduire à un système de propositions élémentaires incontestables. Enfin, la théorie de la rationalité retenue par le MRG lui permet d'accéder à l'explication de toutes sortes de phénomènes qui échappent à la compétence de la TCR, notamment parce qu'ils font apparaître des croyances non triviales.

Finalement, la perspective cognitiviste que j'ai défendue ici permet de souligner que les idées et les valeurs s'installent sous l'effet d'une dynamique complexe mais rationnelle. Cette dynamique ne peut être que complexe, en raison du caractère contextuel des idées et des valeurs. En raison aussi du fait que, contrairement à ce qu'avance spontanément la pensée naïve, les certitudes sont normalement fondées sur des principes conjecturaux. La science nous propose mille illustrations de cette apparente contradiction : toute théorie repose sur certains principes qu'on ne saurait tenir pour dotés d'une validité absolue ; pourtant il existe des théories scientifiques dont la validité est perçue comme irrévocable. Il est de même impossible de comprendre les irréversibilités dont témoigne l'histoire des valeurs si l'on ne prête pas un caractère rationnel aux processus de sélection auxquels elles sont assujetties tout en reconnaissant que les raisons qui fondent telle valeur peuvent reposer sur des principes révocables.



Cette perspective cognitive permet ainsi d'écarter d'une part toutes les visions de caractère mystique ou naturaliste, qui prétendent fonder les valeurs dans une réalité extérieure à l'esprit humain, de l'autre toutes les visions relativistes qui font des valeurs un produit de l'arbitraire culturel.

## Références

- Allais M. (1953), Le comportement de l'homme rationnel devant le risque : critique des postulats et axiomes de l'école américaine, *Econometrica*, 21, 4, 503-546.
- Allais M., Hagen O. (1979) (eds), *Expected Utility Hypotheses and the Allais Paradox : Contemporary Discussions of Decisions Under Uncertainty with Allais' rejoinder*, Dordrecht, Reidel.
- Alpert H. (1961 [1939]), *Émile Durkheim and his Sociology*, New York, Columbia University Press.
- Archer M. (1987), Resisting the revival of relativism, *International Sociology*, 2, 235-250.
- Ballé M. (2001), *Les Modèles mentaux*, Paris, L'Harmattan.
- Baumgarten E. (1964), *Max Weber : Werk und Person*, Tübingen, Mohr.
- Beattie J. (1964), *Other Cultures*, London, Cohen & West.
- Bechtel G. (1997), *La Sorcière et l'Occident*, Paris, Plon.
- Becker G. (1996), *Accounting for Tastes*, Cambridge, Harvard U. Press.
- Ben Yehuda N. (2001), *Sacrificing Truth : Archaeology and the Myth of Masada*, Amherst, Prometheus.
- Bergeron H. (1999), *Soigner ou prendre soin des toxicomanes : anatomie d'une croyance collective*, Paris, PUF.
- Bershady H. (1992), Introduction à *Max Scheler on Feeling, Knowing and Valuing, Selected Writings*, Chicago, Chicago University Press.
- Berthelot J.-M. (2000), Épistémologie et sociologie de la connaissance scientifique, *Cahiers internationaux de sociologie*, 109, 221-234.
- Birnbaum P., Leca J. (1986) (eds), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

- Blondiaux L. (1998), *La Fabrique de l'opinion*, Paris, Le Seuil.
- Bloor D. (1976), *Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge & Kegan Paul. Tr. fr. : *Sociologie de la logique*, Paris, Pandore, 1982.
- Boudon R. (2000 [1973]), *L'Inégalité des chances*, Paris, Colin, « Hachette ».
- (2001 [1979]), *La Logique du social*, Paris, Hachette, « Pluriel ».
- (1996), *Le Juste et le vrai*, Paris, Fayard.
- (1997), *L'Art de se persuader*, Paris, Fayard / Le Seuil, « Points ».
- (1999 a), *Le Sens des valeurs*, Paris, PUF, « Quadrige ».
- (1999 b), Local vs general ideologies : A normal ingredient of modern political life, *J. of Political Ideologies*, June, 4, 2, 141-161.
- (1998-2000), *Études sur les sociologues classiques*, I et II, Paris, PUF.
- (2001 a), *The Origin of Values*, New Brunswick / London, Transaction.
- (2001 b), La rationalité du religieux selon Max Weber, *L'Année sociologique*, 51, 1, 9-50.
- (2002 a), *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Paris, PUF, et Québec, Nota Bene.
- (2002 b), A « satisfying » theory of knowledge, in R. Viale (ed.), *Knowledge and Politics*, Berlin, Physica-Verlag c/o Springer.
- (2002 c), À quoi sert la sociologie ?, *Cités*, 10, 131-154.
- Boudon R., Betton E. (1999), Explaining the feelings of justice, *Ethical Theory and Moral Practice. An International Forum*, vol. 2, n° 4, 365-398. Aussi in Boudon, Cherkaoui (eds), 1999, *Central Currents in Social Theory*, London, Sage, VI, 453-484.
- Braybrooke D., Lindblom C. (1970), *A Strategy of Decision*, New York, Free Press.
- Bronner G. (2001), La question de la rationalité : entre sociologie et économie, *Archives européennes de sociologie*, 42, 309-325.
- Brulé M. (1988), *L'Empire des sondages*, Paris, Laffont.
- Bulle N. (1999), *La Rationalité des décisions scolaires. Analyse comparée de l'évolution des systèmes d'enseignement secondaire français et américain au cours du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF.

- Bunge M. (1991-1992), A critical examination of the new sociology of science, *Philosophy of the Social Sciences*, part. 1, 21, 4, décembre 1991, 524-560, et part. 2, 22, 1, mars, 46-76.
- (1996), *Finding Philosophy in the Social Science*, Newhaven/London, Yale University Press.
- (1999), *The Sociology-Philosophy Connection*, London / New Brunswick, Transaction.
- (2000), *Scientific Realism* [Selected essays edited by M. Mahner], Amherst, Prometheus Books.
- Chazel F. (2000), L'esthétisme sceptique et ses limites en histoire de la sociologie, in *Aux Fondements de la sociologie*, Paris, PUF, 85-109.
- (2001), Social structure, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Pergamon/Elsevier.
- Cherkaoui M. (1998), *Naissance d'une science sociale : la sociologie selon Durkheim*, Paris/Genève, Droz.
- Chirot D. (2001), A clash of civilizations or of paradigms ? Theorizing progress and social change, *International Sociology*, 16, 3, 341-360.
- Cole L. et Scribner S. (1974), *Culture and Thought : A Psychological Introduction*, New York, Wiley.
- Coleman J. (1986), *Individual Interests and Collective Action : Selected Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge/London, Harvard University Press.
- Crozier M., Friedberg E. (1977), *L'Acteur et le système*, Paris, Le Seuil.
- Cuin Ch.-H. (1993), *Les Sociologues et la mobilité sociale*, Paris, PUF.
- Davidson D. (1993), *Actions et événements*, Paris, PUF (traduit et introduit par P. Engel).
- Deliège R. (2001), L'ethnographie contre l'idéologie : le cas de l'hindouisme, *L'Homme*, 160, 163-176.
- (2002), L'Inde de Louis Dumont, in P. Servais (ed.), *Individu et communauté*, Rencontres Orient-Occident, Academia Bruylant.
- Demeulenaere P. (1996), *Homo oeconomicus : enquête sur la constitution d'un paradigme*, Paris, PUF.
- Deroche-Gurcel L. (2002), Introduction, in L. Deroche-Gurcel, P. Watier (eds), *La Sociologie de Georg Simmel (1908) : éléments actuels de la modélisation sociale*, Paris, PUF.

- Douglas M., Ney S. (1998), *Missing Persons : A Critique of Personhood in the Social Sciences*, London, Sage.
- Dubet F. (1994), *Sociologie de l'expérience*, Paris, Le Seuil.
- Dubois M. (1998), *La Nouvelle sociologie des sciences*, Paris, PUF.
- Durkheim É. (1979 [1912]), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- (1960 [1893]), *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- Elster J. (1979), *Ulysses and the Sirens : Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard E. E. (1972), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.
- Ferejohn F. J., Fiorina M. (1974), The paradox of not voting : A decision theoretic analysis, *The American Political Science Review*, 68, 2, 525-536.
- Frey B. S. (1997), *Not Just for the Money : An Economic Theory of Personal Motivation*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Friedberg E. (1993), *Le Pouvoir et la règle : dynamiques de l'action organisée*, Paris, Le Seuil.
- Frohlich N., Oppenheimer J. A. (1992), *Choosing Justice, an Experimental Approach to Ethical Theory*, Oxford, University of California Press.
- Gatti H. (1999), *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Ithaca, Cornell University Press.
- Gellner E. (1985), *The Psychoanalytic Movement : On the Coming of Unreason*, London, Granada. Tr. fr. : *La Ruse de la déraison : le mouvement psychanalytique*, Paris, PUF, 1990.
- Goldhagen D. J. (1996), *Hitler's Willing Executioners ; Ordinary Germans and the Holocaust*, New York, A. Knopf. Tr. fr. : *Les bourreaux volontaires de Hitler ; Les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Paris, Le Seuil, 1997.
- Goldthorpe J. (2000), *On Sociology : Numbers, Narratives and the Integration of Research and Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Granet M. (1990 [1953]), *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, PUF.
- Gusfield J. (1981), *Drinking, Driving and the Symbolic Order*, Chicago, University of Chicago Press.
- Habermas J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp. Tr. fr. : *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

- Hagen O. (1995), Risk in utility theory, in business and in the world of fear and hope, in *Revolutionary Changes in Understanding Man and Society, Scopes and Limits*, J. Götschl (ed.), Dordrecht/London, Kluwer, 191-210.
- Hamlin C. (2002), *Beyond Relativism : Raymond Boudon, Cognitive Rationality and Critical Realism*, London, Routledge.
- Hardin R. (1995), *One for All : The Logic of Group Conflict*, Princeton, Princeton University Press.
- Harsanyi J. C. (1955), Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility, *The Journal of Political Economy*, 63, 4, august, 309-321.
- Hayek F. von (1973), *Law, Legislation and Liberty : A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, London, Routledge & Kegan Paul. Tr. fr. : *Droit, législation et liberté : une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, 3 vol., Paris, PUF, 1980-1983.
- Hedström P. (1998), Rational imitation, in P. Hedström, R. Swedberg, *Social Mechanisms*, Cambridge, Cambridge University Press, 306-327.
- Hoffman E., Spitzer M. L. (1985), Entitlements, rights and fairness. An experimental examination of subjects' concepts of distributive justice, *Journal of Legal Studies*, 14, 259-297.
- Hoffmann S. (2000), [entretien avec], Le « choix rationnel », nouvel évangile, *Le Monde des débats*, mai, 25.
- Hollis M. (1977), *Models of Man : Philosophical Thoughts on Social Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Homans G. C. (1958), Social behavior as exchange, *American Journal of Sociology*, 63, 6, 597-606.
- Horton R. (1973), Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution, 63-104, in R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- (1982), Tradition and modernity revisited, 201-260, in M. Hollis, S. Lukes, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.
- (1993), *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Huntington S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Shuster and Shuster. Tr. fr. : *Le Choc des civilisations*, Paris, O. Jacob, 1997.

- Inglehart R., Basañez M., Moreno A. (1998), *Human Values and Beliefs, a Cross-cultural Sourcebook*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Isambert F. (1985), Un « programme fort » en sociologie de la science ?, *Revue française de sociologie*, 26, 3, 485-508.
- Kahneman D., Tversky A. (1973), Availability : A heuristic for judging frequency and probability, *Cognitive Psychology*, 5, 207-232.
- Kahneman D., Knetsch J. L., Thaler R. (1986), Fairness as a constraint on profit seeking, *The American Economic Review*, sept., vol. 76, 4, 728-741.
- Kalberg S. (1980), Max Weber's types of rationality : Cornerstones for the analysis of rationalization processes in history, *American J. of Sociology*, 85, 1145-1179.
- Kalyvas S. N. (1999), Wanton and senseless ? The logic of massacres in Algeria, *Rationality and Society*, 11, 3, 243-285.
- Kuhn T. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.
- Kuran T. (1995), *Private Truths, Public Lies. The Social Consequences of Preference Falsification*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lakatos I. (1979), Falsification and the methodology of scientific research programs, 91-196, in I. Lakatos, A. Musgrave (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, London, Cambridge University Press.
- Lazarsfeld P. F. (1993), *On Social Research and its Language*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lepenies W. (1985), *Die drei Kulturen*, Munchen, Carl Hanser. Tr. fr. : *Les Trois Cultures : entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, MSH, 1990.
- Lévy-Garboua L., Blondel S. (1996), La décision comme argumentation, in R. Boudon, A. Bouvier, F. Chazel (eds), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 55-68.
- Lévy-Garboua L., Montmarquette C. (1996), Cognition in seemingly riskless choices and judgments, *Rationality and Society*, 8, 2, 167-186.
- Lindenberg S. (1990), Homo socio-oeconomicus : The emergence of a general model of man in the social sciences, *J. of Institutional and Theoretical Economics*, 41, 244-255.
- Livet P. (2002), *Émotions et rationalité morale*, Paris, PUF.

- Lukes S. (2000), Different cultures, different rationalities ?, *History of the Human Sciences*, 13, 1, 3-18.
- Matalon B. (1981-1982), La psychologie et l'explication des faits sociaux, *L'Année sociologique*, 31, 125-185 ; 32, 115-161.
- Mauss M. (1983), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- Mills C. W. (1951), *White Collar. The American Middle Classes*, New York, Oxford University Press. Tr. fr. : *Les cols blancs. Essai sur les classes moyennes américaines*, Paris, Le Seuil, 1970.
- Needham R. (1972), *Belief, Language and Experience*, Oxford, Blackwell.
- North D. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Oberschall A. (1994), Règles, normes, morale : émergence et sanction, *L'Année sociologique*, n° 44 : *Argumentation et sciences sociales*, 357-384.
- (1973), *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Opp K. D. (1983), *Die Entstehung sozialer Normen*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- (2001), How do norms emerge ? An outline of a theory, in R. Boudon, P. Demeulenaere, R. Viale (eds), *L'Explication des normes sociales*, Paris, PUF, 11-44.
- Overbye E. (1995), Making a case for the rational, self-regarding, « ethical » voter... and solving the « paradox of not voting » in the process, *European Journal of Political Research*, 27, 369-396.
- Padioleau J.-G. (2000), Praxis d'une science sociale de l'action publique, in J. Baechler et F. Chazel (eds), *L'Acteur et ses raisons*, Paris, PUF, 340-350.
- (2002), Une piété française : « La réforme de l'État », *Le Débat*, n° 119, mars-avril, 20-34.
- Popkin S. (1979), *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley, University of California Press.
- Popper K. (1976), The Myth of the Framework, in E. Freeman (ed.), *The Abdication of Philosophy : Philosophy and the Public Good*, La Salle (Ill.), Open court, 23-48.
- Prause G. (1997), *Niemand hat Kolumbus Ausgelacht*, Munchen, Econ.



- Radnitzky G. (1987), La perspective économique sur le progrès scientifique : application en philosophie de la science de l'analyse coût-bénéfice, *Archives de philosophie*, 50, avril-juin, 177-198.
- Ranulf S. (1938), *Moral Indignation and Middle Class Psychology ; A Sociological Study*, Copenhagen, Levin & Munksgaard.
- Rawls J. (1971), *A Theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press. Tr. fr. : *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.
- Rescher N. (1995), *Satisfying Reason. Studies in the Theory of Knowledge*, Kluwer, Dordrecht.
- Rorty R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Rothstein B. (2001), The universal welfare state as a social dilemma, *Rationality and Society*, 13, 2, 213-233.
- Runciman W. G. (2000), Can there be a Nietzschean sociology ?, *Archives européennes de sociologie*, 41, 1, 3-21.
- Ruse M. (1993), Une défense de l'éthique évolutionniste, in J.-P. Changeux (ed.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 35-64.
- Sahlins M. (1995), *How « Natives » Think. About Captain Cook for instance*, Chicago, Chicago University Press.
- Scheler M. (1954 [1916]), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, vol. 2, Bern/München, Francke. Tr. fr. : *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 6<sup>e</sup> éd., 1955.
- Schoeck H. (1966), *Envy : A Theory of Social Behavior*, Indianapolis, Liberty Press.
- Schuessler A. A. (2000), Expressive voting, *Rationality and Society*, 12, 1, février, 87-119.
- Settle T. (1971), The rationality of science *versus* the rationality of magic, *Phil. Soc. Sci.*, I, 173-194.
- Shweder R. A. (1977), Likeliness and likelihood in everyday thought : Magical thinking in judgments about personality, *Current Anthropology*, vol. 18, n° 4, december, 637-659.
- Simmel G. (1892), *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, München, Duncker & Humblot. Tr. fr. : *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984.
- (1900), *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot. Tr. fr. *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987.

- Simon H. (1982), *Models of Bounded Rationality : Economic Analysis and Public Policy*, Cambridge, The MIT Press.
- Thomas K. (1973), *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Tiryakian E. (2001) (ed.), Rethinking civilizational analysis, *International Sociology*, 16, 3.
- Tocqueville A. de (1986 [1856]), L'Ancien Régime et la Révolution, in *Tocqueville*, Paris, Laffont.
- (1986 [1840]), La Démocratie en Amérique, II, in *Tocqueville*, Paris, Laffont.
- Udehn L. (2001), *Methodological Individualism, Background, History and Meaning*, London, Routledge.
- Valade B., Fillieule R. (1996), *Introduction aux sciences sociales*, Paris, PUF.
- Van Parijs P. (1990), *Le Modèle économique et ses rivaux*, Paris/Genève, Droz.
- Weber M. (1988 [1922]), *Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, Tübingen, Mohr. Tr. fr. : *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.
- (1988 [1920-1921]), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 3 vol.
- (1976 [1922]), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 3 vol. Tr. fr. partielle : *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.
- Wenner A. M., Wells P. H. (1990), *Anatomy of a Controversy : The Question of a « Language » among Bees*, New York, Columbia University Press.
- Whorf B. L. (1969), *Linguistique et anthropologie. Les origines de la sémiologie*, Paris, Denoël.
- Wilson J. Q. (1993), *The Moral Sense*, New York, The Free Press.
- Winch P. (1970 [1964]), Understanding a primitive society, in B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein L. (1967), Bemerkungen über Frazer's *the golden bough*, *Synthese*, 17, 233-253.
- Yates F. (1988), *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Dervy.



## *Acronymes*<sup>1</sup>

ADACC : Action, décision, attitude, comportement, croyance, etc.  
DP : Dilemme du prisonnier.  
MRG : Modèle rationnel général.  
MUE : Modèle de l'utilité espérée.  
TCR : Théorie du choix rationnel.  
MCM : Modèle présument une causalité matérielle.

1. Je remercie Annie Devinant pour son aide précieuse dans la mise au point du manuscrit de cet ouvrage et dans la confection de l'index.



## *Index*

- affectivité, 52-54, 83-84, 103.  
agrégation/effets d'—, 21, 63,  
67, 69-70, 142, 150, 157,  
163.  
Allais M., 42.  
Alpert H., 81.  
analyse institutionnelle, 121.  
Antigone, 46-47, 131.  
*apartheid*, 130-131.  
arbitraire culturel, 125-127,  
166.  
Archer M., 71.  
Aristote/aristotélisme, 15, 20,  
58, 62, 78, 89, 124, 139,  
146, 160.  
Augustin (saint), 144.  
Azandé, 77.
- Ballé M., 153.  
baromètre (théorie du), 58, 62,  
126, 139, 146-147, 149,  
164.  
Basañez M., 94, 96, 142.  
Baumgarten E., 64.  
Beattie J., 77.
- Bechtel G., 78.  
Becker G., 9, 13, 16-17, 22,  
83, 137, 156.  
Ben Yehuda N., 139.  
Benedict R., 37.  
Bentham J., 66.  
Bergeron H., 91.  
Berlin I., 129.  
Bershady H., 64.  
Berthelot J.-M., 125.  
Betton E., 108.  
biais (cognitif/culturel), 10,  
13, 83-85, 90, 112, 156.  
Birnbaum P., 25.  
Blondel S., 39.  
Blondiaux L., 111.  
Bloor D., 14.  
Bodin J., 163.  
Braybrooke D., 48.  
Bronner G., 140.  
Brulé M., 111.  
Bulle N., 152.  
Bunge M., 14, 125, 156.
- cadre mental/*frame*, 13, 44-45,  
83, 85, 90, 156.

- caméraliste (sociologie), 28, 155-156.  
 capital social (théorie du), 156.  
 Cercle de Vienne, 7, 165.  
 cercle vicieux de la pauvreté, 132.  
 Chazel F., 7, 160.  
 Cherkaoui M., 81.  
 Chirot D., 138.  
 Cicéron, 10-11.  
 Cole L., 77.  
 Coleman J., 8-9, 22, 37.  
 comparative (sociologie), 37.  
 compréhensive (sociologie), 25-27, 155.  
 Comte A., 60, 72.  
 conformisme, 112-113.  
 conséquentialisme, 21-24, 26-27, 38, 40, 43-51, 54, 69, 99-100, 121, 130-134, 149, 157-158, 160.  
 constructivisme, 67-71, 111, 125-127, 146.  
 contagion, 68, 84.  
 contraire / faux contraire, 127, 153.  
 contribution (et rétribution), 23, 102-104, 108.  
 conventionnalisme/convention, 125, 127, 147.  
 Créon, 46-47.  
 critique (sociologie), 28, 41, 111, 155-156.  
 Crozier M., 48.  
 Cuin Ch.-H., 152.  
 culturalisme, 36-37, 59, 136.  
 culture, 7, 37, 59, 72-73, 76, 95, 107, 131, 136, 158-160.  
 Davidson D., 15.  
 Deliège R., 159.  
 Demeulenaere P., 46.  
 Deroche-Gurcel L., 127.  
 désenchantement du monde, 15.  
 différence (principe rawlsien de), 104-108.  
 Dilemme du prisonnier, 29-32.  
 Dilthey W., 26, 145.  
 disposition, 37, 65, 67.  
 Douglas M., 16, 37, 144.  
 droit-créance / droit-liberté, 129.  
 Dubet F., 41.  
 Dubois M., 14, 125.  
 Dufoix G., 114.  
 Duhem P., 60.  
 Duhem-Quine (thèse de), 74, 123.  
 Dumont L., 159.  
 Durkheim É., 11-12, 14, 18, 26, 36, 52, 57, 60, 64, 66, 71-77, 79-82, 89, 101, 119, 135, 144-147, 150, 158.  
 échange (théorie de l'), 103.  
 Einstein A., 64.  
 Elster J., 48.  
 équité, voir aussi juste (théorie/perception du), 23, 101, 103-104.  
 éthique de conviction et — de responsabilité, 100, 131-132.  
 Euclide, 126, 159.  
 Evans-Pritchard E. E., 77.

- évolutionnisme, 10, 77, 136-138.  
 expressive (sociologie), 28, 155-156.  
 Fabius L., 114.  
 fausse conscience, 40-41, 83, 141, 156.  
 Ferejohn F. J., 38-39.  
 Fillieule R., 37.  
 Fiorina M., 38-39.  
 fonctionnalisme, 23-25, 27, 45, 104-106, 157.  
 Foucault M., 136, 138.  
*frame*, voir cadre mental/*frame*.  
 Frazer J., 44.  
 Freud S., 14, 134.  
 Frey B. S., 120.  
 Friedberg E., 48.  
 Frisch K. von, 134-135.  
 Fröhlich N. et Oppenheimer J. A. (expérimentation de), 105, 119.  
 Galbraith J. K., 132.  
 Gatti H., 79.  
 Gellner E., 135.  
 générateur (modèle), 151-152.  
 Goldhagen D., 14.  
 Goldthorpe J., 54.  
 Gorbatchev M. S., 29.  
 Granet M., 14.  
 groupe de référence, 70.  
 guerre des dieux, 162.  
 Gusfield J., 125.  
 Habermas J., 147.  
*habitus*, 13, 20, 45, 120.  
 Hagen O., 42.  
 Hamlin C., 159.  
 Hardin R., 37, 112-113.  
 Harsanyi J. C., 106-107.  
 Hayek F. von, 138.  
 Hedström P., 71.  
 Hegel G. W. F., 164.  
 Hervé E., 114.  
 Hitler A., 144.  
 Hoffman E., 42.  
 Hoffmann S., 16.  
 holisme, 25-27, 75, 137, 159.  
 Hollis M., 8.  
 Homans G. C., 103.  
 Homère, 48.  
 Horton R., 77.  
 Hubert H., 80.  
 Hugo V., 137.  
 Hume D., 52, 149.  
 Huntington S., 14, 138.  
 Huygens Ch., 146.  
 imitation, 12, 68, 71, 84.  
 indétermination (la question de l'), 142-146.  
 individu et personne, 144-145.  
 inertie (principe d'), 60.  
 Inglehart R., 94-97, 142.  
 instrumentalisme, voir conséquentialisme.  
 intellectuels, 32, 67-68, 71.  
 interaction, 30-31, 102-104, 147.  
 irréversibilité (des idées/valeurs/sentiments collectifs), 136, 165.  
 Isambert F., 14.



- Jarry A., 11.  
 juste (théorie/perception du),  
 50, 61, 102-103, 105-107,  
 111, 125, 143, 164.
- Kahneman D., 10, 13, 97.  
 Kalberg S., 133.  
 Kalyvas S. N., 54.  
 Kant E., 123, 164.  
 Kardiner A., 37.  
 Keynes J. M., 135.  
 Kleist H. von, 46.  
 Knetsch J. L., 97.  
 Kuhn T., 74.  
 Kuran T., 37, 52.
- La Rochefoucauld F. de, 25.  
 Lakatos I., 74.  
 Lang J., 53.  
 langage des abeilles (théorie de  
 von Frisch sur le), 134.  
 Lavoisier A. L. de, 62, 82-83,  
 89.  
 Lazarsfeld P. F., 92.  
 Le Bon G., 71.  
 Leca J., 25.  
 légitime (critères du), 51, 123-  
 130.  
 légitimité/illégitimité (senti-  
 ments de), 104-111, 117.  
 Lepenies W., 7.  
 Lévy-Bruhl L., 44, 72, 75-77,  
 83, 85, 143, 146.  
 Lévy-Garboua L., 39.  
 Lindblom C., 48.  
 Lindenbergs S., 49.  
 Livet P., 150.  
 Lucien ou Lucien de Samo-  
 sate, 12.
- luddites, 90.  
 Lukes S., 73.  
 Luther M., 139.
- magie, 20, 40, 43-44, 52-53,  
 58, 72-80, 143, 146, 151,  
 158.  
 majorité (règle de la), 34-37.  
 Malebranche N., 29.  
 Mannheim K., 41.  
 Marx K., 66, 119, 135.  
 marxisme, 14, 24-28, 41-42,  
 52, 54, 63, 72, 83, 111, 138,  
 157.  
 Matalon B., 41.  
 Mauss M., 80.  
 mauvaise foi, 84, 141.  
 Maxwell J. C., 14.  
 Mead M., 37.  
 mentalité primitive/prélo-  
 gique, 83, 143, 156.  
 Milgram S. (expériences de  
 psychologie sociale de), 10,  
 13.  
 Mills C. W., 102, 119.  
 mithraïsme, 61.  
 Molière, 45.  
 mondialisation, 91, 151.  
 monologique ou dialogique  
 (modèle), 146-149.  
 monothéisme et polythéisme  
 (dans l'empire romain), 12.  
 monothéisme et polythéisme  
 (dans l'Empire romain), 61-  
 62, 64, 134, 141, 143-144.  
 Montmarquette C., 39.  
 Moreno A., 94, 96, 142.  
 mouvements sociaux, 12, 37,  
 155.

- Needham R., 76.  
 Newton I., 79.  
 Ney S., 16, 37, 144.  
 Nietzsche F., 24, 64.  
 normes et valeurs, 26, 37, 48, 130, 160.  
 North D., 137.
- Oberschall A., 26, 37.  
 Opp K. D., 26, 37.  
 Oppenheimer J. A., 105, 119.  
 Overbye E., 40.
- Padioleau J.-G., 135, 163.  
 paradoxes (d'Allais, de Frey, du vote), 38-47, 119-121, 132.  
 Pareto V., 12, 41.  
 Parkinson (loi de), 110.  
 Parsons T., 26.  
 Pascal B., 38-40, 58, 62, 124, 126, 146-147, 149, 163.  
 phlogistique (théorie du), 74, 82, 89, 139, 163.  
 Platon/platonisme/néoplatonisme, 78-79.  
 polythéisme des valeurs, 162.  
 Popkin S., 34, 37, 158.  
 Popper K., 45, 123, 156.  
 positivisme, 15-16, 41-42, 58, 60, 63, 159.  
 postmodernisme, 125, 138.  
 Prause G., 139.  
 Priestley J., 62, 74, 82-83, 89, 139.  
 privilèges, 68.  
 psychanalyse et sociologie, 42, 63-64, 66.  
 psychologie (la – en sociologie), 41, 63-67, 143, 146.
- puissance (volonté de), 24, 27, 54, 157.
- Quine W., voir aussi Duhem-Quine (thèse de), 142.
- Radnitzky G., 44.  
 Raison (comme fondement de la connaissance ou de la société), 68.  
 Ranulf S., 24.  
 rationalisation, 57, 59, 128, 135-137, 140, 151.  
 Rawls J., 23-24, 104-107.  
 Reagan R., 29, 31.  
 réalisme (épistémologique), 66, 128, 155-166.  
 Rescher N., 50-51, 100.  
 ressentiment, 64, 83.  
 Rorty R., 149.  
 Rothstein B., 109.  
 Rousseau J.-J., 46.  
 Runciman W. G., 24.  
 Ruse M., 10.
- Sahlins M., 72.  
 satisfaction (au sens d'H. Simon), 27, 48, 133, 140, 151.  
 Scheler M., 54, 64-65, 132.  
 Schoeck H., 25.  
 Schuessler A. A., 40.  
 Scribner S., 77.  
 Sen A., 31.  
 Sévigné, Mme de, 11.  
 Shweder R. A., 85-87, 90.  
 Simmel G., 66, 127, 144.  
 Simon H., 48, 140, 151.  
 Smith A., 51, 119, 158.

socialisation, 11-13, 26, 65, 84.  
sociobiologie, 10-11, 13.  
sociocentrisme, 159.  
Sophocle, 46, 131.  
sorcellerie, 78-79.  
« spectateur impartial », 51-52,  
112-113, 115-117, 119,  
131-134, 158.  
Spitzer M. L., 42.  
Staline, 144.  
stigmatisation (théorie de la),  
156.  
structuralisme, 27, 42.  
structuro-fonctionnalisme,  
138.

Tarde G., 71.  
Thaler R., 97.  
Thomas K., 78.  
tiers exclu (principe du), 126.  
Tiryakian E., 14.  
Tocqueville A. de, 11-12, 17,  
33, 53, 64, 66-71, 101,  
103, 119, 136, 145, 152,  
158.  
Torricelli-Pascal (théorie de),  
58, 124.  
Tradition (disqualification de  
la —, en France au XVIII<sup>e</sup>  
siècle), 68.  
Tversky A., 10, 13, 85.

Udehn L., 66, 157.  
ultimatum (jeu de l'), 42, 46.  
Ulysse, 48.  
unanimité (règle de l'), 34-37.  
utilitarisme, 27, 54-55, 102,  
104, 106, 126.

Valade B., 37.  
van Parijs P., 21.  
« voile de l'ignorance », 104,  
107.  
Voltaire, 12.  
vrai (critères du), 123-130.

Weber M., 12, 17, 24, 26-28,  
51, 57-58, 60-61, 64-66, 71,  
80-81, 99-101, 119, 129,  
131, 134, 137, 142-145,  
149-150, 158-159.  
Welles O., 92.  
Wells P. H., 134.  
Wenner A. M., 134.  
Whorf B. L., 14.  
Wilson J. Q., 10, 42.  
Winch P., 72.  
Wittgenstein L., 77.

Yates F., 79.

Imprimé en France  
par Vendôme Impressions  
Groupe Landais  
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme  
Février 2003 — N° 49 814

L'économie, les sciences sociales et la philosophie, utilisent abondamment la notion de *rationalité*. Indispensable, elle semble insaisissable. Cet ouvrage vise à la clarifier. Mais il poursuit surtout un autre objectif. La difficulté qu'ont les sciences sociales à devenir des sciences à part entière provient de ce qu'elles utilisent généralement des explications *irrationnelles* du comportement qui paraissent fragiles. Cela explique le succès croissant depuis une vingtaine d'années, aux États-Unis et en Europe, de la Théorie dite du Choix Rationnel (TCR). Faut-il y voir, comme le prétendent ses promoteurs, une théorie capable de donner aux sciences sociales un fondement solide ? Faut-il accepter sa conception utilitariste de la rationalité ?

L'examen critique de la TCR permet de donner une réponse précise à ces questions et d'identifier un modèle qui préserve ses avantages en éliminant ses inconvénients. Ce n'est donc pas un exposé sur les avatars de la notion de rationalité qui est proposé ici, mais bien une théorie de la rationalité.

*Raymond Boudon est professeur à la Sorbonne. Il a été élu à l'Académie des sciences morales et politiques et à l'Academia Europaea, et à titre étranger à la British Academy, l'American Academy of Arts and Sciences, la Société royale du Canada, l'Académie des sciences humaines de Saint-Petersbourg, l'Académie des sciences et des arts d'Europe centrale.*



9 782130 526643

[www.puf.com](http://www.puf.com)

22418766 / 2 / 03

15 € TTC France