

"L'objectivité, cette passion curieuse pour l'intégrité intellectuelle à tout prix. Sans elle, aucune science ne serait jamais venue à l'existence"

Hannah Arendt



Ce dossier en hommage à Raymond Boudon rassemble quatre textes.

Le premier est paru dans le *Libellio* du printemps 2013. Il s'agit de la traduction en français d'un article qui doit sortir en 2014, en anglais,

comme l'introduction d'un numéro spécial du *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* consacré à la notion de contexte.

Le deuxième a été publié dans le *Libellio* du printemps 2008 comme le compte rendu de son intervention dans le séminaire AEGIS du 11 octobre 2007 et du débat qui s'en est suivi. Les notes ont été prises par Jean-Baptiste Suquet.

En 2008, Raymond Boudon avait reçu le prix Tocqueville. Valéry Giscard d'Estaing fit un discours à l'Institut à cette occasion et le récipiendaire lui répondit. Le troisième texte résume ces deux discours.

Le quatrième, extrait du même *Libellio* de printemps 2009, est la version française du texte anglais sur Raymond Boudon paru dans un des quatre volumes d'hommage édités par Mohamed Cherkaoui et Peter Hamilton chez Bardwell Press (*Raymond Boudon, a life in sociology*), dans une partie intitulée : "On the shoulders of Boudon".

Hervé DUMEZ

Sommaire

III

Raymond Boudon
In memoriam

V

Qu'appelle-t-on un contexte ?
Raymond Boudon

XXIX

Comment l'individualisme méthodologique rend-il compte des règles
Raymond Boudon
Compte rendu : Jean-Baptiste Suquet

XLVII

Prix Tocqueville 2008 intervention de Monsieur Valéry Giscard d'Estaing
Hervé Dumez

XLIX

Sur le style de pensée de Raymond Boudon
Hervé Dumez

Raymond Boudon

In Memoriam

Hervé Dumez

Raymond Boudon est décédé le 10 avril 2013. Quelques semaines auparavant, dans son numéro de printemps, le *Libellio* avait publié sans doute le dernier texte qu'il ait écrit. La version originale est en anglais et doit paraître en 2014. Il n'avait pas prévu de version française. Je lui proposai d'en faire une et je crois qu'il en fut heureux, appréciant de surcroît, me dit-il, les illustrations de Schiele accompagnant le texte.



C'était un directeur de thèse lointain, mais attentif au travail de ses doctorants. Quelques lundis après-midi par an, nous nous succédions dans son bureau de la MSH, boulevard Raspail. Au début des années 80, il cherchait quelqu'un pour travailler sur Pareto et, comme je venais de faire mon DEA sur cet auteur, Yves Grafmeyer nous avait mis en contact. Quand après en avoir discuté à Lausanne sur ses conseils avec son ami Giovanni Busino, je lui proposai de faire plutôt ma thèse sur Walras, passée la première surprise et sans doute une certaine déception, il accepta ce changement d'orientation profond qui était pourtant contraire à son souhait. Il ne chercha jamais à me faire faire du Boudon et m'aida dans mon travail. Ses sourcils se froncèrent quand il découvrit dans les remerciements de ma thèse le nom de Jean-Claude Chamboredon. Je lui expliquai que ce dernier m'avait proposé spontanément de participer au financement de mes séjours dans les archives vaudoises sur le budget du laboratoire de sciences sociales de la rue d'Ulm. « Ah, très bien » fut son seul commentaire. Je ne sais si l'ironie d'une situation dans laquelle un proche de Pierre Bourdieu finançait une thèse avec lui (modestement : juste les tickets d'autoroute Paris-Lausanne et l'essence de la R5...), l'a fait rire, mais moi beaucoup. Il eut en tout cas la gentillesse de publier la thèse dans sa collection, remerciements compris.



Par la suite, il m'invita à participer à quelques soutenances de ses doctorants. Contrairement à ce qui se passe en gestion, en sociologie le directeur de thèse est le premier membre du jury à prendre la parole. La première fois, en l'écoutant, je fus pris de panique : ce qu'il disait de la thèse ne correspondait pas à la lecture que j'en avais faite, pourtant attentive, et désamorçait l'ensemble de mes critiques. Plus tard, je m'aperçus qu'il avait l'habitude, dans ses interventions lors des soutenances de ses élèves, de présenter la thèse comme lui, Raymond Boudon, l'aurait faite. Malheureusement, je n'ai pas conservé les notes de ma propre soutenance. J'aurais

rétrospectivement compris comment ma thèse aurait pu être, ce qui m'échappa sur le coup.

*

En 2007, Raymond Boudon vint expliquer dans le séminaire AEGIS comment l'individualisme méthodologique peut rendre compte des règles. Dans le débat, l'amorce de l'intervention de Corentin Curchod lui expliquant qu'aux yeux de mes doctorants le directeur de thèse de leur directeur de thèse était quelque chose comme un « grand directeur » le fit sourire. À une question sur la gestion, il répondit qu'il ne connaissait pas bien cette discipline, mais qu'il se devait d'y avoir une unité dans la démarche analytique et compréhensive en sciences sociales. Dans le jardin de l'association des anciens polytechniciens, à l'issue du séminaire, il me dit, riant de son rire si particulier, à la fois sonore et retenu, qu'il avait l'impression de se répéter affreusement.

**

C'était effectivement le cas, en un sens. Sa pensée a eu du mal à s'imposer, surtout en France. Il traçait son sillon, avec obstination, renouvelant ses analyses, cherchant, pour les phénomènes sociaux, les explications à la fois les plus simples et les plus puissantes possibles. Il écrivait dans une langue limpide et directe, à la manière de Descartes. Il avait le malheur d'être libéral, dans la grande tradition de Montesquieu ou de Turgot. Or quel pays est plus éloigné de Descartes, Turgot ou Montesquieu, que le leur ?

Sa pensée reste à redécouvrir et ce dossier, s'il y contribue un peu, aura atteint son but. Mais nous manqueront son œil malicieux et son rire clair, expressions pures de son intelligence ■

Qu'appelle-t-on un contexte ?*

Raymond Boudon
Institut de France, Académie des sciences morales et politiques

CE TEXTE EST LA
TRANSPOSITION D'UN
ARTICLE À PARAÎTRE
EN 2014 COMME
INTRODUCTION À UN
NUMÉRO SPÉCIAL,
« ON CONTEXT » DU
KÖLNER ZEITSCHRIFT
FÜR SOZIOLOGIE UND
SOZIALPSYCHOLOGIE.
RAYMOND BOUDON A
BIEN VOULU
ACCEPTER LA
PROPOSITION DU
LIBELLIO D'EN
PUBLIER UNE
VERSION EN
FRANÇAIS, ET NOUS
L'EN REMERCIONS
VIVEMENT. LA
TRADUCTION A ÉTÉ
FAITE PAR HERVÉ
DUMEZ ET REVUE ET
AMENDÉE PAR
L'AUTEUR.

Ce qu'est et ce que n'est pas un contexte

La notion de « contexte » ne doit pas être considérée comme visant à décrire l'environnement social d'un acteur social.

Comme Popper l'a montré, la physique ne se serait jamais développée si son but avait été descriptif. L'explication est le but ultime de toute science, la description n'étant qu'une étape intermédiaire en vue de cet objectif final. Mais l'explication implique la simplification. Durkheim (1987/1886, p. 212) a écrit : « *L'abstraction est un procédé légitime de la science* ». La notion de contexte illustre ce point : elle relève de l'abstraction.

L'analyse contextuelle doit satisfaire à un certain nombre de conditions.

La première est que le contexte doit prendre la forme d'un ensemble d'affirmations empiriquement acceptables. Exemple : dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim (1979/1912), les premiers Australiens vivent dans un contexte qui ignore notre vision scientifique moderne de ce qu'il faut faire pour produire de bonnes récoltes.

Par contre, un contexte doit exclure toute affirmation introduisant des données non observables, du type : ces sujets sont exposés à des effets de socialisation qui les inclinent vers un certain type d'action. En clair, l'évocation d'états dispositionnels doit être exclue de la teneur d'un contexte, sauf s'ils portent sur des données empiriquement observables ou sur des données psychologiques non susceptibles de controverse du type : « Les Australiens de Durkheim n'ont aucune notion de la biologie moderne » ; « Ils cherchent à survivre » ; « Dès lors, ils cherchent à s'assurer des récoltes abondantes ou un taux élevé de reproduction du bétail ». Toutes ces propositions ne soulèvent pas de controverse. C'est la deuxième condition qu'exige la notion de contexte.

Une troisième caractéristique de la notion de contexte est que ce dernier doit être conçu comme dépendant du problème que le sociologue cherche à résoudre. En d'autres termes, un contexte n'est pas donné une fois pour toutes. Il dépend des faits macroscopiques que le sociologue veut expliquer. Pour en revenir à l'exemple de Durkheim, l'énigme qu'il vise à résoudre consiste à mettre en évidence les raisons pour lesquelles les premiers Australiens croient que les rituels de pluie sont efficaces, alors qu'ils ne le sont pas. Dépendants du problème, les éléments du contexte pertinents sont ceux qui contribuent à donner naissance à une solution convaincante

* Boudon Raymond (2013)
“Qu'appelle-t-on un contexte”, *Le Libellio d'Aegis*, vol. 9, n° 1,
pp. 3-25.

de l'énigme. À nouveau, ces éléments doivent être empiriquement observables. Les identifier est une question non de technique, mais d'imagination scientifique.

Cet exemple porte sur un fait surprenant. Comme on le verra, il illustre de manière éloquente ce que nous avons dit précédemment du contexte : Durkheim a brillamment résolu l'éénigme pour laquelle ses concurrents avaient été incapables d'imaginer une solution parce qu'il a identifié les éléments pertinents du contexte de ses premiers Australiens.

Wittgenstein (2001) a été tellement déconcerté par cette énigme qu'il a proposé de la résoudre en avançant l'hypothèse que les premiers australiens ne croiraient pas en réalité en l'efficacité de leurs rituels de pluie. Pour lui, ces rituels auraient une fonction *expressive* et non *instrumentale*. Ils viseraient à exprimer un souhait (*aüßern einen Wunsch*).

Malheureusement pour Wittgenstein, on ne peut accepter cette solution brillante. Comme Horton (1993) l'a montré dans son étude sur des Africains noirs anglophones, ces derniers affirment toujours que, s'ils ne pratiquent pas leurs rituels, jamais ils n'atteindront le but souhaité, une bonne récolte ou un bon taux de reproduction du bétail. Ils sont par ailleurs bien conscients du fait que des pratiques instrumentales efficaces sont également requises. Horton présente un second argument qui permet d'écartier définitivement l'hypothèse de Wittgenstein : quand ils se convertissent au christianisme, les Africains qui ont quitté leur village pour s'installer en ville expliquent qu'ils sont heureux de s'être convertis dans la mesure où le christianisme met en avant la promesse d'une vie meilleure. Par contre, le christianisme a un défaut majeur à leurs yeux : à la différence des croyances animistes, il n'aide pas à résoudre les problèmes de la vie quotidienne, ce que fait la religion animiste traditionnelle, essentiellement par les rituels. L'explication de Wittgenstein ne tient donc pas.

À ce point, je voudrais ajouter une remarque sur mes motivations théoriques dans cet article. Je suis conscient du fait que, ces dernières années, le développement des méthodes statistiques et de simulation a rendu les analyses contextuelles plus faciles et plus sophistiquées. Ces méthodes ont même sans doute contribué à faire de la question macro-micro une question théorique majeure. Néanmoins, je laisserai de côté ces questions méthodologiques pour me concentrer sur les questions épistémologiques soulevées par la notion de contexte.

Cet article est né d'une réflexion : la question de l'articulation macro-micro est présente depuis toujours dans l'analyse sociologique. Outre Durkheim et Weber, la plupart des sociologues contemporains tirent la force de leurs analyses du fait qu'ils ont résolu cette question de la bonne manière. Pour cette raison, j'ai choisi des exemples empruntés à la sociologie classique et contemporaine où des hypothèses micro sur les comportements et leur contexte permettent de résoudre de manière satisfaisante des questions macro. D'autres exemples portent sur des cas pour lesquels l'articulation micro-macro reste non résolue, comme dans la contribution de Bruno Frey (1997), ou résolue d'une manière discutable, comme dans celle de Daniel Kahneman (2011).

Bronner (2009 ; 2013) a montré qu'un certain nombre de fausses croyances peuvent être expliquées en évitant d'évoquer l'existence occulte de certains biais, une notion favorite de bien des sociologues et psychologues, mais qui soulève des questions épineuses. Un exemple. Quand on leur demande pourquoi un nombre croissant d'éléphants naissent sans défenses, la plupart des gens donnent une réponse « lamarckienne » : « parce que les défenses ne servent à rien. » Peu de personnes

donnent en revanche la bonne réponse, la réponse « darwinienne » : les éléphants nés sans défenses ont plus de chance de survivre dans un monde où les éléphants sont tués par des chasseurs pour leurs défenses. L'idée que la pensée rapide (*fast thinking*, dans les termes de Kahneman : la pensée de tous les jours) est exposée à des biais que la pensée scientifique (*slow thinking*) évite est peu éclairante. Les gens donnent la réponse qui leur apparaît comme la plus simple. Bien plus, ils ne savent pas que les éléphants peuvent naître sans défenses, dans la mesure où les images leur montrent généralement des éléphants avec défenses.

La notion de biais n'est pas le fait de Kahneman. Les psychologues cognitivistes l'utilisent depuis toujours. Dans une expérience célèbre, on explique aux gens que l'on va jouer à pile ou face avec une pièce particulière. La probabilité que pile tombe est de 80% et par suite celle de face de 20%. À chaque coup, il faut prévoir lequel de pile ou face va sortir. Là encore, les sujets donnent la réponse la plus simple : ils imitent la pièce et parient pile dans 80% des cas et face dans 20% des cas. Cette réponse est en fait médiocre : choisir pile à tous les coups serait un meilleur choix. Cette expérience montre-t-elle que la « pensée rapide » est soumise à des biais ? Certes la plupart des sujets se trompent¹. Mais avons-nous réellement besoin d'évoquer l'existence d'un biais occulte qui obscurcirait la pensée ordinaire ?

Puis-je ajouter à ce point que j'ai choisi une accumulation d'exemples concrets dans cet article dans la mesure où mon goût pour les exemples est l'autre face de ma détestation des considérations verbeuses générales qui me paraissent caractériser bien des écrits relevant de la philosophie des sciences sociales et plus généralement les livres traitant de l'éternelle question : « Qu'est-ce que la sociologie ? »

L'exemple de Durkheim

Les abstractions sont de peu d'utilité quand on a à faire face à une question épistémologique majeure du type : « Qu'est-ce qu'un contexte ? ».

Reprenons l'exemple de Durkheim sous sa forme développée. L'explication de Durkheim à l'éénigme précédemment évoquée est l'un de ses apports les plus remarquables à la sociologie. *Les Formes élémentaires* proposent un autre exemple où Durkheim se demande pourquoi la notion d'âme est plus résistante que celle de Dieu. Les études empiriques, telles que celles menées par Inglehart (1998), confirment cette intuition, qui a été exprimée sous une forme lapidaire par Isaac B. Singer, prix Nobel de littérature 1978 : « *Ce n'est pas l'Âme qui n'existe pas, mais Dieu* ».

Si l'on suit Durkheim, les premiers habitants de l'Australie considèrent les rituels de pluie comme instrumentaux au sens où ils sont censés provoquer la pluie sans laquelle les cultures ne peuvent pas pousser. Cet aspect *instrumental* des rituels ne pose pas véritablement de problème. L'éénigme provient du fait que les sociétés archaïques croient que les rituels ont le pouvoir de faire tomber la pluie alors qu'objectivement ils ne l'ont pas. Quand les « primitifs », comme les dénomme la pensée du XIX^e siècle, cultivent des plantes, ils se servent d'un savoir-faire qui se transmet de génération en génération. Mais ils ont également besoin de savoir pourquoi les plantes poussent abondamment ou non. Or ceci ne peut pas être déterminé empiriquement.

Dans la mesure où la théorie biologique moderne ne fait pas partie de leur contexte, ils dérivent leur théorie biologique de l'interprétation religieuse du monde, considérée comme légitime dans leur société. Les rituels magiques sont donc des procédures techniques dérivées de cette théorie religieuse du monde, exactement comme nous déduisons de la science des applications techniques. Mais les techniques magiques ne

1. La probabilité de gagner en utilisant la réponse simple est $0,8 \times 0,8 + 0,2 \times 0,2 = 0,68$; alors que la probabilité de gagner en prédisant pile à chaque coup est : $1 \times 0,8 + 0 \times 0,2 = 0,8$.

sont pas fiables. Cela signifie-t-il, comme le pensait Lévy-Bruhl (1960/1922), que les Australiens de Durkheim suivent des règles d'inférence différentes des nôtres ?

Non. Les Australiens de Durkheim, non seulement ne supportent pas la contradiction, mais la traitent comme le font les scientifiques modernes, en inventant des hypothèses auxiliaires. Depuis la thèse de Duhem-Quine, nous savons que, quand une théorie échoue à expliquer certaines données, la réaction normale de tout scientifique consiste à inventer des hypothèses auxiliaires plutôt qu'à rejeter la théorie. Comme il ne sait pas *a priori* quel élément de la théorie pourrait être faux, il lui semble raisonnable de supposer qu'une hypothèse auxiliaire puisse réconcilier la théorie avec les données. L'histoire des sciences montre que les choses se passent bien ainsi. C'est aussi ce que fait le magicien. Dans le cas où le rituel magique ne conduit pas au résultat escompté, il introduit l'hypothèse qu'il n'a pas été effectué exactement comme il devait l'être.

Durkheim soulève ici une objection. Si le rituel est accompli de manière aléatoire, le taux d'échec devrait être élevé. Mais, comme il est effectué à la saison des pluies, la corrélation entre le rituel et l'arrivée de la pluie n'est en fait pas si mauvaise.

Dès lors, l'explication donnée par Durkheim apparaît supérieure aux explications rivales données par Lévy-Bruhl ou Wittgenstein. Elle explique mieux, par exemple, non seulement la diffusion de la croyance en l'efficacité des rituels de pluie dans nombre de sociétés traditionnelles, mais d'autres faits surprenants, comme le fait que les rituels magiques aient été plus fréquents aux XVI^e et XVII^e siècles, dans l'Europe de la Renaissance et de l'Âge classique, qu'aux XIII^e ou au XIV^e siècles. Ils sont aussi plus fréquents dans les régions européennes les plus avancées. Ils sont plus fréquents en Allemagne du Sud qu'en Espagne, en Italie du Nord qu'en Italie du Sud.

Ces énigmes comparatives, que les historiens ont mis en évidence bien après Durkheim, s'expliquent fort bien dans le cadre de la théorie durkheimienne des croyances, alors que les théories d'inspiration lévy-bruhlienne ou wittgensteinienne restent muettes devant ces données (Boudon, 2007).

La thèse centrale de Durkheim est finalement que les premiers Australiens sont rationnels au même sens que le sont les scientifiques d'aujourd'hui : ils usent des mêmes règles d'inférence, mais ne disposent pas du même corpus de connaissances (la biologie moderne leur est inconnue). C'est cette différence de contexte entre eux et nous qui explique que nous ayons du mal à saisir les raisons de leur comportement, et que nous soyons tentés, soit comme Wittgenstein de penser qu'ils ne croient pas réellement en l'efficacité de leurs rituels, soit comme Lévy-Bruhl et des anthropologues contemporains, qu'ils suivent des règles d'inférence différentes des nôtres (Sanchez, 2007). La première réponse est par exemple celle de P. Veyne (1983), la seconde celle de beaucoup d'anthropologues.

Exemples empruntés à Weber

Deux exemples empruntés à Weber ont l'avantage de confirmer que Durkheim et Weber partagent la même conception de la notion de contexte et, au-delà, de ce qu'est une explication des actions et des croyances, c'est-à-dire finalement de ce qu'est une explication des phénomènes sociaux.

On considère souvent que Durkheim et Weber offrent des vues contrastées, voire contradictoires, de la sociologie. Weber serait tourné vers l'individu, considérant que les actions individuelles sont la cause de tout phénomène social : elles sont en effet, selon son expression, les « atomes » qui expliquent les phénomènes sociaux (Weber, 1920 ; 1922). À l'opposé, Durkheim défendrait une vue holistique des sociétés. La

société serait première, l'individu second. Mais pour peu que l'on examine ce que Durkheim fait, plutôt que ce qu'il dit, il est assez facile de montrer que lui et Weber abordent leurs sujets de la même manière.

Sur les croyances magiques

Nous avons l'impression que les membres des sociétés traditionnelles sont rationnels quand ils frottent deux morceaux de bois pour faire du feu, et irrationnels quand ils dansent pour faire tomber la pluie (Weber, 1980/1922). Le contexte explique cette mauvaise appréhension : un moderne sait que l'énergie cinétique peut être transformée en énergie thermique. Dès lors, la manière de faire du feu du primitif ne le surprend pas, alors que la danse de pluie le déconcerte. Le primitif, quant à lui, n'a aucune raison de faire la différence entre les deux. Tous deux se fondent en effet sur des théories en lesquelles ils croient, alors que les modernes voient de la magie dans l'une des deux.

Les paysans romains contre le monothéisme, les fonctionnaires et les officiers, pour

Pourquoi, se demande Weber, les fonctionnaires et officiers romains ont-ils été attirés par le monothéisme, le culte de Mithra notamment, alors que les paysans ont été très hostiles à ces religions et sont restés très attachés au polythéisme ? Le mot *paganus* signifie « paysan ». Leur rejet du monothéisme fit qu'il prit aussi le sens de « païen ».

Weber explique que les paysans ont eu du mal à accepter le monothéisme dans la mesure où les phénomènes naturels qui constituent une dimension essentielle de leur vie quotidienne ne leur apparaissaient pas compatibles avec la vision d'un ordre des choses déterminé par une Volonté unique, cette dernière supposant à leurs yeux un degré minimal de cohérence et de prédictibilité. Cette analyse explique l'apparition d'une cohorte impressionnante de saints dans les premiers siècles du christianisme. Grâce à ces saints, le christianisme a repris des couleurs polythéistes, Dieu leur ayant délégué ses pouvoirs.

Les fonctionnaires de l'empire et les officiers vivaient dans un tout autre contexte. Le monothéisme, celui de Mithra puis celui du christianisme, leur paraissait proposer une image symbolique satisfaisante du fonctionnement de l'empire qu'ils servaient : une Volonté unique au sommet, supposée mettre en œuvre des normes et des valeurs universelles, assistée par un corps de serviteurs recrutés à l'aide de procédures impersonnelles donc « justes », une foule de croyants étant supposée se comporter en accord avec les règles prescrites par la Volonté unique.

Des exemples contemporains

Le premier est emprunté à Lazarsfeld (2011). Son enquête sur la réception de l'émission de radio où Orson Welles annonça le débarquement d'extraterrestres sur la terre fit apparaître une corrélation entre le niveau d'éducation et l'incrédulité. Plus les individus étaient éduqués, moins ils ont cru à l'émission. Mais Lazarsfeld a aussi relevé un nombre important de « cas déviants ». Des catégories caractérisées par un faible niveau de formation, les plombiers et les réparateurs auto notamment, se sont révélés plus sceptiques que les répondants de même niveau d'éducation.

Selon Lazarsfeld, ces cas déviants s'expliquent par le fait que, si elles n'ont pas un niveau d'éducation élevé, ces catégories ont l'habitude de procéder à des diagnostics complexes. Ils doivent reconstruire des processus peu visibles à partir de données lacunaires. Quand une baignoire est bouchée, le plombier doit récolter une série d'indices pour savoir d'où vient exactement le problème. Bref, les plombiers et les



Maisons avec du linge à sécher, 1917

Pour un économiste classique, il y a là un redoutable paradoxe, puisque les personnes interrogées paraissent méconnaître leur intérêt. Du coup, Bruno Frey imagine l'existence de déterminants psychologiques jusqu'ici inexplorés, *i.e.* de biais, qui expliqueraient cette déviation du comportement par rapport aux postulats de la théorie économique.

En réalité, il y a là un effet de contexte : si l'on me propose une compensation financière, j'ai l'impression que je risque de me « faire avoir » ; si l'on ne m'en propose pas, j'ai le sentiment qu'on m'invite à rendre un service important à la communauté. La prise de conscience des différences de contexte créées par les deux questions dissipe une énigme qui fait sursauter tout économiste.

Les conséquences théoriques de cet exemple sont importantes. Comme les précédents, il montre que, pour autant que l'on trouve une explication en termes de contexte, on peut se passer des notions de biais, de *cadre* ou de *cadrage*. Karl Popper (1976) pensait lui aussi que, si les sciences sociales abandonnaient les notions de cadre et de cadrage, elles s'en porteraient beaucoup mieux. Je ne veux pas m'étendre sur ce sujet, que j'ai traité ailleurs (Boudon, 2011 ; 2013). Je me contente de regretter que ce texte fondamental de Popper soit aussi peu pris en compte.

Dans son dernier livre, le Prix Nobel d'économie, Daniel Kahneman, soutient sur la foi d'une série d'expériences brillantes que la pensée humaine serait binaire. La pensée ordinaire serait contaminée par toutes sortes de biais, alors que ces biais disparaîtraient dans le cas du raisonnement scientifique : une thèse audacieuse, mais dégageant un certain parfum métaphysique.

Incidemment, l'un des apports majeurs de Durkheim dans *Les Formes élémentaires* est précisément à l'opposé : la pensée religieuse préfigure la pensée scientifique. Les historiens des sciences modernes confirment cette thèse : Albert le Grand, Buridan et Guillaume d'Occam se sont élevés contre les explications de nombre de faits proposées par les scolastiques. Ces derniers se sont notamment longtemps interrogés sur le principe qui fait qu'une flèche continue de voler une fois l'impulsion initiale reçue ou pourquoi un voilier continue de glisser sur son erre une fois le vent tombé. Il fallut beaucoup de temps, et attendre pratiquement Newton, pour que s'imposât le principe d'inertie.

réparateurs auto se meuvent dans un contexte différent des autres catégories à faible niveau d'éducation.

Autre exemple : celui d'une étude de Bruno Frey (1997) qui a beaucoup retenu l'attention des économistes. Étudiant les implantations de sites de déchets nucléaires, il constate en Allemagne et en Suisse un même phénomène curieux : les populations sont plus enclines à accepter un site de stockage de déchets nucléaires dans leur environnement si *on ne leur propose pas* de compensation pour les dédommager du risque encouru que si on leur propose une compensation.

J'évoque ces références historiques pour suggérer que les explications scientifiques en sciences sociales sont souvent aujourd'hui enfermées dans des paradigmes étroits qu'un raisonnement en termes de contexte peut contribuer à ouvrir. L'exemple de la conversion au monothéisme des fonctionnaires et officiers de l'empire romain alors que les paysans restaient attachés au polythéisme, illustre bien ce point.

Deux autres exemples

Hilton Root (1994) se demande pourquoi les manifestations de rue contre le prix du pain sont au XVIII^e siècle rares à Londres et fréquentes à Paris, alors que le prix du pain apparaît plus favorable aux consommateurs à Paris. La raison du phénomène est qu'en France le pouvoir politique est concentré entre les mains des fonctionnaires et que les parisiens le savent, alors qu'en Angleterre le pouvoir est aux mains du parlement où dominent les grands propriétaires terriens. Dès lors, une protestation publique a peu de chance de changer quoi que ce soit, et le peuple de Londres le sait. Les institutions des deux pays engendrent des contextes différents, qui suscitent l'apparition d'effets macroscopiques opposés.

J'ai moi-même montré que les protestations de rue étaient plus fréquentes en France du fait de la concentration du pouvoir au niveau de l'exécutif (Boudon, 2011 ; 2013). Cette différence entre la France et ses voisins explique que l'expression « le pouvoir de la rue » soit intraduisible en anglais ou en allemand.

Les croyances représentationnelles et les actions qui en découlent sont-elles toujours fondées sur le contexte ?

La rationalité peut être dépendante ou indépendante de tout contexte (*context-dependent* ou *context-free*). Une croyance scientifique vise à se libérer du contexte. Les individus appartenant à un contexte particulier peuvent avoir de solides raisons de croire en une théorie, alors que des individus appartenant à un autre contexte peuvent avoir de solides raisons de la rejeter. Les danses de pluie sont considérées comme efficaces dans certaines sociétés, ce qui n'est pas le cas dans les sociétés modernes.

Autrement dit, le système de raisons fondant une croyance dans l'esprit d'un acteur social peut être fort ou faible, dépendant du contexte ou non :

1. Il peut être indépendant du contexte et fort, comme c'est le cas des croyances scientifiques.
2. Il peut être indépendant du contexte et faible. Pareto (1968/1917) propose un exemple illustratif de ce cas. Il lui a été inspiré par les socialistes de son temps : « Ce qui n'est pas naturel est mauvais, or la propriété privée n'est pas naturelle, donc elle est mauvaise. » Le syllogisme est formellement impeccable, mais « naturel » est pris au sens de « en accord avec les sentiments et les goûts des êtres humains » dans la majeure et comme « non artificiel » dans la mineure. Le syllogisme est donc truqué, mais il conserve malgré cela une certaine force de conviction².
3. Il peut être dépendant du contexte et fort comme dans le cas de la croyance en l'efficacité des danses de pluie (Durkheim).
4. Il peut être dépendant du contexte et faible comme quand les fonctionnaires concluent sur la foi de raisons faibles que seules les agences d'État peuvent servir l'intérêt public : un sujet abondamment développé par Tocqueville et Weber.

2. Un exemple de ce que Pareto appelle « dérivation », c'est-à-dire un raisonnement truqué. La validité logique de ce type de raisonnement est nulle, mais il recèle une force psychologique réelle. Cette théorie reste importante pour nous. Elle fournit une clé de la vie politique. Le discours politique est le plus souvent un festival de « dérivation ».

Système des raisons	Fort	Faible
Dépendant du contexte	Les danses de pluie	La foi des fonctionnaires en l'efficacité de l'État
Indépendant du contexte	Le principe d'inertie	La propriété n'est pas naturelle

Principes

À ce stade, il convient d'aborder un point important. Tout argument, et ceci concerne aussi bien les théories relevant des sciences de la nature que des sciences humaines et sociales, repose sur des principes qui, par nature, ne peuvent pas être *démontrés* mais uniquement *testés*. Simmel a écrit que l'on ne

peut discuter un argumentaire qu'à partir du deuxième maillon de la chaîne. Les principes sont testés par une procédure bayésienne : quand une théorie reposant sur certains principes apparaît comme susceptible d'expliquer un nombre croissant de faits, notre confiance dans cette théorie s'accroît normalement. Mais, dans la mesure où l'application de cette procédure bayésienne prend du temps, des théories reposant sur des principes alternatifs peuvent en profiter pour fleurir.

Ceci explique par exemple la résilience des théories opposées à la théorie néo-darwinienne de l'évolution. Dans la mesure où le nombre de données concernant l'évolution expliquées par la théorie néo-darwinienne augmente lentement, cette situation offre l'opportunité pour des théories alternatives, comme aujourd'hui la théorie de *l'Intelligent Design*, d'être bien reçues par ceux qui sont réticents face à la théorie matérialiste de la vie proposée par Darwin (Boudon, 2013).

Comment expliquer que des gens vivant au XXI^e siècle prennent les enseignements de la Bible au sens littéral en dépit de l'accumulation de données archéologiques et historiques ? Ceci ne peut s'expliquer que si les sociologues sont conscients du fait que :

1. les théories reposent sur des principes,
2. les principes ne peuvent pas être démontrés, mais seulement testés empiriquement,
3. la confiance dans les principes s'accroît ou décroît selon le théorème de Bayes,
4. l'application de la procédure bayésienne peut prendre beaucoup de temps,
5. entre temps, des théories reposant sur des principes alternatifs peuvent s'épanouir sur le marché des idées.

En d'autres termes, les points 1 à 5 expliquent que certaines questions puissent donner naissance à deux contextes, comme dans le cas de l'opposition entre darwiniens et anti darwiniens. Sur d'autres questions, les 5 principes peuvent conduire à un plus grand nombre de contextes diversifiés.

L'histoire des sciences confirme que le processus bayésien est fréquemment très long. Il y a toujours des antidarwiniens convaincus. La théorie du glissement des plaques continentales de Wegener a mis un siècle à s'imposer à l'intérieur de la communauté scientifique. Le principe d'inertie était présent à l'état latent dans les critiques de Buridan à l'endroit des scolastiques. Il n'est devenu une vérité incontestée qu'avec Newton.

La littérature sociologique cherchant à expliquer pourquoi, au XXI^e siècle, certains prennent toujours à la lettre les enseignements de la Bible, est pauvre. Certaines explications rappellent les théories faibles qui imputent les croyances en l'efficacité des rituels de pluie à la présence chez le sujet d'une « mentalité primitive » conjecturale : elles attribuent les croyances étranges qu'elles prétendent expliquer à une ignorance des principes de base de l'inférence logique. Or les enquêtes condamnent impitoyablement cette théorie. Elles montrent en effet que les personnes

munies d'un haut niveau d'éducation ne sont pas rares parmi ceux qui croient à la vérité littérale de la Bible.

D'autres sociologues expliquent ce phénomène en faisant un effet de la socialisation. Mais, on l'a vu, la notion même de socialisation est logiquement suspecte. D'abord parce qu'elle induit des explications faciles et tautologiques : *i.e.* des explications qui n'en sont pas, et aussi parce que les études empiriques contredisent l'idée d'un effet mécanique de la socialisation. Comme Simmel l'a relevé, une éducation autoritaire peut faire éclore une personnalité libérale ou autoritaire, de même qu'une éducation libérale peut faire éclore une personnalité libérale ou autoritaire. La forte influence du bélégiorisme aux États-Unis avait incité Theodor Adorno à poser l'hypothèse que les sympathies profascistes étaient le fait de personnalités autoritaires. Cette hypothèse ne s'est jamais imposée.

Une analyse contextuelle respectant les règles associées à la notion de contexte qu'on a présentées au début de cet article est la seule qui fournit une explication satisfaisante aux critères ordinaires auxquels doit se soumettre toute analyse authentiquement scientifique.

Puis-je ajouter que ce sont ces phénomènes énigmatiques de la résilience de croyances que l'on pensait incompatibles avec la modernité qui ont motivé l'argumentation développée dans cet article. Je dois avouer aussi que je ne me doutais pas, en commençant ma recherche, qu'il me faudrait développer une aussi longue chaîne d'arguments pour répondre à la question.

Les croyances morales sont-elles toujours contextuelles ?

Tous les exemples examinés jusqu'ici concernent des croyances représentationnelles. Une question complémentaire est de savoir si l'analyse contextuelle peut être appliquée avec succès aux croyances normatives (comme : « ce type d'impôt est juste ») et plus généralement aux croyances axiologiques (comme : « Mozart est un plus grand compositeur que Salieri »).

Si je traite ici surtout des *croyances* sociales et non des *actions* sociales, c'est pour une raison simple, à savoir que les actions sont guidées par des croyances. Même une affirmation comme « Il faut regarder à gauche et à droite avant de traverser une rue » repose sur des croyances : « Il est préférable d'éviter un accident », « Les voitures sont dangereuses pour les piétons ». Dans un cas comme celui-là, les croyances ne demandent pas d'explication. La Théorie du Choix Rationnel est bien adaptée à ce genre de cas. Elle l'est moins dès lors que les croyances sous-jacentes à l'action représentent un défi pour le sociologue. Les croyances religieuses sont sans doute celles qui opposent le plus grand défi au sociologue. C'est pourquoi plusieurs des exemples proposés ici à la réflexion du lecteur ont trait à l'explication de croyances religieuses.

La Théorie du Choix Rationnel n'est guère outillée pour expliquer des croyances énigmatiques, comme on l'a vu dans le cas de l'enquête de Bruno Frey sur l'acceptation ou le refus par le citoyen des déchets nucléaires. Elle se contente d'évoquer l'existence de *frames*. C'est pourquoi elle a un impact limité en sociologie et en science politique, et quasiment aucun en anthropologie (Boudon, 2003).

Le seul domaine dans lequel elle a été mobilisée spontanément est la géopolitique, dans la mesure où les acteurs de base (les « atomes », dirait Max Weber) sont dans ce cas des gouvernements guidés par un objectif simple, du moins à énoncer : imaginer les moyens de répondre aux défis soulevés par les autres gouvernements. La rationalité pour ainsi dire naturelle de la géopolitique est la rationalité

instrumentale. Ce n'est le cas ni de la sociologie, ni de l'anthropologie, ni de la science politique, ni de l'histoire.

À la question de savoir si l'analyse contextuelle peut être appliquée à des raisons normatives et axiologiques, on peut répondre positivement pour les raisons suivantes :

1. Des théories peuvent être construites sur des questions prescriptives et axiologiques, aussi bien que descriptives. De plus, les théories normatives, morales, prescriptives ou axiologiques peuvent être dans de nombreux cas caractérisées de manière non ambiguë, de même que les théories descriptives, comme plus ou moins fortes ou faibles, en les comparant les unes aux autres.
2. Les acteurs sociaux ont tendance à adopter les théories qu'ils estiment les plus fortes.
3. Ils ont tendance à adopter une affirmation morale, prescriptive ou établissant une valeur et à développer le sentiment selon lequel « X est bon, mauvais, légitime, etc. » quand ceci leur paraît fondé sur des raisons valables.
4. Ces raisons peuvent être dépendantes ou indépendantes du contexte.

La tradition wébérienne-durkheimienne reconnaît pleinement la validité de la distinction introduite au point 4. Les croyances scientifiques tendent à être indépendantes du contexte. De la même manière, la croyance selon laquelle un régime démocratique est davantage susceptible de respecter la dignité des personnes qu'un régime autoritaire est communément considérée comme indépendante du contexte. Clairement, les citoyens des sociétés démocratiques ne pensent pas que les régimes démocratiques soient préférables aux régimes autoritaires simplement parce qu'ils ont été socialisés dans de tels régimes et qu'ils auraient donc contracté un biais, un *cadre*, un *habitus* les amenant à en juger ainsi, mais parce qu'ils perçoivent cette impression comme fondée.

De la même manière je ne pense pas que le théorème de Pythagore est vrai simplement parce que j'ai été socialisé à penser de cette façon, mais parce que je sais qu'en insistant peut-être un peu ou en me faisant aider je pourrais retrouver les raisons pour lesquelles il est vrai. Mais les croyances normatives ou axiologiques peuvent être dépendantes du contexte tout comme les croyances représentationnelles. La croyance selon laquelle les danses de pluie sont efficaces l'est, de même que celle qui veut que la peine de mort soit une punition légitime.

Ma thèse est que la perspective contextuelle est utile pour expliquer les croyances normatives et axiologiques que la recherche empirique récolte à un rythme soutenu, et aussi pour expliquer les phénomènes de consensus qui sont observés dans les sociétés sur de nombreux sujets, ou encore pour expliquer les changements dans le temps des sentiments moraux et, en général, des sentiments axiologiques collectifs. Quelques exemples illustreront cette thèse dans les pages qui suivent.

Mentionnons ici une objection à laquelle il est difficile d'échapper. Dans la mesure où aucune affirmation sur le devoir-être ne peut être déduite de l'être, il est communément admis que les théories normatives et les théories axiologiques en général sont d'une nature différente des théories représentationnelles. Pourtant, comme les affirmations sur l'être, les affirmations sur le devoir-être peuvent être plus ou moins fortes ou faibles.

Ainsi, pour prendre un exemple trivial, sous des conditions générales, les gens tiennent les feux rouges pour une bonne chose, tout désagréable qu'ils soient. Le jugement de valeur « les feux sont une bonne chose » est la conclusion d'un

raisonnement valide fondé sur la proposition empirique indiscutable selon laquelle la circulation est plus fluide quand il y a des feux que quand il n'y en a pas.

Quoiqu'élémentaire, cet exemple est emblématique de nombre d'arguments normatifs. Il montre que ce type d'argument peut être aussi convaincant qu'un argument descriptif. C'est le cas quand l'argument implique des propositions empiriques qui peuvent être testées et des jugements axiologiques sur lesquels on peut se mettre d'accord, comme « les embouteillages sont à éviter ». L'exemple montre aussi qu'une proposition portant sur le devoir-être peut être déduite d'affirmations portant sur l'être, pour autant que la série de propositions menant à la conclusion sur le devoir-être inclue au moins une affirmation portant sur le devoir-être.

Max Weber a bien vu le point très important selon lequel, à la différence de ce qui se passe dans l'exemple des feux de circulation, on ne peut pas toujours considérer les affirmations axiologiques comme la conclusion de propositions instrumentales.

En créant le concept de *rationalité axiologique*, il a probablement voulu insister sur le fait que les acteurs peuvent avoir dans certaines circonstances des raisons subjectivement fortes et objectivement valides de croire que « X est bon ou mauvais, légitime ou illégitime, juste ou injuste, etc. », sans que ces raisons appartiennent à la catégorie de l'instrumental. Ce faisant, il a introduit une idée puissante, cruciale pour notre compréhension des sentiments axiologiques en général, moraux et normatifs en particulier. Elle fournit un instrument indispensable pour expliquer les processus sociaux au cours desquels une évaluation morale est élaborée.

Une fois conçue de manière correcte, la notion de rationalité axiologique est indispensable, comme je le suggère plus loin, pour expliquer les changements dans le temps des sentiments moraux : pourquoi, par exemple, considérons-nous certains types de punition comme illégitimes, alors qu'ils ont été considérés dans le passé comme légitimes et normaux ? Pourquoi la peine de mort a-t-elle été abolie dans un nombre croissant de pays, alors qu'elle ne l'est toujours pas dans d'autres ?

La rationalité axiologique

Je définirais la rationalité axiologique de la manière suivante. Supposons qu'un ensemble de propositions conduise à une conclusion normative ou axiologique donnée, et que cet ensemble soit constitué de propositions empiriques et axiologiques acceptables et mutuellement compatibles. Alors, si un acteur ne dispose pas d'un ensemble alternatif de propositions empiriques et axiologiques acceptables et mutuellement compatibles, il sera pour lui *axiologiquement rationnel* de supposer que la conclusion normative ou axiologique donnée par le premier ensemble est juste.

En résumé, je définirais un sentiment comme axiologiquement rationnel si le sujet le considère comme dérivé d'arguments acceptables et mutuellement compatibles, qui peuvent être mais pas nécessairement, du type instrumental, et si aucun autre ensemble d'arguments n'est disponible, qui serait dans son esprit aussi solide et conduirait à une conclusion différente.

Autrement dit, je propose de définir la rationalité axiologique comme une forme de la rationalité cognitive caractérisée par le fait qu'elle traite d'arguments au sein desquels une proposition au moins est axiologique, une conclusion portant sur le devoir-être ne pouvant pas être dérivée de propositions qui porteraient *toutes* sur l'être. Quant à la *rationalité cognitive*, genre dont la rationalité axiologique est une espèce, on peut la définir comme la rationalité qui conclut que « X est vrai, juste, légitime, approprié, etc. » sur la base de raisons fortes et mutuellement compatibles.

Ainsi, la *rationalité cognitive* est le genre qui couvre les trois espèces que sont la rationalité instrumentale, la rationalité descriptive et la rationalité axiologique. La rationalité instrumentale est celle qui conclut sur la base de raisons fortes et mutuellement compatibles que X est un moyen adapté à l'objectif O. La *rationalité descriptive* conclut sur la base de raisons fortes et mutuellement compatibles par exemple que le poids de l'air est la cause du degré atteint par le baromètre. Elle est la forme de rationalité propre à la science. La *rationalité axiologique* conclut sur la base de raisons fortes et mutuellement compatibles que X est bon, légitime, etc.

L'une des causes de l'isolement des sciences humaines et sociales les unes par rapport aux autres est que chacune tente de s'appuyer exclusivement sur l'une des formes de la rationalité. Ainsi, les sociologues tendent à se partager en deux camps, ceux qui prétendent s'en tenir à la Théorie du Choix Rationnel et ceux qui voient l'être humain comme déterminé par des forces rationnelles. Les économistes ne connaissent en général que la rationalité instrumentale, comme on l'a vu dans l'exemple de Bruno Frey.

Une illustration de la rationalité axiologique

Bien que Weber soit probablement le premier auteur à avoir conceptualisé la rationalité axiologique, il n'est pas le seul à l'avoir maniée en pratique, comme un exemple tiré d'Adam Smith, parmi d'autres possibles, peut le montrer.

Cet exemple illustre le fait que la rationalité axiologique est plus concrète et plus utile pour les sciences sociales que les maximes générales de *La raison pratique* de Kant.

Dans *La Richesse des nations*, Adam Smith (1976/1776) se demande pourquoi ses contemporains ont un sentiment collectif fort concernant la justice salariale. En particulier, les anglais du XVIII^e siècle partagent le sentiment que les mineurs doivent être mieux payés que les soldats. Quelles sont les causes de ce consensus ? La réponse donnée par Adam Smith consiste à montrer que ce sentiment est fondé sur des raisons subjectivement fortes et objectivement valides, qui peuvent être reconstruites de la façon suivante.

Un salaire est la récompense d'une contribution. Une récompense égale doit correspondre à des contributions égales. Plusieurs éléments entrent dans la valeur d'une contribution, tel que l'investissement requis pour donner naissance au type de compétence nécessaire à la production de la contribution et les risques impliqués par la contribution. L'investissement est comparable dans le cas du mineur et du soldat. Former un mineur ou un soldat exige à peu près la même durée. Les risques sont similaires dans les deux cas. Les deux métiers impliquent un risque élevé d'être blessé ou tué. Néanmoins, il existe d'importantes différences entre les deux. Les soldats occupent une fonction essentielle dans toute société. Ils contribuent à la survie de la nation. Les mineurs remplissent une activité économique parmi d'autres. Du coup, la mort des uns et des autres n'a pas la même signification sociale. La mort des mineurs relève de la catégorie de *l'accident*, celle du soldat sur le champ de bataille de celle du *sacrifice*. Du fait de cette différence dans la signification sociale entre leurs métiers, le soldat a droit à des récompenses symboliques, voire à la gloire s'il a participé à une bataille victorieuse, ou à des funérailles nationales s'il a été tué dans l'exercice de ses fonctions. Le mineur n'a pas droit à ces récompenses symboliques. Comme l'investissement en formation est le même, que les risques sont comparables, et que le soldat a droit à des récompenses symboliques qui ne peuvent échoir au mineur, il est légitime que le mineur soit mieux payé que le soldat pour compenser ce déséquilibre. Ce système de raisons est responsable du sentiment collectif fortement partagé par la

plupart des gens, selon lequel les mineurs doivent être mieux payés que les soldats ; selon Adam Smith : ils vivent dans deux contextes différents.

Il est opportun de faire deux remarques ici. La première est que l'ensemble des raisons données ci-dessus apparaît convaincant dans le contexte du XVIII^e siècle. Dans un contexte hypothétique d'innovation technologique dans lequel les mineurs se feraient aider de robots qu'ils commanderaient depuis la surface à l'aide d'ordinateurs, le système de raisons précédent ne fonctionnerait plus. Les mineurs ne connaîtraient plus le même risque, mais ils auraient besoin d'un temps de formation plus long et de compétences plus élevées que leurs collègues du XVIII^e siècle.

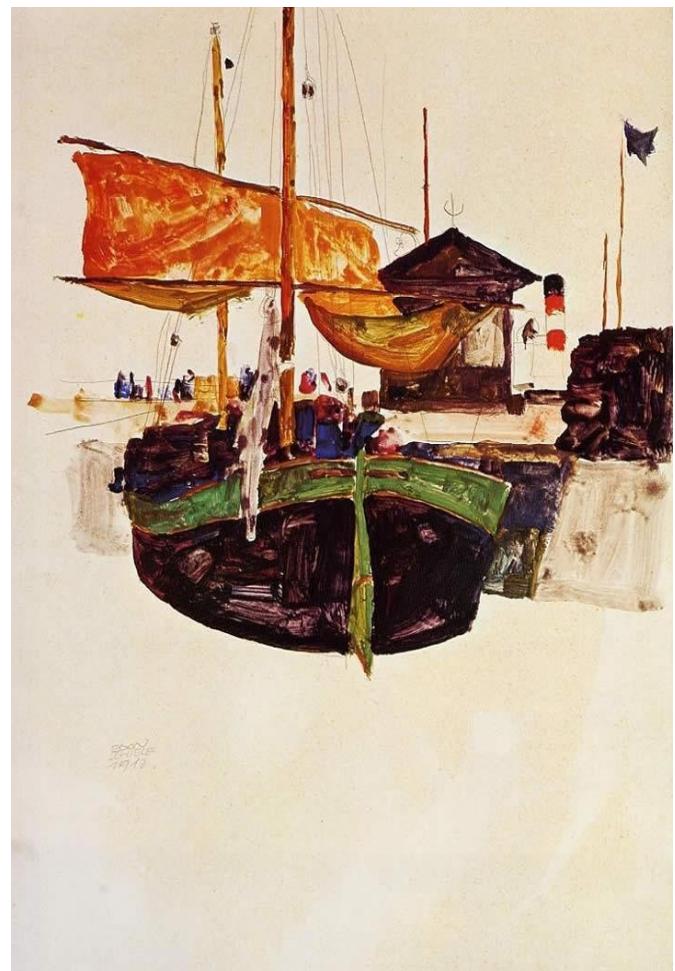
Seconde remarque : les raisons fondant les sentiments moraux sont généralement *métacognitives* – elles sont bien là, mais ne deviennent conscientes que quand un individu se demande, ou quand d'autres lui demandent, pourquoi il opine de telle ou telle manière. Car un acteur social est normalement plus attentif au but qu'il poursuit qu'aux motivations qui l'y portent. Il vit *consciemment* son action orientée vers un but, et *méconsciemment* ses motivations.

Ces deux remarques sont importantes. Elles expliquent le fait que nous puissions avoir des sentiments négatifs quand nous observons des croyances normatives ou axiologiques relevant de contextes auxquels nous n'appartenons pas. Elles expliquent aussi les changements dans le temps de notre sensibilité morale puisque les différentes générations vivent dans différents contextes.

Les leçons à tirer de l'exemple de Smith

L'exemple de Smith comporte plusieurs leçons. On peut imaginer des systèmes de raisons différents de celui qu'il a présenté. Par exemple, on peut faire remarquer que les soldats sont souvent séparés de leurs familles et devraient donc en être dédommagés. Il est possible que cet argument ait été présent dans certains esprits. Aurait-il été suffisant pour créer le consensus largement partagé qui impressionna Smith ? En pratique, une confirmation empirique est impossible. On peut juste affirmer que les raisons données par Smith sont claires, facilement acceptables par tout le monde et compatibles entre elles. La cristallisation du consensus du fait de ce système de raisons apparaît donc particulièrement compréhensible.

Le philosophe et sociologue Max Scheler (1966/1916) a développé une théorie intuitionniste des valeurs qui est en opposition profonde avec l'approche de Smith. Il a cependant le grand mérite d'avoir compris l'importance de l'analyse de Smith pour l'explication des valeurs collectives axiologiques et normatives, une analyse qu'il qualifie correctement de judicatoire (*urteilsartig*). Il a bien vu le cœur de son analyse des sentiments moraux, puisqu'il en fait la conséquence d'un système d'arguments que les membres du groupe perçoivent plus ou moins implicitement comme valides.



Navires dans le port de Trieste, 1908

Il est d'ailleurs à noter que, si peu de sociologues contemporains considèrent Smith comme un père fondateur de leur discipline, ce n'est pas le cas de Parsons qui a pleinement reconnu son importance pour la sociologie (Parsons *et al.*, 1961). Bien que *La Richesse des nations* soit une source essentielle pour la Théorie du Choix Rationnel, elle contient en même temps, dans nombre de passages, tel celui auquel je me suis référé ici, une critique puissante des limites de la *rationalité instrumentale* et la proposition de dépasser ses limites en faisant dériver les sentiments normatifs de processus guidés par la *rationalité axiologique*.

On peut facilement illustrer la théorie judicatoire des sentiments de Smith à l'aide d'exemples empruntés à des auteurs contemporains. C'est le cas de Michael Walzer (1983), qui propose plusieurs analyses des sentiments moraux s'inscrivant dans la lignée de Smith. Il se demande par exemple : pourquoi considérons-nous la conscription comme légitime dans le cas des soldats, mais pas dans le cas des mineurs ? La réponse, là aussi, est que la tâche du soldat est vitale pour la nation, alors que celle du mineur relève d'une activité économique parmi d'autres. Si la conscription était utilisée dans le cas des mineurs, elle pourrait l'être dans toutes les autres formes d'activité économique, ce qui conduirait à un régime incompatible avec la démocratie libérale. Les régimes totalitaires se sont effectivement illustrés par l'usage de la conscription dans l'organisation des activités minières et autres activités économiques.

J'ajouterais de même qu'on considère comme légitime d'utiliser les soldats pour traiter les ordures en cas de grève prolongée des services de ramassage, mais que cela serait considéré comme illégitime en temps normal. Des raisons fortes probablement largement partagées fondent ici un sentiment moral collectif.

Dans ces exemples, comme dans celui de Smith, les sentiments moraux collectifs sont ancrés dans des raisons subjectivement fortes et objectivement valides. On peut les qualifier de *transsubjectives* dans la mesure où la plupart des gens les considéreraient probablement comme fortes.

Pour utiliser le vocabulaire de Smith, le « spectateur impartial » les accepterait. Le type-idéal du spectateur impartial décrit l'individu qui n'est pas directement impliqué dans ses intérêts par une question, mais qui a tout de même une opinion solide sur la réponse qu'il faut lui donner. Ceux qui ne sont ni soldats ni mineurs et ne comptent pas de soldats et mineurs parmi leurs proches ou leurs amis sont dans la position du spectateur impartial. Or ils considèrent fermement pour la plupart que les mineurs doivent être mieux payés que les soldats.

L'analyse de Smith propose donc une théorie générale des sentiments normatifs en suggérant que ces derniers sont bien fondés sur des raisons, et des raisons qui ne sont pas nécessairement instrumentales. Le sentiment que les mineurs doivent être mieux payés que les soldats est collectif et fort parce qu'il est fondé sur des raisons fortes présentes dans les esprits individuels. Le sentiment collectif en question n'est pas un sentiment au sens idiosyncrasique du mot. Il illustre plutôt un type de sentiment qu'un acteur social ne peut éprouver que s'il a en même temps l'impression que l'Autre Généralisé (*the Generalized Other*, selon l'expression de George Mead) éprouverait la même chose que lui. Quoiqu'affectif, ce sentiment est associé à un système de raisons présent dans les esprits individuels, bien que d'une manière à demi articulée.

La théorie judicatoire des sentiments axiologiques illustrée par l'exemple de Smith présente une propriété importante, celle de dépasser l'opposition binaire entre affectivité et rationalité : j'ai le sentiment fort qu'un état de choses est juste ou

injuste, légitime ou illégitime, parce que j'ai de fortes raisons de le croire ainsi. La théorie suggère également que les états moraux du soi dépendent de la manière dont le soi perçoit les états d'esprit des autres : je ne peux considérer une raison comme valide sans avoir le sentiment que d'autres partageraient la même opinion.

Cette approche offre de plus une réponse analytique à la célèbre question de Durkheim sur le fait de savoir pourquoi tout être humain perçoit ses sentiments moraux comme contraignants. On voit que les affirmations individuelles mobilisées dans l'argument de Smith ont en commun d'être *subjectivement fortes* – contraignantes au sens de Durkheim – parce qu'elles sont *objectivement valides*. Certaines de ces affirmations sont empiriques. Par exemple : « Il faut autant de temps pour former un mineur que pour former un soldat », « les deux types d'occupation sont exposés à des risques mortels ». Ces affirmations ne soulèvent aucune objection. Il en va de même de l'affirmation selon laquelle renforcer la sécurité d'une nation est une fonction sociale essentielle, alors que l'activité minière est une activité économique particulière. Certaines propositions trouvent leur source dans une théorie sociologique familiale : la théorie de l'échange social établit à bon droit que les gens espèrent que la rémunération qu'ils reçoivent reflète la contribution qu'ils fournissent. Certaines affirmations expriment des observations sociologiques familiaires : le fait que la mort ne soit pas perçue comme ayant la même signification quand elle résulte d'un sacrifice ou d'un accident, ou que la rémunération symbolique peut être utilisée pour les soldats mais pas pour les mineurs. Ces propositions sont toutes facilement acceptables. Pour cette raison, la plupart des gens perçoivent l'argumentaire de Smith comme fort. Et c'est parce qu'il est fort qu'il est *contraignant*.

Habermas (1987/1981) a suggéré que la production dans l'esprit des gens de raisons justifiant une conclusion normative peut être facilitée par un mode de communication obéissant à des règles d'impartialité. Certes, mais la communication ne peut pas à elle seule rendre les raisons valides. Sur ce point, Durkheim (1979/1912, p. 624) est plus clairvoyant : « *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* ». Pour lui, le consensus est dans le long terme le produit de la vérité, plutôt que la vérité n'est le produit du consensus en matière de croyances aussi bien représentationnelles que normatives et axiologiques.

Par vérité, j'entends ici : les conclusions ancrées dans un système de raisons qu'un individu considère comme plus fort qu'aucun autre système de raisons alternatif conduisant à des conclusions opposées. Durkheim aurait probablement rejeté la conception conventionnaliste des jugements moraux, prescriptifs et axiologiques qu'implique la *rationalité communicationnelle* de Habermas.

L'évolution morale : une idée obsolète ?

L'évolution des normes, valeurs et institutions est un problème classique des sciences sociales depuis Durkheim (1893), Parsons (1961), Hayek (1974) ou Eisenstadt (2002). L'analyse contextuelle a le pouvoir de rendre cette évolution morale intelligible. Aucun des auteurs cités ne s'est appuyé sur l'idée insoutenable de l'existence de lois du développement historique.

Comme Pareto l'a fait remarquer, quand une idée est discréditée, c'est l'idée opposée qui tend à s'installer. Ceci est illustré par le cas de l'évolutionnisme. Dès que les théories évolutionnistes issues du XIX^e siècle ont été discréditées, l'idée que les

notions d'évolution et de progrès étaient obsolètes s'est imposée comme une évidence. Les penseurs dits post-modernes ont eu tendance à adhérer à une version absolue du relativisme, qui tient la notion de progrès pour une pure illusion.

Cette thèse radicale est si peu acceptable qu'elle a produit une réaction en retour. Finalement, l'idée qu'il y aurait des lois de l'histoire est une thèse plus ou moins permanente de la philosophie et des sciences sociales depuis Hegel, Comte, puis Spencer, les néo-hégéliens comme Kojève (1947)³ après la Seconde Guerre Mondiale, et plus près de nous Fukuyama (1992), qui a vu la chute du mur de Berlin comme la fin de l'histoire.

Pour les philosophes et sociologues post-modernes, la notion de progrès s'est trouvée irréversiblement discréditée, comme celle de vérité et d'objectivité. La sociologie post-moderne aurait montré que de telles notions ne recouvrent que des illusions. Mais cette vue est elle-même auto-contradictoire dans la mesure où la sociologie post-moderne a, elle aussi et à son insu, découvert une loi : celle selon laquelle le progrès serait une illusion condamnée de manière irréversible.

Ce scepticisme dogmatique n'a heureusement pas convaincu tous les chercheurs. Mais les chercheurs contemporains en sciences sociales se contentent souvent de considérer des évolutions particulières qu'ils analysent comme contingentes. Ainsi, nombre de textes décrivent les changements des normes sexuelles entre la modernité et la post-modernité, mais peu se soucient d'expliquer pourquoi ces changements donnent le sentiment d'être irréversibles.

Par contraste, Weber a bien vu que le désenchantement du monde était irréversible et a essayé d'expliquer pourquoi. Alors qu'il parvient à expliquer les données témoignant d'une évolution irréversible, la plupart des sociologues contemporains se contentent de décrire le *changement social*, la notion d'évolution étant généralement considérée aujourd'hui comme obsolète. Pourtant, l'irréversibilité est bien le trait qui distingue *l'évolution* du simple *changement*.

À nouveau, l'analyse contextuelle au sens défini au début de cet article est plus performante. Durkheim, Weber et leurs successeurs proposent une alternative à la fois aux théories évolutionnistes et aux relativistes post-modernes. Alors que Durkheim, comme Weber, reconnaît la paramétrisation par le contexte social des raisons que les individus adoptent, tous deux insistent sur le fait que le système des raisons peut être indépendant du contexte, y compris à propos des questions normatives et morales. Personne ne doute que la théorie de Lavoisier sur la composition de l'air soit supérieure à celle de Priestley, même si l'on peut comprendre que Priestley était confiant dans sa théorie.

De la même manière, personne ne doute que la théorie de Montesquieu sur la séparation des pouvoirs l'emporte sur celles de Bodin ou de Beccaria, qui prônent la concentration du pouvoir, parce qu'elle rendrait le pouvoir plus efficace et mieux accepté. Les sentiments négatifs des citoyens des pays démocratiques contre les régimes autoritaires ou totalitaires, les protestations que l'on peut observer quand ils ont l'impression que la séparation des pouvoirs a été violée dans leur pays, les manifestations de citoyens en faveur d'une démocratisation dans les pays autoritaires, toutes ces réactions ont leur source dans le fait que les gens ont à l'esprit le système de raisons élaboré par Montesquieu.

D'autres illustrations de la distinction dépendant/indépendant du contexte peuvent être mentionnées : la valeur du respect dû aux morts est indépendante de tout contexte dans la mesure où elle est la conséquence du principe de la dignité des êtres humains, alors que les normes symboliques exprimant cette valeur sont liées au

3. Kojève a été extrêmement populaire auprès des étudiants français de l'après-guerre, au rang desquels Raymond Aron.

contexte ; la politesse est indépendante du contexte, mais elle s'exprime sous des formes dépendantes du contexte.

Montaigne note que certaines tribus honorent leurs morts en les mangeant pour leur donner la plus belle sépulture, et sont très choquées d'apprendre que d'autres abandonnent les leurs à la vermine. Durkheim (1960/1893) a répondu à la question de savoir pourquoi les sentiments moraux pouvaient être indépendants du contexte : « *L'individualisme, la libre-pensée ne datent ni de la révolution, ni de la réforme, ni de l'antiquité gréco-romaine, ni de la chute des empires orientaux ; ils sont de tous les temps* ». Par « individualisme », il entend ici : le sens que les individus ont de leur dignité et de leurs besoins vitaux ; par « libre-pensée », il entend : leur capacité à évaluer de manière critique en particulier les institutions. En d'autres termes, la dignité des êtres humains est une valeur indépendante du contexte. Cette valeur peut sans doute être malmenée en temps de guerre, quand certaines catégories d'êtres humains sont qualifiées d'ennemis, ou dans les sociétés qui introduisent la notion de citoyens de seconde zone. Mais, même dans ces contextes, la valeur de la dignité de l'être humain reste vivante dans les esprits.

Les croyances morales dépendantes du contexte peuvent, comme les croyances représentationnelles de même statut, être comparées et évaluées. Je peux comprendre que, dans certains contextes, les gens croient en l'efficacité des danses de la pluie. Mais je n'ai pas lieu d'y croire moi-même. Je peux comprendre que l'excision est pratiquée dans certaines sociétés comme conséquence d'un système de croyances. Je n'ai aucune raison de considérer cette pratique comme acceptable et des raisons de penser qu'il faut chercher à y mettre fin. Je peux comprendre que, dans une société en développement, beaucoup préfèrent un régime autoritaire à un régime démocratique. Mais j'ai de fortes raisons de préférer la démocratie. Je peux comprendre que dans certaines sociétés, les voleurs soient condamnés à avoir la main coupée. Mais même des relativistes convaincus ont du mal à trouver cette pratique acceptable. Autrement dit, je me sens autorisé à juger des pratiques en usage dans d'autres contextes. Au fil du temps, le changement moral serait incompréhensible si les systèmes de raisons prévalant dans des contextes variés ne pouvaient pas être comparés entre eux.

L'étude de Inglehart (1998) fournit un matériau très intéressant pour l'étude contextuelle des valeurs du fait qu'elle repose sur un large échantillon géographique, puisqu'elle a porté sur 43 pays, et du fait de l'épaisseur temporelle de l'étude, puisque trois générations successives y ont été étudiées.

En comparant les réponses des plus jeunes et des plus âgés, j'ai montré que les plus jeunes tendaient à avoir une conception rationalisée des valeurs morales (Boudon, 2011). Ils tendent à considérer que le respect des autres est la raison ultime des valeurs morales, que toute règle ne donnant pas l'impression d'être fondée en raison doit être prise avec scepticisme, que l'autorité est légitime mais acceptable uniquement quand elle est rationnelle, que l'autorité traditionnelle ou charismatique doit être regardée avec scepticisme, que toute règle fondée sur la tradition et donnant l'impression de n'être pas fondée en raison est non valide.

Dans l'ensemble, la moralité moderne tend à se réduire à un principe directeur unique : ne doivent être interdites que les formes de comportement ayant un impact négatif sur les autres. À l'inverse, l'interdiction de toute forme de comportement n'impliquant aucun impact négatif sur les autres tend à être tenue pour un tabou : comme une règle tirant son pouvoir de conviction de la seule tradition. Défendre des opinions considérées par d'autres comme choquantes ne peut pas être interdit, car

cela contredit le principe de la liberté d'opinion, elle-même un corollaire du principe du respect de la dignité de tous.

De la même manière, les jeunes ont tendance à avoir une approche de la religion plus rationnelle que les anciens : ils tendent à rejeter les éléments des doctrines religieuses qui ne peuvent pas aisément recevoir une interprétation symbolique. Quand ils croient en Dieu, ils croient beaucoup moins facilement que les anciennes générations en un Dieu personnel et beaucoup moins fréquemment en une vie après la mort. Ils tendent à développer une vue immanente de la religion, dans laquelle, parmi les grandes catégories religieuses, l'Âme apparaît comme plus résiliente que Dieu (comme on l'a vu précédemment).

En ce qui concerne les valeurs politiques, les plus jeunes attendent du personnel politique un plus grand respect des désirs des citoyens, de nouveaux droits protégeant les minorités et respectant le droit de chacun à vivre son identité librement. Pour eux, la démocratie d'opinion devrait corriger les défauts de la démocratie représentative. Toutes choses égales d'ailleurs, les plus jeunes croient beaucoup moins que les problèmes politiques sont susceptibles de solutions simples. Pour cette raison, ils rejettent plus souvent les extrêmes.

Un autre résultat général de ma relecture de l'étude de Inglehart est le fait que l'effet de l'âge s'explique pour une bonne part par l'effet de l'éducation : l'éducation semble être en d'autres termes un vecteur majeur du processus de rationalisation des sociétés qu'évoque Weber. L'étude de Inglehart montre que jeunes et anciennes générations vivent dans des contextes différents. Elle suggère que les valeurs des jeunes expriment un changement de long terme en cours.

Contextualité et relativisme

Ces résultats confirment l'idée que l'on tire souvent une conclusion relativiste inacceptable de ce que les croyances, les actions, les normes, sont la plupart du temps contextuelles. On peut en montrer la fausseté par plusieurs exemples.

Comme on l'a vu, Durkheim défend l'idée que le sens de sa dignité et de ses intérêts vitaux est constitutive de l'être humain en tout temps et en tout contexte et que, selon les paramètres caractérisant chaque société, les êtres humains sont capables d'éprouver, d'exprimer plus ou moins clairement, et de satisfaire de manière plus ou moins adéquate leur dignité et leurs intérêts vitaux. Durkheim développe cette idée dans *La Division sociale du travail*.

Or nombre de commentateurs citent la phrase selon laquelle l'individualisme s'est développé tout au long de l'histoire, en oubliant sa première partie qui énonce que l'individualisme « ne commence nulle part ». Il est exact que dans l'esprit de Durkheim, la complexité croissante de la division de travail, en favorisant une diversification grandissante des rôles sociaux et des qualifications, a contribué à renforcer l'individualisme, ou plus précisément, a donné naissance à des institutions rendant plus aisée l'expression de valeurs individualistes. Il est vrai que le protestantisme porte un témoignage indirect du développement de l'individualisme à la Renaissance : insistant sur la liberté et la responsabilité du croyant dans l'interprétation de l'Écriture, le protestantisme exprime, dans un registre théologique, le fait que le développement de la division du travail a augmenté le sens de leur singularité dans l'esprit des individus.

Ces thèses sont effectivement présentes dans le livre. Mais elles ne constituent qu'une partie de la théorie qui y est développée. Encore une fois, si pour Durkheim l'individualisme se développe tout au long de l'histoire, *il ne commence nulle part*.

Cette formule indique que les individus ont toujours représenté le point de référence à partir duquel la pertinence et la légitimité des normes et institutions peuvent être évaluées et que, dans toutes les sociétés, archaïques aussi bien que modernes, les individus perçoivent les institutions comme plus ou moins acceptables et légitimes. Quant aux critères suivant lesquels elles sont jugées comme plus ou moins acceptables et légitimes, ils sont les mêmes pour toute société : les gens les apprécient ou les rejettent selon qu'ils ont le sentiment qu'elles respectent ou non leur dignité et leurs intérêts vitaux.

Concernant l'« individualisme » au sens où Durkheim utilise ce mot, il signifie que les gens ont le sens de l'égale dignité de tous, il suppose qu'un individu particulier aura tendance à considérer une institution comme bonne ou mauvaise selon qu'il a l'impression que tout autre individu aurait lui aussi tendance à la juger telle. On peut vérifier qu'il est difficile d'établir, ou même de croire, qu'une institution soit bonne ou mauvaise si l'on n'a pas l'impression que d'autres auront tendance à en juger de même.

Comme les conflits dans les sciences, les conflits d'opinion sur les problèmes moraux, légaux, ou politiques, opposent aussi des adversaires qui ne partagent pas la même vision. Mais ils pensent tous que leurs raisons sont fondées. Un individu ne peut pas considérer une affirmation comme juste et une institution comme bonne s'il n'a pas le sentiment que d'autres personnes peuvent également trouver que cette affirmation est vraie et que cette institution est bonne. En bref, la demi-phrase « l'individualisme ne commence nulle part » indique que, une fois qu'une institution est proposée ou imposée à une collectivité, tout membre de cette collectivité aura tendance à la considérer comme acceptable ou pas, bonne ou mauvaise, légitime ou illégitime, selon qu'il a ou non l'impression qu'elle tend à être bonne pour chacun, et notamment pour lui.

Le fait que les institutions réelles, dans toutes les sociétés, tendent à être évaluées sur la base de ce principe idéal ne signifie pas que les individus sont autorisés à exprimer cette évaluation, ni qu'ils en sont dans tous les cas explicitement conscients, ni qu'il n'existe pas des conflits d'opinion. Il n'y a pas de doute que certaines sociétés sont plus coercitives que d'autres, ou que les droits des individus sont plus respectés dans certaines sociétés que dans d'autres, ou que la conception que les individus peuvent se faire de leur droit et de leur dignité peut varier d'une société à l'autre. Mais il n'existe pas de société dans laquelle les individus n'ont pas le sentiment de leur dignité et de leurs intérêts vitaux, et de ceux des autres. Il est souhaitable, comme Durkheim le propose, de prendre simultanément ces deux faits en compte : le fait que l'individualisme ne commence nulle part, et le fait qu'il est plus développé dans certaines sociétés que dans d'autres. Cela dit, les individus habitant des contextes différents auront normalement des opinions différentes. La théorie de Durkheim n'exclut pas les conflits d'opinion.

L'intuition de Durkheim confirmée empiriquement

Plusieurs études confirment l'intuition de Durkheim, celle de Popkin (1979) étant particulièrement illustrative. Contre l'idée admise par beaucoup d'anthropologues, il a montré que, dans la société villageoise d'Asie du Sud-Est ou d'Afrique, la règle de l'unanimité est une règle constitutionnelle parce qu'elle est perçue comme celle qui est le plus à même d'engendrer le respect de la dignité et des intérêts vitaux de tous. À l'encontre de cette interprétation, beaucoup d'anthropologues soutiennent que la diffusion de la règle de l'unanimité reflèterait le fait que les individus dans les sociétés



Caporal volontaire,
1916

archaïques n'ont aucun sens de leur singularité et ne se perçoivent que comme les membres d'une collectivité.

Pour Popkin au contraire, la règle de l'unanimité n'a été adoptée que parce que toute autre règle de décision créerait des menaces sur les membres les plus faibles de la société. Les sociétés villageoises de ces régions, explique-t-il, sont des sociétés de petite dimension, fondées sur un système économique de subsistance. Dans de tels contextes, les membres les plus faibles seraient très menacés si des décisions collectives étaient prises sur la base par exemple de la règle majoritaire. Celle-ci ne serait donc pas considérée comme légitime.

L'interprétation de Popkin, par opposition à celle admise par une grande partie de ses collègues anthropologues rappelle que la règle de l'unanimité maximise le pouvoir de chaque individu, dans la mesure où elle lui reconnaît un droit de veto. Du coup, les décisions prennent généralement beaucoup de temps et sont prises dans un climat de confrontation et de conflit institutionnalisé, que le mot *palabre* évoque suffisamment. L'étude de Popkin montre donc de manière convaincante que le sens qu'ont les individus de leur singularité est caractéristique aussi bien des sociétés où la solidarité est *mécanique*, selon le vocabulaire de Durkheim, que de celles où elle est *organique*. L'individualisme rencontre des conditions

plus favorables dans les secondes, c'est-à-dire les sociétés modernes, mais il caractérise aussi bien les premières.

Comme Durkheim, Simmel (1987/1900) estime évident le fait que le virus individualiste était déjà présent aux origines de l'histoire. Il explique que le *Wergeld*, une pratique judiciaire qui liait la sanction au rang social de la victime, ne pouvait qu'être aboli. L'abolition fut irréversible parce qu'elle fit désormais dépendre la sanction de la répréhensibilité du crime, non de la qualité de la victime. L'abolition reconnaissait l'égalité de tous en dignité, soit l'individualisme au sens de Durkheim. Pour Simmel comme pour Durkheim, l'individualisme ne commence nulle part, mais il conduit à la sélection des idées et des institutions et explique que certaines idées et institutions soient adoptées de manière irréversible.

Malheureusement, une tendance ethnocentrique persistante énonce que l'individualisme est un trait culturel distinctif de la société moderne occidentale. Amartya Sen pourtant, comme Adam Smith et Durkheim avant lui, a pourtant bien montré que la première valeur de l'individu, qu'il soit indien ou européen, est le respect de soi-même. Toutes ces analyses montrent la puissance explicative de l'analyse contextuelle.

Expliquer les buts et les objectifs personnels

L'analyse contextuelle peut également expliquer les buts et objectifs qu'essaient d'atteindre les acteurs sociaux. L'une des faiblesses majeures de la Théorie du Choix Rationnel est qu'elle en est incapable. À une exception près : le cas de l'addiction prise au sens large, celle du drogué pour lequel une dose accroît l'intérêt de la suivante, ou du pianiste dont la passion pour son instrument augmente au fur et à mesure qu'il le pratique (Becker, 1996).

Je m'appuierai sur un exemple tiré de ma propre analyse contextuelle des élèves du secondaire (Boudon, 2007/1973). On peut faire l'hypothèse que les élèves déterminent le niveau d'éducation et le niveau social qu'ils se fixent comme objectif en prenant pour référence le type de statut qu'ont atteint les gens avec lesquels ils sont en relation. Ensuite, ils évaluent leur chance d'atteindre au moins ce niveau. Ce modèle contextuel m'a permis de reproduire un nombre important de données statistiques. Le mécanisme postulé explique l'inégalité des chances sur le plan éducationnel et social mieux que l'explication plus populaire en termes de « capital culturel » transmis par les familles. Si l'on pouvait neutraliser ce mécanisme, le poids de l'inégalité des chances serait bien plus fortement réduit que par une réduction du « capital culturel ».

Mais la contextualité est une propriété, non seulement des objets de la recherche, mais de la recherche elle-même. Après d'autres, V. Müller-Benedict (2007), W. Müller (2009) et I. Relikowski *et al.* (2009) ont confirmé la validité du modèle, mais ont dû l'adapter aux nouveaux contextes qu'ils avaient à traiter. Quand j'ai élaboré mon modèle, dans les années 70, l'immigration était encore un phénomène marginal en Europe. Ce n'est clairement plus le cas dans les années 2000. Or I. Relikowski *et al.* montrent par exemple que les processus de décision des immigrants et des natifs quant à l'école et au statut social désiré ne sont pas les mêmes : un autre exemple du pouvoir de l'analyse contextuelle.

On doit bien sûr reconnaître aussi que la sociologie est incapable d'expliquer les choix individuels relatifs au contenu des objectifs poursuivis par l'individu. Certains ont l'impression qu'ils ont une vocation pour les causes humanitaires, d'autres pour les aventures risquées, d'autres pour la délinquance, d'autres pour la révolution et d'autres pour la recherche scientifique. Toute prédition est impossible en la matière. Mais ce « polythéisme des valeurs » (Weber) caractérise des processus individuels, non l'évaluation des buts et objectifs : se passionner pour une collection de timbres-poste, pour reprendre un exemple de Weber, est moins valorisé que de faire une découverte scientifique ou d'écrire un roman original.

Conclusion

Je voudrais juste mentionner en conclusion une conséquence pratique de la notion d'analyse contextuelle. Les découvertes scientifiques ne sont jamais l'effet de l'application de bonnes techniques, dans les sciences humaines et sociales comme dans les sciences naturelles. Toute énigme scientifique est unique, et requiert pour la résoudre de l'imagination scientifique. L'une des conséquences pratiques de ce constat est que le meilleur moyen d'enseigner la complexité du problème du lien macro-micro consiste à exposer les étudiants à des exemples dans lequel ce problème a été résolu avec succès. Ils apprendront alors que la question du type « Qu'est-ce qu'un contexte ? » n'a pas en réalité de réponse générale, mais uniquement des réponses adaptées aux énigmes macro que le sociologue se propose de dénouer.

Références

- Becker Gary S. (1996) *Accounting for tastes*, Cambridge, Harvard University Press.
- Boudon Raymond (2003) "Beyond rational choice theory", *Annual Review of Sociology*, vol. 29, pp. 1-21.
- Boudon Raymond (2007/1973) *L'Inégalité des chances*, Paris, Hachette/Colin.
- Boudon Raymond (2011) *Croire et savoir*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Boudon Raymond (2013) *Le rouet de Montaigne*, Paris, Hermann.

- Bronner Gérald (2009) *La pensée extrême*, Paris, Denoël.
- Bronner Gérald (2013) *La démocratie des crédules*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Durkheim Emile (1960/1893) *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Durkheim Emile (1979/1912) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Durkheim Émile (1987/1886) “Les études de science sociale”, in *La science sociale et l'action*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 184-214.
- Eisenstadt Shmuel N. (2002) “The construction of collective identities and the continual construction of primordiality”, in Maleševic Sinisa & Haugaard Mark [eds] *Making sense of collectivity. Ethnicity, nationalism and globalization*, London, Pluto Press, pp. 33-87.
- Frey Bruno S. (1997) *Not just for the money: an economic theory of personal motivation*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Fukuyama Francis (1992) *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press.
- Habermas Jürgen (1987) *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard [trad. franç. de Habermas Jürgen (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp].
- Hayek Friedrich (1974) *The Pretence of Knowledge*, lecture, Nobel Prize.org.
- Horton Robin (1993) *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Inglehart Ronald F., Basáñez Miguel & Moreno Alejandro (1998) *Human Values and Beliefs. A Cross-cultural Sourcebook: Political, Religious, Sexual, and Economic Norms in 43 Societies. Findings from the 1990-1993 World Values Survey*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Kahneman Daniel (2011) *Thinking fast and slow*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Kojève Alexandre (1947) *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard.
- Lazarsfeld Paul F. (2011) “Statistical analyses of reasons as a research opération”, in Fleck Christian & Stehr Nico [eds], *Paul F. Lazarsfeld: an empirical theory of social action, collected writings*, Oxford, Bardwell, pp. 293-311.
- Lévy-Bruhl Lucien (1960/1922) *La Mentalité primitive*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Müller Walter (2009) “Benefits and costs of vocational education and training”, in Cherkaoui Mohamed & Hamilton Peter [eds], *Raymond Boudon, A life in Sociology, vol III*, Oxford, The Bardwell Press, pp. 123-148.
- Müller-Benedict Volker (2007) “Wodurch kann die Soziale Ungleichheit des Schulerfolgs am stärksten verringert werden”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, vol. 59, n° 4, pp. 615-639.
- Pareto Vilfredo (1968/1917) *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz.
- Parsons Talcott, Shils Edward, Naegele Kaspar D. & Pitts Jesse R. [eds] (1961) *Theories of society. Foundations of modern sociological theory*, Glencoe (Ill.), The Free Press.
- Popkin Samuel (1979) *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley, University of California Press.
- Popper Karl (1976) “The Myth of the Framework”, in Freeman Eugene [ed], *The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good*, La Salle (Ill.), Open Court, pp. 23-48.
- Relikowski Ilona, Schneider Thorsten & Blossfeld Hans-Peter (2009) “Primary and secondary effects of social origin in migrant and native families at the transition to the tracked German system”, in Cherkaoui Mohamed & Hamilton Peter [eds], *Raymond Boudon, A life in Sociology, vol III*, Oxford, The Bardwell Press, pp. 149-170.
- Root Hilton L. (1994) *The Fountain of Privilege: Political Foundations of Economic Markets in Old Regime France and England*, Berkeley, University of California Press.

- Sanchez Pascal (2007) *La rationalité des croyances magiques*, Paris/Genève, Droz.
- Scheler Max (2007/1921) *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Boston, Adamant.
- Simmel Georg (1987/1900) *Philosophie de l'argent*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Smith Adam (1976/1776) *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Londres, Strahan et Cadell.
- Veyne Paul (1983) *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constitutive*, Paris, Le Seuil.
- Walzer Michael (1983) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books.
- Weber Max (1920) Letter to Robert Liefmann of march 9th, 1920, cité (p. 44) in Mommesen Wolfgang (1965) “Max Weber’s Political Sociology and his Philosophy of World History”, *International Social Science Journal*, vol. 17, n° 1, pp. 23-45.
- Weber Max (1922) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr.
- Weber Max (1980/1922) *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie*, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen, Studienausgabe.
- Wittgenstein Ludwig (2001) *Philosophica III. Conférence sur l'éthique. Remarques sur le rameau d'or. Cours sur la liberté de la volonté*, Mauvesin, T.E.R ■■■

Comment l'individualisme méthodologique rend-il compte des règles ?*

Notes de séminaire

Raymond Boudon

Institut de France, Académie des sciences morales et politiques

notes du débat prises par Jean-Baptiste Suquet

PREG — CNRS / École Polytechnique

LE 11 OCTOBRE 2007,
LE SÉMINAIRE AEGIS
ACCUEILLAIT
RAYMOND BOUDON,
MEMBRE DE
L'INSTITUT DE
FRANCE

J'ai eu des hésitations sur la bonne façon de prendre ce sujet pour deux raisons. La première est qu'il existe un emboîtement entre règles, normes et valeurs. Ainsi, la *valeur* « il est bien de respecter son prochain » est à la base de la *norme* « on doit respecter son prochain » et celle-ci est à la base de la *règle* « ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit ». D'autre part, l'explication de la *diffusion* des règles, des normes et des valeurs pose une question théorique et méthodologique centrale : comment expliquer qu'un individu quelconque adhère à telle règle, norme ou valeur ? À partir du moment où une règle, une norme ou une valeur tend à être appréciée positivement par un individu quelconque, la cause majeure de sa diffusion est en effet déterminée.

Cette question est décisive pour l'explication de toutes sortes de phénomènes sociaux. Elle est difficile, notamment parce qu'elle est obscurcie plutôt qu'éclaircie par la tradition philosophique et rendue incertaine par l'éclatement des réponses que lui donnent les sciences sociales.

Du côté de la philosophie : elle est obscurcie en raison du statut de lieu commun atteint par l'idée qu'il y existerait un gouffre entre le normatif et le positif, le prescriptif et le descriptif. Cette idée a été défendue à l'origine par David Hume et par toute une série d'auteurs dont notamment Gilbert Moore dans ses influents *Principia ethica*. La « guillotine de Hume » est une célèbre métaphore qui illustre le fait qu'il est impossible d'imaginer un raisonnement composé de propositions à l'indicatif qui débouche sur une conclusion à l'impératif. Moore a repris l'idée de Hume sous le nom de *paralogisme naturaliste* : on ne peut conclure des faits aux valeurs, de l'être au devoir-être, du descriptif au prescriptif. On en tire la conclusion sceptique que l'explication des normes ne saurait relever de la même approche que l'explication des faits. Il résulte de cette tradition que l'on ne saurait expliquer l'adhésion au prescriptif que de deux façons : *décisionniste* ou *causaliste*.

Du côté des sciences sociales : elles sont profondément divisées sur les façons d'expliquer l'adhésion au prescriptif. Certains veulent qu'elle s'explique par des causes *matérielles* ou *efficiientes*. Par exemple : je crois à telle norme parce qu'elle m'a été inculquée. D'autres par des causes *rationnelles*. Par exemple : je crois à telle norme parce que j'y vois des avantages.

* Boudon Raymond (2008) "Comment l'individualisme méthodologique rend-il compte des règles ?", *Le Libellio d'Aegis*, vol. 4, n° 1, pp. 1-17 (suivi du débat par Jean-Baptiste Suquet).

C'est en particulier pour répondre à ces confusions que certains, dont G. Becker et J. Coleman, ont défendu le point de vue que l'explication utilitariste fréquemment utilisée en économie pouvait être étendue non seulement aux comportements relevant de l'intérêt de l'économie mais à tous les comportements relevant des sciences sociales. Ils défendent deux propositions importantes qui guideront ma discussion :

1. L'explication rationnelle du comportement est par principe supérieure aux explications par des causes matérielles ;
2. La rationalité consiste à supposer que l'acteur social accorde une valeur positive à ce qui comporte des conséquences positives, notamment pour lui : on doit la concevoir comme *utilitariste* et par implication comme *instrumentale* ou *conséquentialiste*.

L'intérêt du principe de rationalité

Arguments *a priori*

Un certain nombre de considérations *a priori* recommandent l'adoption du principe de la supériorité de l'explication *rationnelle* par rapport à l'explication *causaliste* du comportement¹. Comme Hollis (1977) l'a indiqué dans une formule lapidaire, « l'action rationnelle est sa propre explication » (*rational action is its own explanation*). James Coleman (1986, p.1) va plus loin et déclare qu'une action ne peut être considérée comme expliquée *que si* elle est traitée comme rationnelle : « L'action rationnelle des individus a une force d'attraction particulière pour la théorie sociologique. Si une institution ou un processus social peut être ramené à des actions individuelles rationnelles, alors et alors seulement peut-on dire qu'ils ont été expliqués » (*Rational action of individuals have a unique attractiveness as the basis for social theory. If an institution or a social process can be accounted for in terms of the rational actions of individuals, then and only then can we say that it has been explained*). Mais que faut-il entendre par rationalité ?

Quant à la conception utilitariste de la rationalité, elle paraît relever du simple bon sens : pourquoi accepté-je la règle explicite de ne pas traverser au feu rouge ? Parce que si je ne le fais pas, je sais que je prends des risques.

Selon Gary Becker, les sciences sociales ne disposent que de *deux* façons d'analyser le comportement : la façon rationnelle et la façon irrationnelle. Cette dernière consiste à expliquer le comportement comme l'effet de forces impersonnelles : à le voir comme « fondé sur des forces “culturelles”, “biologiques” ou “psychologiques”. Il ne croit pas qu'elle soit de loin capable d'une pénétration et d'un pouvoir explicatif comparable [à celui de l'utilitarisme] » (*I do not believe that any alternative approach - be it founded on “cultural”, “biological”, or “psychological” forces – comes close to providing comparable insights and explanatory power*). En bref : dès qu'un phénomène social peut être analysé comme résultant d'un ensemble d'actions individuelles rationnelles au sens utilitariste, il rend inutile toute question supplémentaire. L'explication est dépourvue de « boîtes noires ». Par contre, les explications irrationnelles introduisent nécessairement divers types de *forces* qui soulèvent immédiatement la question de leur nature, de leur origine et éventuellement de leur réalité même.

Pour ces raisons, comme Becker l'assure, une théorie apparaît comme moins convaincante dès lors qu'elle évoque des forces irrationnelles pour expliquer le comportement. Les forces en question relèvent selon les auteurs qui les évoquent :

1. J'entends par explication « causaliste » l'explication par des causes n'ayant pas le statut de raisons.

1. De la catégorie des *forces psychologiques*, comme lorsque les psychologues cognitifs expliquent que des sujets donnent des réponses erronées à des problèmes statistiques sous l'effet de « biais cognitifs ». Voir l'exemple célèbre de Toobie et Cosmides (1992). On propose à des médecins la question suivante : « une maladie a un taux de prévalence de 1 sur 1000. Un test existe qui donne 5 % de faux positifs. Vous êtes positif. Quelle est la probabilité que vous soyez malade ? » Beaucoup répondent « 95 % », alors que la bonne réponse est « 2 % ». Quelles règles ont-ils suivies pour aboutir à une réponse aussi éloignée de la bonne réponse ? L'explication de Toobie et Cosmidès est que ces règles invalides sont l'effet d'un mauvais câblage du cerveau entraînant la présence de *biais cognitifs*. Autre exemple de cause matérielle évoquant une force psychologique problématique : ces individus se comportent comme leur voisin parce qu'ils sont mus par un *instinct d'imitation*.
2. De la catégorie des *forces biologiques*, comme lorsque le sociobiologiste Michael Ruse (1993) soutient que les sentiments moraux sont un effet de l'évolution biologique.
3. De la catégorie des *forces culturelles*, comme lorsque les sociologues se satisfont d'affirmer que telle croyance collective est le produit de la socialisation.

À la différence des explications rationnelles, ces explications irrationnelles débouchent sur d'autres questions : elles contiennent des « boîtes noires ». De plus, il n'est pas facile de démontrer l'existence des causes qu'elles placent à l'origine de l'observance des règles, sinon en évoquant de façon circulaire les effets que ces causes sont censées expliquer.

De plus, il est facile d'évoquer des faits qui contredisent l'idée que les biais, les instincts ou les forces ainsi mobilisées auraient la qualité de causes efficientes ou matérielles, avec le caractère mécanique qu'on prête normalement à ces causes. Ainsi, une fois qu'on a expliqué que la plupart des Romains étaient attachés dans les premières années de l'Empire à la religion polythéiste traditionnelle *parce qu'ils avaient été « socialisés » dans cette religion*, on est confronté à la question de savoir pourquoi les centurions et les fonctionnaires romains se sont aussi facilement laissés séduire par les cultes monothéistes en provenance du Moyen Orient, comme le Mithraïsme puis le Christianisme (Weber 1988/1922). La notion de socialisation engendre une boîte noire difficile à ouvrir. De plus, il faut admettre que ses effets n'agissent... que dans la mesure où ils ne cessent pas d'agir.

Un point en tout cas est sûr : personne n'a été capable jusqu'ici de décrire les mécanismes sous-jacents à la socialisation à la manière dont on a pu décortiquer les mécanismes sous-jacents à la digestion. Je ne prétends en aucune façon que la notion de *socialisation* soit vide de sens. J'entends seulement souligner qu'elle a une valeur *descriptive*, mais non *explicative*. Elle identifie et désigne diverses corrélations entre, d'une part, la façon dont des individus ont été élevés et éduqués, leurs croyances et leurs comportements d'autre part. Mais elle ne suffit pas à *expliquer* à proprement parler ces croyances et ces comportements.

Arguments a posteriori

La force de la conception utilitariste de la rationalité défendue par Becker provient aussi de ce qu'elle est très souvent mise en œuvre et apparaît comme efficace, non seulement dans l'analyse économique, mais dans l'analyse sociologique et généralement dans l'ensemble des sciences sociales. Avant d'être officialisée, elle a été spontanément utilisée par les sociologues classiques. Cela témoigne en faveur de son intérêt intrinsèque.

L'œuvre de Tocqueville illustre l'importance de cette conception. Plusieurs de ses analyses utilisent par avance la théorie utilitariste de la rationalité, comme son explication de la stagnation relative de l'agriculture française à la fin du XVIII^e siècle comparativement à l'agriculture anglaise (Tocqueville 1986/1856). À la fin du XVIII^e siècle les grands propriétaires fonciers français et anglais paraissent obéir à des règles de comportement opposées. Les premiers se désintéressent de la culture de leur terre, les seconds s'y investissent. Pourquoi ? Parce que les structures font que l'intérêt de ces comportements du point de vue de l'acteur est de signe opposé dans les deux contextes.

La « centralisation administrative » caractéristique de la France du XVIII^e siècle a pour effet que les fonctionnaires y sont beaucoup plus nombreux qu'en Angleterre. Etant donné l'importance de l'Etat français, ils sont aussi auréolés de davantage de prestige et disposent de davantage de pouvoir que leurs homologues anglais. Cette double cause fait que les propriétaires fonciers français abandonnent plus facilement leurs terres pour acheter une charge royale. Car, en Angleterre, les propriétaires fonciers ont au contraire tout intérêt à rester sur leurs terres. Lorsqu'ils ont des ambitions politiques et désirent se faire élire au Parlement, ils ont avantage à se donner une image d'innovateurs dynamiques auprès de leurs électeurs. Le contexte français fait que le propriétaire foncier français a intérêt à quitter ses terres, tandis que le contexte anglais fait que le propriétaire foncier anglais a intérêt à y rester et à les exploiter avec dynamisme. L'analyse de Tocqueville donne l'impression d'être complète, d'abord parce qu'elle contient des propositions empiriques toutes congruentes avec les données empiriques disponibles, ensuite parce que les raisons évoquées pour expliquer le comportement des acteurs sont facilement acceptables. Les Anglais et les Français sont confrontés à des structures d'opportunité différentes qui les amènent à valoriser différemment les options qui s'offrent à eux.

Un second exemple peut illustrer la puissance explicative de la théorie utilitariste de la rationalité. Pourquoi les gouvernements des Etats-Unis et de l'URSS ont-ils suivi des règles absurdes de comportement entretenant ce que l'on a qualifié de « guerre froide » et consistant à s'armer toujours plus ? Pourquoi l'URSS a-t-elle brutalement changé de règle de comportement, provoquant son implosion à la fin des années 1980 ? Les deux questions se résolvent en imputant le comportement des deux gouvernements à ce qu'ils ont suivi des règles inspirées par la rationalité utilitariste.

La « guerre froide » dans laquelle le monde occidental et l'URSS se sont engagés après 1945 avait la structure que la théorie des jeux qualifie de « dilemme du prisonnier ». Si moi (le gouvernement américain), je ne prends pas les dispositions nécessaires pour augmenter mon arsenal militaire tandis que l'autre (le gouvernement soviétique) le fait, j'engage mon pays dans un risque mortel. Il me faut donc accroître mon potentiel militaire, en dépit du fait que je préférerais dépenser moins d'argent au titre du budget de la défense nationale et davantage à la construction des hôpitaux, des écoles et des routes, dépenses auxquelles les électeurs sont naturellement sensibles. La stratégie de l'augmentation du potentiel militaire est « dominante ». Il est extrêmement dangereux de ne pas la choisir de préférence à la stratégie alternative (ne pas augmenter son arsenal militaire). Mais elle conduit à un résultat peu satisfaisant. L'adversaire raisonnable de la même façon, l'équilibre des forces est voué à rester constant. Les Etats-Unis et l'URSS ont « joué » à ce jeu durant quatre décennies et accumulé à cette occasion un arsenal permettant de détruire plusieurs fois la planète. Mais ce résultat « stupide » était le fruit d'un calcul rationnel de la part des deux « joueurs ». Le « jeu » ne s'arrêta que lorsque la structure de « dilemme du prisonnier » caractérisant la guerre froide a été

brutalement détruite grâce à la menace brandie par le président américain Ronald Reagan de franchir un nouveau palier en développant un programme de construction de missiles anti-missiles, la « guerre des étoiles » ou *Strategic Defence Initiative*. Le projet était si coûteux que le gouvernement de l'URSS ne pouvait désormais envisager de poursuivre la course aux armements sans ruiner complètement le pays. L'URSS perdit alors d'un seul coup ce qui était le seul fondement de sa puissance : sa force d'intimidation militaire. Sans doute d'autres causes ont-elles contribué à l'implosion de l'URSS, dont l'action du pape Jean-Paul II. Mais l'analyse utilitariste permet d'identifier non seulement la cause majeure de la fin du système soviétique, cependant le fait qu'elle se soit produite précisément au moment où elle s'est produite. L'initiative de Reagan a brutalement détruit la structure de « dilemme du prisonnier » qui caractérisait la situation d'interaction entre les deux pays.

Il serait facile de mentionner de très nombreux travaux modernes qui doivent leur valeur scientifique à ce qu'ils utilisent des modèles inspirés par la théorie utilitariste de la rationalité pour expliquer divers phénomènes énigmatiques. On peut penser aux travaux de sociologues et d'économistes comme Mancur Olson (1965) ou Sam Popkin (1979), pour me limiter à deux exemples particulièrement convaincants.

Olson a montré pourquoi un grand groupe non organisé dont l'intérêt est violé par un petit groupe organisé adopte souvent une règle de comportement consistant à ne rien faire. Lorsqu'un petit groupe *organisé* cherche à imposer ses intérêts, sa volonté ou ses idées à un grand groupe *non organisé*, dans des conditions générales il ne rencontre que peu de résistance, car les membres du grand groupe ont alors souvent tendance à adopter une stratégie de *cavalier seul* : à compter sur *les autres* pour exercer des pressions visant à contrer le petit groupe organisé. Chacun espère en d'autres termes pouvoir tirer bénéfice d'une action collective qu'il appelle de ses vœux sans avoir à en assumer les coûts. D'où il suit que l'action collective du grand groupe contre le petit a de fortes chances de ne pas avoir lieu.

Ce mécanisme explique que l'appareil d'un parti puisse imposer à ses sympathisants une politique contraire à leurs vœux. Il explique qu'un gouvernement faiblement soumis au contrôle du parlement, comme c'est le cas en France, puisse imposer au public des vues contraires à ses attentes. Il explique que le même gouvernement attache beaucoup d'importance aux exigences des groupes de pression puisque, à la différence du public, ils sont organisés. Il explique encore qu'un appareil syndical puisse chercher à imposer au gouvernement une politique contestée par l'opinion publique. Il explique que des minorités agissantes puissent chercher à imposer au public des *idées* que celui-ci ne partage pas : c'est le phénomène du « politiquement correct ».

Popkin a expliqué que la règle de l'unanimité a été adoptée dans la plupart des sociétés villageoises traditionnelles, parce que toute autre règle entraînerait des inconvénients majeurs. Lorsque ces sociétés vivent, comme c'est généralement le cas, sous un régime d'économie de subsistance, si l'on supprimait par exemple le droit de glanage, cela menacerait les plus pauvres. Cela est inacceptable du point de vue de la cohésion sociale. D'autre part le temps n'est pas compté dans ce type de société. La règle de l'unanimité s'est bien imposée dans ce cas sur la base de la rationalité utilitariste. Dans les conditions de nos sociétés, c'est plutôt la règle de la majorité qui minimise la somme de deux inconvénients : le temps de la décision et l'importance du nombre de personnes à qui on impose une décision collective qui ne leur convient pas.

La rationalité cognitive

Mais, dans d'autres cas, on ne peut se contenter de supposer que les acteurs se contentent d'agir en fonction des effets que leurs actions sont censées engendrer dans leur esprit. Dans bien des cas un comportement, l'adhésion à une règle, s'explique parce que l'acteur voit cette règle comme découlant d'une théorie qu'il croit vraie. La question de l'adhésion à la règle revient alors à expliquer pourquoi il croit la théorie vraie. Pour prendre conscience du caractère difficile de la question, on peut évoquer le problème avec lequel se sont battus les anthropologues : comment expliquer une pratique « magique » comme les danses de pluie ? Le problème est ici d'expliquer cette croyance. Or la rationalité utilitariste n'a rien à dire à ce sujet.

Tout comportement s'appuie en fait sur des croyances. Pour maximiser mes chances de survie, je regarde autour de moi avant de traverser la rue. Ce comportement est dicté par la croyance que, si je ne le faisais pas, j'encourrais des risques sérieux. Dans ce cas, la croyance guidant mon comportement est « triviale ». Elle peut être passée sous silence. S'agissant d'autres comportements, il faut par contre expliquer le pourquoi des croyances sur lesquelles ils s'appuient. On notera que j'emploie ici le mot « croyance » dans le sens très large qu'adopte le langage courant : on peut « croire » en l'efficacité de tel rituel magique, mais l'on peut « croire » aussi que deux et deux font quatre. Ainsi, un *premier* type de phénomènes échappe à la juridiction de la théorie utilitariste de la rationalité. Il inclut les phénomènes caractérisés par le fait que le comportement des acteurs s'appuie sur des *croyances non triviales*.

On peut postuler qu'un acteur croit à quelque chose parce que sa croyance se fonde à ses yeux sur une théorie et que le fait d'endosser une théorie est un acte rationnel dès lors que l'acteur a des raisons solides à ses yeux d'y croire. Mais dans ce cas, la rationalité de l'acteur est de type *cognitif* et non *utilitaire*. La *rationalité cognitive* consiste à préférer telle théorie à telle autre en fonction de certains critères.

La théorie utilitariste est de caractère *instrumental* : elle voit le comportement comme induit par les effets qu'il entraîne. Or la rationalité du savant qui préfère une théorie scientifique à une autre et a des raisons d'en juger ainsi n'est pas de caractère instrumental. Il ne préfère pas la première parce que ce choix entraînerait pour lui des effets favorables, mais parce qu'il a des raisons de la croire plus vraisemblable que l'autre.

Etant donné l'influence de la conception qui assimile la rationalité à la rationalité utilitariste, on a cherché à réduire la rationalité à la rationalité utilitaire. Gerhard Radnitzky (1987) soutient que le fait d'endosser une théorie résulte d'une analyse en termes de coûts et d'avantages. Un homme de science cesse de croire en une théorie, explique-t-il, dès lors que l'accumulation des objections rend trop « coûteux » le fait de la défendre. Il s'est avéré en effet de plus en plus difficile de défendre la théorie selon laquelle la terre serait plate à partir du moment où l'on a observé que la coque d'un bateau disparaît à l'horizon avant les voiles, que la lune prend la forme d'un croissant, que le navigateur qui maintient son cap revient à son point de départ... et que vue à partir d'un satellite la terre a une forme sphérique.

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. On doit alors expliquer pourquoi il en est ainsi. Mais l'on passe alors de la rationalité instrumentale à la rationalité cognitive. On préfère la théorie du baromètre de Torricelli-Pascal à la théorie aristotélicienne du phénomène qui devait donner naissance au baromètre, parce qu'il est plus facile de la défendre. Il est plus facile de la défendre pour des raisons évidentes : 1) elle n'introduit pas l'idée anthropomorphique douteuse selon

laquelle la nature aurait horreur du vide, 2) elle prédit correctement que le baromètre montera moins haut au sommet d'une tour ou d'une montagne. Tant qu'on n'a pas identifié ces différences entre les deux théories, on ne peut pas expliquer pourquoi il est plus « coûteux » de défendre la théorie aristotélicienne que la théorie de Torricelli-Pascal.

La notion de rationalité cognitive peut être formalisée. Etant donné un système d'arguments $\{S\} \rightarrow P$ expliquant un phénomène P , il est cognitivement rationnel de considérer $\{S\}$ comme une explication valide de P si 1) toutes les composantes de $\{S\}$ sont acceptables et compatibles entre elles et si 2) aucune explication alternative $\{S'\}$ n'est disponible et préférable à $\{S\}$.

Il ne résulte évidemment pas de cette définition que la rationalité cognitive puisse dans tous les cas trancher entre deux théories.

Un exemple (Tocqueville)

Un premier exemple, de nouveau emprunté à Tocqueville (1986/1856), met en jeu la rationalité cognitive des acteurs dans l'explication de leur comportement. Dans la France de la fin du XVIII^e siècle, les jugements et comportements des intellectuels et de beaucoup de citoyens semblent suivre la règle : ce qui provient de la Tradition est mauvais, ce qui provient de la Raison est bon. Les Anglais tendent au contraire à penser que ce qui vient de la Tradition est bon et ce qui vient de la Raison plein d'embûches.

L'explication de Tocqueville consiste à montrer que les Français de la fin du XVIII^e siècle avaient des raisons de croire à la Raison. Bien des institutions traditionnelles leur semblent illégitimes. Ainsi, ils ne comprennent pas qu'on doive tenir les nobles pour appartenant à un ordre supérieur, alors qu'ils consument leur temps à Versailles et que les nobles désargentés qu'ils côtoient dans les campagnes se contentent d'étaler leur morgue. Bref, bien des institutions devant leur autorité à la Tradition leur paraissent dépourvues de sens. Ils sont donc sensibles à la proposition des philosophes d'opposer la Raison à la Tradition et de remplacer un ordre social et politique fondé sur la Tradition par un ordre fondé sur la Raison.

Les Anglais, eux, n'ont pas les mêmes raisons d'accepter cette opposition puisque le contexte fait que les aristocrates anglais sont incités à mettre leur supériorité au service de l'intérêt général, à se comporter comme des animateurs de la vie locale et comme des agents d'innovation. Tocqueville propose ici une explication convaincante d'une différence macroscopique énigmatique entre la France et l'Angleterre : les Français ont des raisons de réagir comme ils le font, mais leurs raisons sont de caractère non instrumental.

Un autre exemple (Durkheim)

La théorie proposée par Durkheim (1979/1912) de l'origine des rituels magiques fournit une autre application de la rationalité cognitive. Pourquoi la règle des rituels de pluie est acceptée.

La théorie que Durkheim propose des croyances magiques est remarquable d'efficacité.

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 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 : comme les théories scientifiques, elles proposent 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 conditions 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 des 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 suffira à la rendre compatible avec les faits.

Kuhn (1970) confirme, sans le savoir, 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 discredited. 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.

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 fausse 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 tombe soit plus grande lorsque le rituel a été accompli.

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 illusoires que celles des aborigènes d'Australie. Ainsi, le stress a été longtemps considéré comme la cause de l'ulcère de l'estomac jusqu'à ce qu'on lui impute une origine bactérienne.

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.

La théorie de Durkheim est d'une validité très supérieure à ses concurrentes causalistes, en premier lieu, parce qu'elle se compose de propositions dont chacune est aisément acceptable.

Elle comprend d'abord des propositions *factuelles* peu douteuses : 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. 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.

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.

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.

La rationalité axiologique

La théorie utilitariste de la rationalité est impuissante devant une *deuxième* catégorie de phénomènes : ceux où les acteurs sociaux s'inspirent de croyances prescriptives qui ne peuvent pas s'expliquer de façon *conséquentialiste*. Les gens croient que X est bon, mais pas en considération des conséquences de X.

La théorie utilitariste de la rationalité est à l'aise avec les comportements reposant sur des croyances prescriptives, dès lors que celles-ci sont fondées sur des raisons de caractère *instrumental*. Elle n'a aucune peine à expliquer que l'on considère les feux rouges comme une *bonne chose*, puisqu'ils sont un bon moyen pour rendre la circulation plus fluide. En dépit de leurs inconvénients, on les accepte. Ici, la théorie utilitariste de la rationalité rend facilement compte de la croyance normative et de la réaction du sujet confronté aux feux rouges. Mais la théorie utilitariste de la rationalité est muette s'agissant des croyances qui ne peuvent facilement être expliquées dans des termes instrumentaux (Boudon 2003). L'électeur *vote*, bien que son *vote* n'ait pas d'effet sur le résultat du scrutin. Le citoyen désapprouve la *corruption* de façon véhément, bien qu'elle ne l'affecte pas et que ses effets sur la société soient invisibles et insensibles dès lors qu'elle se maintient dans des limites modérées. Le *plagiaire* provoque un sentiment de réprobation voire de répulsion, bien qu'il ne nuise à personne et au contraire assure à sa victime une publicité gratuite.

En résumé, un modèle ne reconnaissant que la forme instrumentale de la rationalité est donc désarmé s'agissant 1) des phénomènes impliquant des croyances descriptives non triviales, comme les croyances en efficacité des rituels magiques, 2) des phénomènes impliquant des croyances prescriptives ou normatives ne reposant pas sur des raisons de caractère instrumental.

La notion de « rationalité axiologique » identifie le cas où des croyances prescriptives ou normatives sont fondées dans l'esprit des individus sur des systèmes de raisons perçues par ceux-ci comme valides, ces raisons pouvant ou non être de caractère instrumental (Boudon 2007).

Formellement, la rationalité axiologique peut être définie de la façon suivante : soit un système d'arguments $\{Q\} \rightarrow N$ contenant au moins une proposition axiologique et concluant qu'une norme N est valide, toutes les composantes de $\{Q\}$ étant acceptables et mutuellement compatibles. Il est axiologiquement rationnel d'accepter N si aucun système d'arguments $\{Q'\}$ conduisant à une norme N' différente de N n'est disponible et préférable à $\{Q\}$.

Bien entendu, comme dans le cas de la rationalité cognitive, il ne résulte pas de cette définition qu'on puisse toujours trancher entre deux systèmes d'arguments.

L'intuition contenue dans la notion wébérienne de « rationalité axiologique » est présente chez des auteurs antérieurs à lui, comme Adam Smith. On peut considérer ce fait comme une preuve indirecte de la force intrinsèque de cette notion.

Un exemple (Adam Smith)

Pourquoi, demande-t-il (Smith 1976/1776 : book 1, chapter 10), considère-t-on comme normale la règle qui vaut que le bourreau reçoive un salaire confortable ? Il n'a qu'une faible qualification. Son travail implique une formation et une compétence modeste. Il est, Dieu merci, la plupart du temps inemployé. Mais comme son travail est « le plus repoussant de tous », il mérite une compensation raisonnable en termes de salaire, explique Smith. D'autres raisons justifient que les médecins soient bien payés. Ils exercent un métier intéressant et gratifiant. Mais leur

responsabilité est lourdement engagée. Ils sont exposés à l'anxiété et à l'attitude hostile des patients et de leur famille à qui ils n'ont pas donné satisfaction. Ces aspects négatifs de leur emploi doivent être compensés par une rémunération confortable. D'autres emplois exigent une qualification faible, ils ne sont pas excessivement déplaisants, ils impliquent un faible niveau de responsabilité. Dans ce cas, un salaire modeste est justifié.

Pourquoi les Anglais considèrent-ils comme une règle évidente que les mineurs *doivent* être payés davantage que les soldats. La plupart des Anglais n'étant ni mineurs ni soldats ne sont pas directement concernés. Ils sont dans la position du « spectateur impartial ». Leur sentiment est donc fondé sur un système de raisons qui, parce qu'elles sont fortes, sont partagées par beaucoup. Le salaire étant la rémunération d'un service rendu, à service équivalent, les salaires doivent être équivalents ; les durées d'apprentissage sont comparables dans le cas du mineur et du soldat ; les deux métiers comportent des risques semblables : dans les deux cas, on risque sa vie. Néanmoins, les activités en question sont incommensurables. En effet, le soldat garantit l'existence même de la patrie, tandis que le mineur ne fait qu'exercer une activité orientée vers la production de biens matériels, indispensables certes, mais qu'on peut aussi importer et qui sont en tout cas moins fondamentaux que l'indépendance nationale. En outre, la mort du mineur fait partie des risques du métier : elle est un *accident* ; tandis que l'exposition volontaire ou contrainte du soldat à la mort a une finalité : elle est un *sacrifice*. Le soldat peut donc recevoir des récompenses symboliques : il peut être candidat aux honneurs, à la gloire et aux symboles qui en témoignent. Le mineur ne pouvant recevoir les récompenses symboliques auxquelles le soldat peut prétendre et accomplissant d'autre part un travail aussi pénible et aussi risqué, doit recevoir en une autre monnaie les récompenses que par principe il ne peut recevoir en gloire. C'est pourquoi il *doit* être mieux payé que le soldat.

Smith part en d'autres termes des idées suivantes : 1) les salaires rémunérant les divers types d'activité sont normalement considérés par le public comme plus ou moins équitables, 2) ces sentiments d'équité ou d'iniquité sont l'effet de systèmes de raisons plus ou moins implicites et ayant tendance à être partagées par tous, 3) ces raisons considèrent un certain nombre de caractères saillants des emplois, 4) étant donné les caractères propres à un emploi, le public considère qu'il doit être plus ou moins rémunéré. Pour utiliser un concept qui apparaît dans la *Théorie des sentiments moraux*, le consensus relatif qui émerge sur la question de savoir si un emploi doit être plus ou moins rémunéré est le fait de raisons développées par le « spectateur impartial » : par un individu échappant par hypothèse à toute passion ou prénotion.

Ces analyses de Smith sur l'équité des salaires n'utilisent pas la théorie utilitariste de la rationalité. Les individus ne réagissent pas comme ils le font lorsqu'ils apprennent que tel type d'emploi est payé à un niveau donné, non parce cela maximiserait on ne sait quoi, ni même sous l'effet de raisons de caractère instrumental. Leur jugement est une conclusion dérivée d'un ensemble de propositions de fait et de principes. Ils ont le sentiment que les mineurs et le bourreau doivent recevoir un salaire relativement généreux parce cette conclusion se déduit de propositions de fait et de principes tous acceptables. Si les mineurs n'étaient pas davantage payés que les employés de bureau peu qualifiés, cela aurait peut-être l'effet de provoquer une grève des mineurs. Mais la plupart des individus estiment que les mineurs doivent être davantage payés, non parce qu'ils redoutent les effets qui risqueraient de s'ensuivre si cela n'était pas le cas, mais parce que cela ne serait pas juste à leurs yeux pour les raisons énoncées plus haut.

Une théorie générale de la rationalité

En résumé, pour expliquer l'adhésion à une règle quelconque, il faut disposer d'une théorie de la rationalité comportant trois dimensions.

Appelons *théorie générale de la rationalité* celle qui accepte que la rationalité peut prendre trois formes : *utilitariste*, *cognitive* et *axiologique*. Puisque le comportement s'appuie dans la plupart des cas sur des croyances à expliquer et que la théorie propose de les expliquer par des raisons, on peut aussi parler de *théorie cognitiviste* de la rationalité et qualifier de *sociologie cognitive* la sociologie qui s'appuie sur cette théorie. La théorie générale de la rationalité implique que des raisons de caractère cognitif fondent, non seulement les représentations du monde que se donnent les acteurs sociaux, mais leurs croyances et leurs sentiments prescriptifs et généralement axiologiques.

Dans tous les cas intéressant les sciences sociales, les actions individuelles peuvent en d'autres termes être tenues pour *compréhensibles*, en principe du moins, parce qu'inspirées par des raisons. On peut suivre la proposition de Becker : se dispenser des explications par des *forces psychologiques*, des *forces sociales ou culturelles*, ou des *forces biologiques*. Mais ces raisons peuvent relever de différents types. L'action peut être fondée sur des croyances triviales ou non. Les croyances normatives peuvent reposer sur des raisons de caractère instrumental ou non. Dans tous les cas, l'action doit être expliquée par son *sens pour l'acteur*. On suppose en d'autres termes qu'elle est fondée dans l'esprit de l'individu sur un système de raisons qu'il perçoit comme valides. En d'autres termes encore, les raisons que se donne l'acteur sont en règle générale les causes de ses actions et de ses croyances.

Un dernier point : la théorie générale de la rationalité est plus prometteuse que la version éclectique de la théorie utilitariste de la rationalité qui suppose l'individu guidé par des « cadres mentaux » et d'autres « forces ». Cet éclectisme est payé par la perte du principal avantage de la théorie utilitariste de la rationalité, à savoir sa capacité à produire des explications dépourvues de boîtes noires. On résume quelquefois cette version éclectique par l'adage *Understanding decision, explaining behavior*.

Les actions « traditionnelles » et « affectives »

La théorie générale de la rationalité est plus générale que la théorie utilitariste de la rationalité. Mais elle ne peut indistinctement être appliquée à tout comportement social. *Les actions « traditionnelles » et « affectives »* existent aussi.

Actions « affectives ». Il faut même reconnaître que toute action repose sur des instincts : qu'elle s'appuie sur une base infra-individuelle. Je regarde à droite et à gauche avant de traverser la rue parce que je suis animé par un *instinct* de survie. Les danses de pluie visent à faciliter la venue des récoltes. Elles reposent elles aussi sur la base infra-individuelle de l'instinct de survie qui caractérise l'être humain et généralement les êtres animés. D'un autre côté, les actions affectives ne sont pas nécessairement dépourvues d'une dimension rationnelle. Je ressens une forte émotion au spectacle de l'agression d'une vieille dame par un jeune homme vigoureux. Je comprends immédiatement que ma réaction est une réaction d'indignation et non par exemple de peur. Je la conceptualise aussitôt. D'autre part, je pourrais sans difficulté énoncer les raisons sur lesquelles se fonde ma réaction.

Actions « traditionnelles ». Si l'on veut expliquer pourquoi des individus adoptent un comportement *traditionnel*, il ne suffit pas d'évoquer la « force » des traditions. Il faut aussi mettre en évidence les *raisons qu'ils ont de ne pas mettre en doute les traditions*. Rappelons-nous les analyses de Weber : les centurions romains ont des

raisons de repousser la tradition religieuse polythéiste dans laquelle ils ont été élevés, les paysans de résister aux avances du monothéisme. Auparavant, les uns comme les autres n'avaient pas d'autre option que de s'en tenir à la religion romaine traditionnelle, et pour ceux qu'elle ne convainquait pas, à se tourner du côté du scepticisme, qui était loin de ne pas être représenté à Rome.

L'intérêt de la théorie générale de la rationalité

La théorie générale de la rationalité présente trois avantages majeurs.

1. Elle évite les explications conjecturales ou verbeuses. Elle part du principe que des notions évoquant des *forces* dont la réalité même est conjecturale ou douteuse ne peuvent être considérées comme dotées d'un véritable pouvoir explicatif. Popper (1976) a montré qu'une notion comme celle de *framework* ne peut fonder que des explications « *mythiques* ». Ses remarques s'appliquent à toutes les notions relevant de la même catégorie. C'est pourquoi les plus grands l'ont adoptée, comme j'ai tenté de le suggérer en empruntant mes exemples à Tocqueville, Weber et Durkheim.
2. Elle transcende *l'individualisme ontologique* qu'implique la théorie utilitariste de la rationalité. Selon cette théorie, la société est faite d'une juxtaposition d'atomes individuels obéissant à des raisons *privées*. La rationalité cognitive et la rationalité axiologique supposent au contraire que les raisons que se donne l'individu quelconque ont vocation à être partagées et sont en ce sens implicitement *publiques*. Je ne peux croire à la supériorité de la théorie de Torricelli-Pascal sur la théorie aristotélicienne du baromètre, à la supériorité de Lavoisier sur Priestley ou à la supériorité de la théorie du pouvoir politique de Montesquieu sur celle de Beccaria et Bodin si j'ai l'impression que les raisons qui fondent ma croyance sont de caractère privé. La théorie générale de la rationalité permet ainsi d'expliquer les phénomènes de consensus.
3. D'un autre côté, la théorie générale de la rationalité propose de concevoir que la rationalité est contextuelle, mais n'implique aucun relativisme. Elle n'a rien de désincarné. Elle suppose la rationalité *située*. C'est pourquoi Tocqueville a pu expliquer que les propriétaires fonciers français du XVIII^e siècle se comportent différemment des anglais ou Weber que les croyances religieuses des paysans romains ne sont pas celles des fonctionnaires ou des centurions. Mais le fait que la rationalité doive être conçue comme située – comme dépendante du contexte – ne conduit à aucun relativisme. Le fait que Priestley ait eu des raisons de croire au phlogistique n'entraîne pas qu'il faille le renvoyer dos à dos avec Lavoisier, qui avait des raisons de ne pas y croire. Le fait que le magicien australien croit en l'efficacité de ses rituels de pluie n'entraîne pas que nous devions y croire. Du côté des croyances axiologiques, Jean Bodin et Cesare Beccaria traitèrent comme une évidence l'idée selon laquelle seul un pouvoir politique concentré peut être efficace. Montesquieu soutint à l'inverse que seul un pouvoir politique divisé pouvait être efficace. Les croyances des uns et des autres étaient fondées sur des raisons qu'ils ont exposées. Mais nous savons aujourd'hui que c'est Montesquieu qui avait raison.

DÉBAT

Question : *Dans cette extension des types de rationalité, pourquoi s'arrêter à trois ? Pourquoi, par exemple, ne pas parler de rationalité émotionnelle ?*

Raymond Boudon : Il y a des émotions purement physiques. Mais, dans un contexte social, l'émotion s'accompagne toujours d'une certaine conceptualisation. Il y a d'ailleurs un côté trans-subjectif de ces émotions. On a trop tendance aujourd'hui à couper l'émotion du reste des comportements, des capacités analytiques, sans doute dans l'idée qu'on a beaucoup parlé de rationalité et que, si les chercheurs veulent se trouver une terra incognita, l'émotion, en tant que phénomène isolé, peut la leur fournir.

Question : *Vous avez évoqué Weber et son opposition entre rationalité instrumentale (Zweckrationalität) et rationalité en valeurs (Wertrationalität). Mais Weber parle aussi de rationalité par habitude, de rationalité affective. En ce sens, Weber ne fait-il pas une place aux explications causalistes, et l'explication par la socialisation notamment ne semble-t-elle pas alors utile parfois ? Vous-même, quand vous parlez de contexte, n'évoquez-vous pas des causes matérielles également ?*

R. Boudon : Pour moi, la notion de contexte renvoie non pas à une cause matérielle, mais aux paramètres de l'action. Si je veux sortir de cette salle, je dois emprunter la porte, ou à défaut la fenêtre. Ce n'est pas une cause, c'est une contrainte de mon action. Je distingue donc causes et paramètres d'action comme deux choses très différentes. Je reviens à Weber. Weber introduit en effet l'habitude et l'affectif, vous avez raison. En même temps, il vaut toujours mieux prêter attention à ce que les gens font, plutôt qu'à ce qu'ils disent. Dans ses explications des phénomènes sociaux, Weber ne mobilise ni l'habitude, ni l'affectif. Il s'en passe. Quand il explique pourquoi les centurions romains sont passés du polythéisme, dans lequel ils avaient été élevés, « socialisés », au monothéisme (le premier étant le culte de Mithra), il explique que leur rapport à l'empire était un rapport à une autorité centrale, l'empereur, au-dessus duquel était placée la loi. Or, le monothéisme leur offre une sorte d'équivalence religieuse de cette structure hiérarchique. Le culte de Mithra propose des degrés dans l'initiation qui renforcent cet aspect hiérarchique. Et Weber généralise l'analyse à la séduction offerte par la franc-maçonnerie dans la Prusse d'après le Congrès de Vienne. Pourquoi des individus ayant été socialisés d'une certaine manière, changent-ils de croyance ? Exactement comme les scientifiques le font dans l'histoire des sciences. Tant que le polythéisme est la seule croyance disponible, les centurions restent fidèles à leur croyance. Si une alternative apparaît, ils se posent la question du choix, et ils choisissent l'autre branche de l'alternative si elle leur apparaît supérieure. Concernant la socialisation, Je n'ai jamais dit qu'elle n'existe pas. Pour moi, c'est une réalité descriptive, pas une explication. Très souvent, on confond corrélation et explication. Une corrélation est descriptive. Si vous avez été élevé dans un milieu défavorisé, vous avez statistiquement plus de chance de devenir délinquant. Il y a là une constatation descriptive sous forme de corrélation. Mais plus de 90% des jeunes élevés dans les milieux défavorisés ne deviennent pas délinquants ! Pour passer de la corrélation à l'explication, il faut mettre en évidence des mécanismes.

Question : *Les ethnométhodologues proposent une autre manière d'analyser la socialisation ; qu'en pensez-vous ?*

R. Boudon : Comme vous l'avez remarqué, j'ai parlé ici, et je parle, en sociologue. Je cherche des explications à des phénomènes méso ou macro-sociaux. On peut analyser des processus causaux à un niveau individuel, mais je ne pense pas qu'on puisse réduire l'analyse des phénomènes sociaux à une approche exclusivement micro. Maintenant, je pense que l'ethnométhodologie recouvre une pratique d'analyse des phénomènes sociaux qui est plus ancienne. Les historiens font de l'ethnométhodologie sans le savoir. Ils cherchent des explications de type biographique par exemple, et une bonne biographie pose des questions et y répond par des explications qui sont des concaténations de faits reliés entre eux. Prenons le cas de Hitler. Il existe une question qui constitue un problème : pourquoi Hitler a-t-il quitté son pays, l'Autriche, très jeune, pour se rendre en Allemagne ? Une explication a été proposée : il voulait fuir le service militaire autrichien, qui était extrêmement rude à l'époque. Cette explication ne paraît pas satisfaisante : peu de temps après être arrivé en Allemagne, Hitler s'engage dans l'armée allemande et fait la Première Guerre Mondiale. Une autre explication paraît plus plausible : Hitler ne supporte pas le côté pluri-culturel et pluri-ethnique de la monarchie austro-hongroise, et il trouve une pureté raciale plus grande en Allemagne. La différence entre l'historien et l'ethnométhodologue est que ce dernier peut interroger les acteurs, et le premier ne le peut généralement pas. Mais les types d'explication sont assez proches.

Question : *Les modèles que vous évoquez sont des petits modèles assez simples, ad hoc, qui expliquent des optimums locaux (les choix de la noblesse française opposés aux choix de la gentry anglaise) : quelle est leur portée réelle ?*

R. Boudon : Revenons sur le cas de l'effondrement de l'URSS. Certains évoquent le rôle du pape polonais, et ce fut sans doute un des facteurs ; d'autres la faillite économique (mais elle ne datait pas de cette époque) ; d'autres la dynamique des droits de l'homme. La question demeure : pourquoi l'URSS s'effondre-t-elle précisément à ce moment-là ? Le modèle est simple, mais il amène une pondération solide entre les facteurs. Après tout, la science, c'est aussi cela. Et la simplicité d'un modèle ne présume pas de sa portée, comme le rappelle l'exemple de la partie de chasse imaginée par Rousseau.

Question : *Vous avez contribué au livre Social Mechanisms sur lequel nous avons travaillé² ; pour vous, une explication se fait-elle toujours sous forme de mécanisme ?*

R. Boudon : Pour être tout à fait honnête, je ne sais pas trop ce qu'est un mécanisme. Je vois des hommes qui vivent, qui agissent, qui pensent, qui sont contraints, qui interagissent avec d'autres hommes.

Question : *Dans vos exemples, vous appliquez l'analyse en termes de rationalité cognitive à la fois aux individus et à des entités (le gouvernement américain et celui de l'URSS) ; le fait de considérer une entité comme un individu pose-t-il problème ?*

R. Boudon : Je ne pense pas. Dans la mesure où un gouvernement, surtout en politique étrangère, est une unité de décision, on peut le considérer de la même manière qu'un individu. On est d'ailleurs ici dans la tradition de Weber, c'est-à-dire la fabrication d'un acteur de base sous la forme d'un idéal-type.

2. Depeyre Colette & Dumez Hervé (2007) « La théorie en sciences sociales et la notion de mécanisme : à propos de Social Mechanisms. » *Le Libellio d'Aegis*, vol. 3, n°2, pp. 21-24.

Question : *Dans vos analyses de la rationalité cognitive, opérez-vous la distinction chère à Pareto entre le point de vue de l'observateur et le point de vue de l'acteur ?*

R. Boudon : Oui, bien sûr. L'observateur est situé, comme l'acteur. Il doit analyser les paramètres de sa propre situation quand il analyse celle de l'acteur. L'observateur est dans une situation dans laquelle existe un type de savoir particulier, le savoir scientifique. Quand il analyse le magicien australien, l'observateur doit mettre en évidence le paramètre essentiel qui distingue les situations, puisqu'en l'occurrence le magicien est dans une situation où la science n'existe pas.

Question : *En gestion, on parle beaucoup de constructivisme, qu'en pensez-vous ?*

R. Boudon : J'ai des idées un peu arrêtées sur la question, pardonnez-moi. D'une part, le constructivisme exprime une banalité. Nous vivons dans un monde construit, peuplé d'instruments de toutes sortes et nous analysons les situations avec des instruments – les corrélations sont des instruments construits. D'autre part, je n'aime pas le corollaire qu'on en tire parfois, selon lequel puisque tout est construit, tout est relatif. Ce passage du constructivisme au relativisme me semble totalement infondé. Torricelli construit une expérience sophistiquée. Il montre que le niveau du mercure dans le tube est moins haut au sommet d'une montagne qu'en bas de la montagne. En face, on a la théorie selon laquelle la nature a horreur du vide, mais qui n'explique pas pourquoi elle aurait plus horreur du vide en altitude qu'au niveau de la mer. Personne ne remet en cause les résultats de Torricelli et son explication par le poids de l'atmosphère. Il n'y a aucune raison de penser que les deux explications se valent. Il y a des domaines scientifiques dans lesquels nous sommes dans l'ignorance. Dans les situations morales, il y a des dilemmes. C'est une réalité, nous en sommes d'accord. Mais le saut du constructivisme au relativisme est néanmoins un saut indû.

Question : *Vous avez parlé d'explication « finale ». Mais quand sait-on que l'on détient une explication finale ? Pensez-vous que l'utilitarisme suffit, avec ses modèles un peu simples ? Quels conseils donneriez-vous à des chercheurs en gestion ?*

R. Boudon : Le mot « finale » dans explication finale, doit être pris entre guillemets. L'explication « finale » est toujours provisoirement « finale ».

Je suis d'accord avec vous, et votre question rejoint une question précédente, sur les modèles un peu simplistes. Oui, l'utilitarisme est un peu simpliste. Mais trois remarques peuvent être faites. D'abord, pour simpliste qu'il soit, l'utilitarisme permet d'expliquer beaucoup de choses, et de les expliquer de manière satisfaisante. Ensuite, souvent les choses paraissent triviales après coup. Une fois que Olson a eu donné l'explication des paradoxes de l'action collective, tout paraît simple. Voire simpliste aux yeux de certains. Mais notez qu'il a fallu attendre Olson pour disposer de cette explication « simple ». Enfin, la nouveauté en science consiste souvent à appliquer un modèle simple à des situations, des faits, auxquels on n'avait pas pensé à les appliquer. À propos de la gestion, je ne vous cacherai pas mon ignorance de cette discipline, mais je voudrais dire ceci. Je récuse l'idée qu'il puisse y avoir un « raisonnement sociologique », un « raisonnement historique » ou un « raisonnement en gestion ». Cela nous conduit à penser qu'il existe des sous-divisions incroyablement complexes dans l'ontologie. Il n'y a aucune raison de penser que, dans les sciences qui étudient les hommes en train de penser et d'agir, on ne puisse pas appliquer le même type de raisonnement. Weber disait : nous devons tendre à fournir des explications qu'un homme totalement différent de nous culturellement –

on était à la fin du XIX^e siècle et il parlait des chinois – puisse comprendre et accepter. Je suis de son avis.

Références

- Becker Gary (1996) *Accounting for Tastes*, Cambridge, Harvard University Press.
- Boudon Raymond (2006) *Renouveler la démocratie : éloge du sens commun*, Paris, Odile Jacob.
- Boudon Raymond (2007) *Essais sur la Théorie générale de la rationalité : action sociale et sens commun*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Coleman James S. (1986) *Individual Interests and Collective Action: Selected Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Coleman James S. (1990) *Foundations of Social Theory*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.
- Durkheim Emile (1960/1893) *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hollis Martin (1977) *Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Inglehart Ronald *et al.* (1998) *Human Values and Beliefs, a Cross-cultural Sourcebook*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Kuhn Thomas (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.
- Lakatos Imre (1979) “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs”, in Lakatos Imre, Musgrave Alan (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres, Cambridge University Press, pp. 91-196.
- Olson Mancur (1965) *The Logic of Collective Action ; Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, Harvard University Press
- Popkin Samuel L. (1979) *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley, University of California Press.
- Popper Karl (1976) “The Myth of the Framework”, in Freeman E., (ed.), *The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good*, La Salle (Ill.), Open Court, pp. 23-48.
- Radnitzky Gérard (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, pp. 177-198.
- Ruse Michael (1993) “Une défense de l'éthique évolutionniste”, in Changeux Jean-Pierre (ed.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, pp. 35-64.
- Tocqueville Alexis de (1986/1856) *L'Ancien Régime et la Révolution*, in Tocqueville, Paris, Laffont.
- Tooby John et Cosmides Leda. (1992) “The Psychological Foundations of Culture”, in Barkow Jerome H., Cosmides Leda, & Tooby John (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York, Oxford University Press.
- Weber Max (1988/1922) *Aufsätze zur Wissenschaftstlehre*, Tübingen, Mohr. Trad. Française : *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965 ■

Prix Tocqueville 2008

intervention de Monsieur Valéry Giscard d'Estaing*

Notes prises par Hervé Dumez
PREG — CNRS / École polytechnique

EN 2008, LE PRIX
TOCQUEVILLE A ÉTÉ
DÉCERNÉ À RAYMOND
BOUDON, LE
PRÉSIDENT DU JURY,
M. VALÉRY GISCARD
D'ESTAING, N'AVAIT
PU SE RENDRE DANS
LA MANCHE À CETTE
OCCASION ET UNE
CÉRÉMONIE A ÉTÉ
ORGANISÉE À
L'INSTITUT DE
FRANCE LE 9 FÉVRIER
2009.

Résumé de l'intervention de M. Valéry Giscard d'Estaing

Deux questions se posent, pourquoi un prix Tocqueville et pourquoi le prix Tocqueville à Raymond Boudon ? Ces deux questions sont liées entre elles, Raymond Boudon reprenant les interrogations et les analyses de Tocqueville.

Raymond Boudon se demande notamment pourquoi on peut parler en France de « pouvoir de la rue », expression intraduisible en anglais ou en allemand (et pour cause...). La réponse à cette question est à trouver dans l'analyse que Tocqueville fait de la centralisation en France, notamment dans son livre *L'Ancien Régime et la Révolution*. Tocqueville montre la manière dont les organisations locales, ce qu'il appelle « l'ancienne constitution de l'Europe », ont été balayées par le mouvement de centralisation propre à la France de l'Ancien régime, mouvement continué et amplifié avec la Révolution. Depuis, le pouvoir exécutif qui essaie de réformer, pouvoir apparemment fort, se trouve affaibli par la cristallisation des mécontentements. Ces mouvements de rue se conjuguent avec le développement du relativisme. Dans son analyse, Tocqueville oppose la centralisation gouvernementale, qui se combine avec l'existence de multiples associations et organisations intermédiaires, propre aux États-Unis qui l'ont héritée du Royaume-Uni, à la centralisation administrative propre à la France. Par ailleurs, dans la société française, la passion dominante est celle de l'égalité. Du coup, on estime que toutes les opinions se valent, qu'il n'y a que des interprétations et des points de vue, et pas de faits. C'est en quoi le pouvoir de la rue, s'opposant frontalement au pouvoir central, est lié au relativisme.

Raymond Boudon reprend Tocqueville et Weber et, rejetant quant à lui le relativisme, estime comme eux que si, à court et moyen terme, la démocratie se caractérise par le polythéisme des valeurs, les controverses, les affrontements, à long terme, par-delà le bruit et la fureur du moment, un mouvement de rationalisation finit par s'imposer.

On peut alors poser deux questions à Raymond Boudon.

* Dumez Hervé (2008) "Prix Tocqueville 2008 intervention de Monsieur Valéry Giscard d'Estaing", *Le Libellio d'Aegis*, vol. 4, n° 1, pp. 29-30.

D'une part, cette sélection qui constitue une sorte d'horizon naturel de la démocratie, qui la réalise, où se forme-t-elle ? Qui élabore ce corpus des meilleures idées qui sont censées s'imposer à long terme ?

D'autre part, ne faut-il pas penser que ce modèle a fonctionné dans la période qui va de 1850 à 1950, caractérisée par une certaine stabilité des institutions, alors qu'il ne fonctionne plus - ou moins bien - depuis que plusieurs facteurs se sont mis à jouer : la poussée démographique (aujourd'hui en Chine et en Inde), la fin de la domination WASP (White Anglo-Saxon Protestant) aux États-Unis, l'apparition de la société de communication et de médias, l'abstention croissante de toute une partie du corps électoral, l'affaiblissement de la notion de représentation (surtout depuis la Première Guerre mondiale), le lien qui existe dans l'esprit des électeurs entre élection et corruption ?

Quel serait alors le modèle de Weber, aujourd'hui ? Une société démocratique multiraciale, à la manière du Brésil ? On peut en douter. Il y aurait sans nul doute intérêt à élargir le champ des modèles possibles, notamment en revenant à certaines approches développées par les Grecs, comme le tirage au sort. De même, peut-être faudrait-il réfléchir, par exemple à partir du cas de la Belgique ou de l'Autriche, à la notion de gouvernement inutile.

Résumé de la réponse de M. Raymond Boudon

Je voudrais citer un grand sociologue allemand, qui n'est pas Weber, mais Simmel : de tout temps, disait-il en substance, on a cru que le présent était parfaitement nouveau par rapport au passé, et de tout temps cette croyance a été fausse. Et puis citer également Tocqueville, évidemment : « l'avenir, juge éclairé et impartial, mais qui arrive hélas ! toujours trop tard. »

Le modèle d'opposition entre court et long terme est emprunté à la philosophie des sciences. A un moment de l'histoire, les scientifiques s'opposent dans de violentes controverses et il est difficile d'établir qui a raison. Mais à long terme, une vérité finit par s'imposer. Si ce modèle est transposable à la société et à la politique, c'est que Tocqueville, à la différence de Marx, pense que l'essentiel ne se joue pas au niveau des intérêts matériels mais à celui des idées. Pour répondre à votre question, pour lui le mécanisme de sélection des meilleures idées à long terme est celui de l'opinion publique. Mais, pour lui toujours, il n'y a pourtant pas de déterminisme historique. Ce mouvement de sélection des meilleures idées peut en effet se heurter à des forces contraires. L'un des phénomènes centraux parmi ces forces contraires est ce que Michels a appelé la loi d'airain de l'oligarchie. Michels n'en a pas expliqué le mécanisme, mais cette tâche a été menée par Mancur Olson. Parce qu'un petit groupe peut imposer sa vision à un très grand groupe, le relativisme menace toujours et peut remporter des victoires. Néanmoins, il est légitime de penser que les opinions raisonnables finissent par s'imposer, comme l'abolition de la peine de mort ■

Sur le style de pensée de Raymond Boudon*

Hervé Dumez
PREG — CNRS / École Polytechnique

LE 26 SEPTEMBRE 2008,
RAYMOND BOUDON A
REÇU LE PRIX
TOCQUEVILLE, DONT
IL EST DEVENU LE
TREIZIÈME LAURÉAT.
LES MEMBRES
D'AEGIS LUI
PRÉSENTENT LEURS
CHALEUREUSES
FÉLICITATIONS, ET JE
ME PERMETS, NON
PAS D'ACQUITTER
MAIS DU MOINS DE
RENDRE MANIFESTE
MA DETTE À SON
ÉGARD.

Je suis entré en thèse avec Raymond Boudon pour travailler sur Pareto. Après un échange avec son ami Giovanni Busino, et bien sûr avec son accord, mais sans doute en provoquant chez lui une certaine déception, je me suis finalement intéressé à Walras et à la mathématisation de l'économie¹. Ce faisant, pour expliquer la stratégie scientifique de ce dernier, très différente de celle d'Alfred Marshall par exemple (Dumez, 1985b), je me souviens d'avoir parlé de l'« imaginaire walrassien » : typiquement le genre de notion vague, n'expliquant rien, que Raymond Boudon a en horreur. Il me le fit remarquer avec la fermeté et la courtoisie qui le caractérisent. Mais ne trouvant rien de mieux, je conservai la notion. Il rit simplement de ma bêtise (je reviendrai sur ce rire). Si j'avais aujourd'hui à réécrire ma thèse (pensée horrible à évoquer...), j'utiliserais la théorie de la rationalité ordinaire qui prend précisément en compte les représentations et les valeurs dans l'explication des comportements.

Par la suite, je quittai la sociologie (sans doute pour le plus grand bénéfice de la discipline...) et menai mes recherches en économie et gestion. Je ne fis pas véritablement usage des concepts et analyses développées par Raymond Boudon. Aujourd'hui, ses idées pénètrent peu à peu la gestion, et cette pénétration me paraît à la fois devoir s'étendre, durer et être féconde. Mais ce n'est pas ce point que je développerai : je voudrais dire que par-delà ses idées, c'est sans doute le style de pensée de Raymond Boudon qui m'a le plus influencé.

Le style de Raymond Boudon comme refus

Les sciences sociales ont été saisies de diverses ivresses.

La première est celle de la modélisation. Elle tend à devenir de plus en plus sophistiquée et à se développer pour elle-même. Le rapport à l'empirie s'est distendu. Au début des articles sont évoqués quelques exemples concrets en deux lignes, pour que le modèle ne soit pas tout à fait imaginaire. En conclusion, un appel est fait pour des recherches empiriques approfondies qui, le plus souvent, ne verront jamais le jour. Entre les deux, les hypothèses sont multiples et complexes. Les variables reçoivent des noms empruntés au vocabulaire des motivations humaines, comme si leur nom était à lui seul un gage de rapport au réel. Quand on rapproche le modèle d'un matériau empirique, il faut relâcher bon nombre d'hypothèses et les conclusions réelles sont beaucoup moins claires que les conclusions annoncées lorsque l'on demeure dans la seule dimension de la modélisation.

La deuxième est celle de la description empirique. Elle peut prendre la forme de la monographie : il s'agit alors de donner au lecteur une montagne de données, de faits, d'événements, sans faire le travail de distinguer l'essentiel de l'accessoire. Elle peut

* Dumez Hervé (2009) "Sur le style de pensée de Raymond Boudon", *Le Libellio d'Aegis*, vol. 5, n° 1, pp. 3-25.

1. Cette thèse fut publiée aux Presses Universitaires de France dans la collection dirigée par Raymond Boudon (Dumez, 1985a).

aussi prendre la forme de l'analyse extrêmement fouillée de quelques interactions relevées au niveau le plus micro. Trois échanges verbaux donnent lieu à vingt cinq pages d'analyses de contenu. Ou il s'agit de modèles statistiques complexes dont les conclusions sont invariablement : aucune certitude, aucune corrélation claires ne se dégagent, et il faut donc lancer d'autres études, encore plus compliquées, mettant en jeu encore plus de variables, qui devraient finalement éclairer les choses. L'expérience montre que ces études, soit ne voient jamais le jour, soit ne sont pas plus éclairantes.

La troisième procède par explications de mots. On est constructiviste, c'est-à-dire que l'on pense que les acteurs construisent le monde dans lequel ils vivent – ou peuvent en partie le construire. On applique la théorie de la structuration, c'est-à-dire qu'on affirme que les acteurs tiennent compte de ce qui les environne, des institutions, des règles, des valeurs, des théories admises qui forment le monde qui les entoure, et qu'en même temps leurs actions contribuent à faire évoluer ces institutions, ces règles, ces valeurs, ces théories. Ces idées sont descriptives et non explicatives (Boudon, 2008), et elles sont souvent formulées sur un mode général, obscur et pompeux alors que seuls comptent les mécanismes sociaux qu'elles recouvrent (Boudon, 1998 ; Hedström et Swedberg, 1998).

Raymond Boudon a toujours refusé ces excès, ces dérives des sciences sociales, et développé un style de pensée propre. D'une part, il a toujours pratiqué une écriture simple et limpide. D'autre part, l'obscurité, les raisonnements emberlificoteurs, la lourdeur, provoquent chez lui un rire clair et réjouissant, qui est comme une rafraîchissement de la pensée². Plus profondément, son style de pensée allie élégance, simplicité et puissance d'explication.

Le style de pensée de Raymond Boudon

Les livres et articles de Raymond Boudon sont remplis de modèles et de narrations. Les modèles sont simples, souvent énoncés sous forme littéraire, en quelques phrases aisément compréhensibles. C'est l'enchaînement des assertions, leur combinaison, qui donnent la force explicative du modèle. Quelquefois, il s'agit de grilles à quatre cases, comme celle qui anime l'analyse sociologique des idées et qui, empruntée à Pareto, repose sur l'idée qu'une théorie peut être vraie ou fausse, utile ou inutile (Boudon, 2004). Une case présente peu d'intérêt : celle des théories fausses et inutiles. Les trois autres permettent, selon Raymond Boudon, de comprendre la diffusion de théories fausses. En effet, il existe une dissymétrie entre le critère de l'utilité et celui de la vérité : il est facile de voir si une théorie est utile ou non, plus difficile de vérifier qu'elle est vraie ou fausse. Donc, les théories utiles et fausses peuvent facilement se diffuser, même si des doutes sérieux existent sur leur vérité. Avec deux critères, et une dissymétrie entre ces deux critères, Raymond Boudon pense que le modèle est puissant, et constitue « un outil fondamental pour la sociologie des idées » (Boudon, 2004, p. 164). Cette capacité d'expliquer les choses complexes simplement fait que peu de lecteurs français ont sans doute lu le livre de Mancur Olson (1978) sur la logique de l'action collective : la préface de Raymond Boudon présente le modèle d'une manière si lumineuse, si simple et subtile qu'il a dû fréquemment leur apparaître superflu de lire Olson lui-même...

À ces modèles simples correspondent des narrations courtes, réduites à l'essentiel, présentées généralement comme des énigmes à résoudre. Il s'agit de trouver la réponse à une question du type : « pourquoi ? ». Courtes, les narrations n'en sont pourtant pas moins riches dans la mesure où elles peuvent être éclairées par des

2. « Et si le rire ne sert pas à écarter la sottise, à quoi sert-il ? » (Arendt, 1974, p. 190)

théories rivales plausibles. La manière de procéder de Raymond Boudon consiste précisément à confronter sur une même narration plusieurs théories. Ici, la démarche est proche de ce que George and Bennett (2005) ont appelé le « *process tracing* » : spécifier plusieurs cadres théoriques en termes de processus et de mécanismes et confronter ces cadres à un ou plusieurs cas pour évaluer leur pouvoir explicatif.

Cette confrontation et cette articulation entre un modèle simple et une narration est par ailleurs très exactement ce que certains auteurs, sans faire référence à Raymond Boudon et en faisant un usage privilégié de la théorie des jeux, ont appelé la « narration analytique » (*analytic narrative* – Bates *et al.*, 1998).

L'insistance sur la simplicité dans la modélisation et la narration, et la confrontation entre les deux, ne doit pas prêter à confusion : la démarche de Raymond Boudon est ambitieuse. D'une part, elle récuse les frontières entre disciplines. Il n'y a pas pour lui, en effet, de méthode du sociologue. Il y a une méthode – dont on a essayé d'esquisser les traits caractéristiques –, mobilisable pour analyser tout ce qui est comportement humain. D'autre part, il y a l'ambition d'entrer dans les boîtes noires et de trouver des explications simples, mais définitives, finales de ces comportements. Enfin, la démarche se caractérise par l'universalisme, reprenant cette ambition de Weber : le comportement d'un Chinois du XI^e siècle doit pouvoir être expliqué aussi bien que celui d'un américain contemporain.

Conclusion : sur le style nietzschéen de Raymond Boudon

Il n'est pas sûr que Raymond Boudon appréciera que je qualifie son style de nietzschéen (encore qu'il y ait quelques passages de son œuvre qui ne soient pas si critiques que cela sur Nietzsche). Et pourtant, le rapprochement m'apparaît possible sur au moins deux points.

Le rire, tout d'abord, salutaire contre ce que Nietzsche appelait l'« esprit de pesanteur », et qui infeste trop aujourd'hui les sciences sociales. Le rire n'exclut évidemment pas le sérieux : bien au contraire, il le garantit.

Enfin, ce qu'il appelait le « grand style » : le maximum d'effet avec le minimum de moyens. Il y a chez Raymond Boudon, précisément, cette grandeur du style de pensée : utiliser toujours des moyens simples pour développer le maximum de puissance explicative des phénomènes sociaux.

C'est ce qui peut et doit nous inspirer.

Bibliographie

- Arendt Hannah (1974) *Vies politiques*. Paris, Gallimard.
- Bates Robert H. *et al.* (1998) *Analytic Narratives*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Boudon Raymond (1998) “Social mechanisms without black boxes” in Hedström Peter & Swedberg Richard (1998) *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press., pp. 172-203.
- Boudon Raymond (2004) *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*. Paris, Odile Jacob.
- Boudon Raymond (2008) “Comment l'individualisme méthodologique rend-il compte des règles ?” *Le Libellio d'Aegis*, vol. 4, n° 1, pp. 1-17.
- Dumez Hervé (1985a) *L'économiste, la Science et le Pouvoir. Le cas Walras*. Paris, Presses Universitaires de France.

- Dumez Hervé (1985b) "Walras/Marshall : stratégies scientifiques comparées". *Revue d'Économie Politique*, n° 2, pp. 168-173.
- George Alexander L. & Bennett Andrew (2005) *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge (MA), M.I.T. Press.
- Hedström Peter & Swedberg Richard (1998) *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Olson Mancur (1978) *La logique de l'action collective*. Préface de Raymond Boudon. Paris, Presses Universitaires de France ■



Patinir, Saint Jérôme au désert (musée du Prado)

Responsable de la publication : Hervé Dumez
Rédaction : Caroline Mathieu - Colette Depeyre - Jérôme Saulière
Secrétariat de rédaction et mise en forme : Michèle Breton
<http://lelibellio.com/>