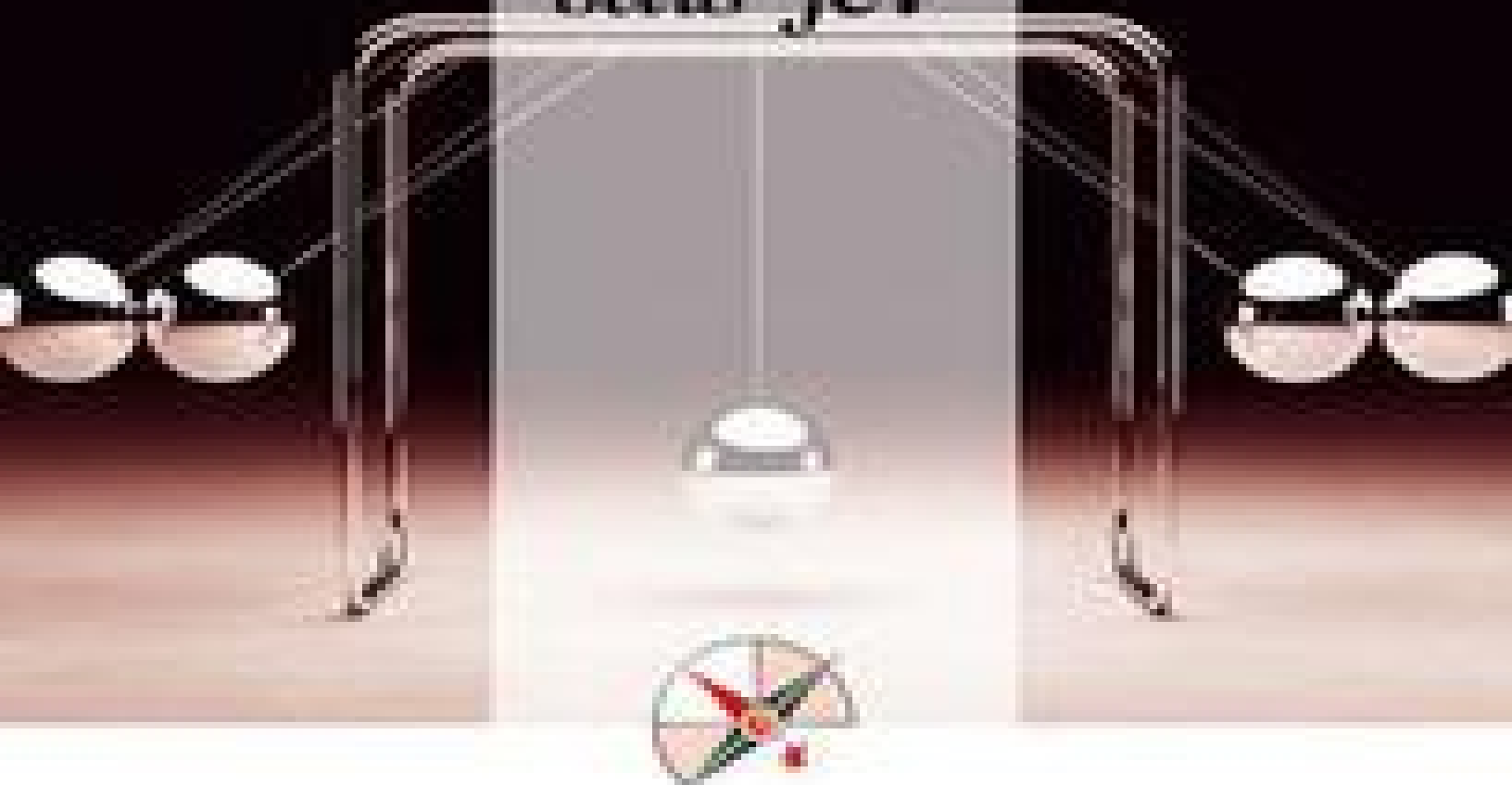


*Que  
sais-je?*



# LA RATIONALITÉ

Raymond Boudon

puf

# La rationalité

## RAYMOND BOUDON

Membre de l'Académie des sciences morales et politiques,  
de l'Academia Europaea, de la British Academy,  
de l'American Academy of Arts and Sciences,  
de la Société Royale du Canada,  
de l'Académie des sciences sociales d'Argentine,  
de l'Académie internationale des sciences humaines  
de Saint-Pétersbourg,  
de la Central European Academy of Arts and Sciences,  
de l'Académie internationale de philosophie des sciences



# Introduction

L'idée que la *raison* est le trait distinctif de l'homme est commune à la philosophie grecque et au christianisme. Aristote fait de la raison la faculté qui permet à l'être humain d'accéder à des représentations fondées du réel et de le guider dans son action. Le christianisme assure que la raison est le propre de *tous* les hommes. Il veut que la raison domine les passions.

La notion de *rationalité* est beaucoup plus tardive. C'est seulement au *xx<sup>e</sup>* siècle qu'elle devient courante. Elle plonge ses racines dans les tentatives qui se développent à partir surtout du *xvii<sup>e</sup>* et du *xviii<sup>e</sup>* siècle pour étudier la logique du comportement humain dans un esprit scientifique. Ces efforts sont associés aux noms notamment de Pascal, de Laplace, de Condorcet ou plus tard de Bentham. Cette ambition scientifique est indissociable de la notion de rationalité.

La déclinaison de la notion de *raison* en *rationalité* s'est imposée parce qu'elle désigne des mouvements de pensée qui se sont progressivement cristallisés au point de se constituer en disciplines autonomes : la théorie de la décision, la théorie des jeux, la science économique et la psychologie cognitive. Ces disciplines restent très actives de nos jours. La science économique est une discipline scientifique à part entière, la théorie de la décision et la théorie des jeux sont des disciplines transversales qui intéressent autant la science politique ou la sociologie que l'économie, mais elles ont une indéniable identité. Plus récente, la psychologie cognitive étudie particulièrement les écarts entre les comportements réels et ceux que la rationalité s'attendrait à observer.

Les sciences humaines ne peuvent échapper à expliquer les comportements individuels, même lorsque, comme l'économie, la sociologie, la science politique ou l'anthropologie, elles traitent de phénomènes collectifs. Car ces derniers sont toujours l'effet de comportements individuels. Les individus responsables de ces phénomènes ont un passé et s'inscrivent dans un environnement social : ils ne sont pas des atomes suspendus dans un vide social. Les sciences sociales doivent en tenir compte. Mais elles ne peuvent être tenues pour solides que si l'explication qu'elles proposent des comportements individuels responsables d'un phénomène collectif obéit aux règles de la pensée scientifique. Faute de souscrire à cette condition, non suffisante mais nécessaire, elles ne peuvent prétendre à se voir reconnaître un statut scientifique.

Or l'explication d'un comportement peut dans certains cas – pour utiliser la distinction classique d'Aristote – faire appel à des causes *efficientes*, comme lorsqu'un individu manifeste tel comportement *parce qu'il* a été victime d'une lésion cérébrale, dans d'autres à des causes *finales*, comme lorsqu'un individu accomplit telle action *afin d'*obtenir tel effet. A. Schütz opposait dans le même esprit les *Weil* – et les *Wozu-Motive* : les *motifs de type parce que* et les *motifs de type afin de*.

Les sciences sociales – celles des sciences humaines qui traitent de phénomènes collectifs – évoquent bien sûr des explications du comportement faisant appel à des causes efficaces autres que les causes neurologiques. Elles peuvent être de caractère *culturel*, comme lorsque la croyance d'un

individu au dogme de la Trinité est expliquée parce qu'il a *intériorisé* cette croyance sous l'effet de la socialisation ; *biologique*, comme lorsqu'un comportement est interprété comme résultant d'un processus d'adaptation au milieu naturel ; ou *psychologique*, comme lorsqu'un acte est présenté comme l'effet de l'instinct d'imitation qui dominerait prétendument l'être humain.

De façon générale, il existe deux types fondamentaux d'explication du comportement : celle, *rationnelle*, qui explique le comportement de l'individu par son intention de satisfaire un désir ou d'atteindre un objectif. Et celle, *a-rationnelle*, qui l'explique par des *forces* échappant plus ou moins à son contrôle. On préférera ici le concept d'*a-rationalité* à celui d'*irrationalité*, plus familier mais polysémique.

Cette distinction pose aux sciences sociales deux questions : la première est de savoir s'il est recommandé de préférer l'un de ces deux types d'explication. La seconde porte sur la définition des notions de *rationalité* et d'*a-rationalité*.

# I. Un enjeu pédagogique, scientifique et politique

Loin d'être purement théoriques, ces questions sont d'une importance pratique décisive. Une commission officiellement mise en place par le gouvernement français en 2008 a été chargée d'évaluer les manuels de sciences économiques et sociales disponibles. Elle y a décelé bien des traits les éloignant de ce qu'on attend normalement d'ouvrages d'initiation à des disciplines scientifiques. L'Académie des sciences morales et politiques a de son côté constitué au début de l'année 2008 un groupe de travail qui a recueilli l'avis d'experts étrangers sur le même sujet. Le rapport qui en est résulté a été présenté à la presse. Il aboutit à des réserves semblables (lettre de l'Académie des sciences morales et politiques du 8 juillet 2008, 10<sup>e</sup> année, n° 352). Il relève que « ... l'analyse [des problèmes économiques et sociaux telle qu'elle est présentée dans les manuels destinés aux classes de sciences économiques et sociales] se réduit trop souvent à l'expression d'une série d'opinions. Tout cela risque d'inculquer aux élèves l'idée qu'on peut traiter ces problèmes complexes à partir d'analyses superficielles et que, dans ce domaine, des discours de qualité scientifique très inégale peuvent être mis sur le même plan. Cela risque d'orienter le futur citoyen vers un relativisme généralisé ».

Ce diagnostic est révélateur des incertitudes qui caractérisent aujourd'hui les sciences sociales. Il indique que l'*ethos* scientifique n'est guère présent dans l'esprit de nombre de rédacteurs de manuels. Imagine-t-on des manuels de science physique traitant les théories physiques comme des opinions ?

Les déficiences des manuels ne sont pas le seul symptôme de la fragilité des sciences économiques et sociales. Des sociologues contemporains dénoncent comme une illusion l'ambition des grands sociologues classiques de faire de leur discipline une science obéissant aux mêmes règles que les autres. Érigeant en destin un état de choses sans doute provisoire, d'autres veulent voir dans les sciences sociales une *culture* définie de manière négative : ni art ni science. D'autres soutiennent que

les sciences sociales se caractériseraient par des modes de raisonnement propres, n'ayant que peu à voir avec ceux des autres sciences. Certains veulent que l'égoïsme, d'autres que le mimétisme, d'autres que la sollicitude (*care*), d'autres que l'instinct sexuel résume l'être humain.

Or une raison majeure du flottement qui caractérise les sciences sociales réside dans le fait qu'elles donnent des réponses hésitantes aux deux questions de la place à donner à l'explication rationnelle du comportement humain et de la signification de la notion de rationalité.

Si l'on en juge par les théories qui se sont imposées comme d'authentiques contributions à la connaissance, l'explication *rationnelle* du comportement paraît mieux répondre aux critères habituels de la scientificité. Mais la conception dominante qui assimile la rationalité à la recherche par l'individu de moyens lui permettant de satisfaire ses préférences est insuffisante, comme Max Weber hier ou aujourd'hui Amartya Sen l'ont bien compris. Sen (2005) souligne opportunément qu'un comportement peut être rationnel sans viser à satisfaire les préférences de l'individu, voire être rationnel bien que reposant sur des croyances fausses. Mais cela ne conduit-il pas à faire de la notion de rationalité une auberge espagnole ?

Les sciences sociales ont produit d'innombrables explications de phénomènes sociaux obéissant aux critères de scientificité en vigueur dans toutes les sciences. Les manuels actuels doivent leur fragilité à ce qu'ils ne distinguent pas entre les produits scientifiques des sciences sociales et ceux que Tocqueville aurait mis sur le compte de l'*esprit littéraire*, dont il déplore amèrement dans ses *Souvenirs* les effets nocifs sur l'analyse des phénomènes politiques et sociaux.

Les sciences économiques et sociales sont désormais l'une des dimensions essentielles de la culture générale moderne, en un temps où celle-ci ne peut plus exclusivement reposer, comme cela a été le cas du xvii<sup>e</sup> au xx<sup>e</sup> siècle, sur les deux piliers des *humanités* et des sciences de la nature. Il est crucial que le citoyen de demain soit capable de déceler les conséquences plausibles d'une décision économique ou politique. Qu'il sache interpréter les résultats d'une élection ou d'un sondage. Qu'il puisse expliquer pourquoi la règle de la majorité est tenue pour légitime. Ou encore qu'il comprenne les raisons d'être des croyances religieuses. Sur tous ces sujets et sur bien d'autres, les sciences sociales ont produit des théories solides. Il importe que le jeune citoyen les connaisse. Elles ont vocation à constituer le troisième pilier de la culture générale.

Or on ne peut s'attendre à ce qu'elles soient véritablement solides si ne sont pas clarifiées les questions fondamentales qu'elles soulèvent, dont celle de la rationalité du comportement humain. Il est d'autant plus important de s'y attarder que les turbulences du monde moderne incitent les spécialistes de ces disciplines à s'intéresser en priorité aux sujets indéfiniment renouvelés que dicte le bouillonnement de l'actualité et par suite à délaisser les questions théoriques fondamentales, comme celle de la rationalité. Comme on aura l'occasion de le rappeler, le sombre xx<sup>e</sup> siècle avait pourtant révélé qu'elle revêt une importance non seulement théorique mais politique décisive [\[1\]](#).

## Notes

[\[1\]](#) Je remercie Renaud Fillieule et Jean-Paul Grémy pour leurs précieuses remarques sur un état antérieur de ce livre.

# Chapitre I

## Raison et rationalité

La notion de *rationalité* est une déclinaison de la notion philosophique de *raison*. Quelles sont les origines et les particularités de cette déclinaison ?

Il n'est pas question de traiter ici de l'histoire complexe de la notion de raison dans le contexte de la philosophie et de la théologie. Disons seulement qu'elle émerge très tôt de l'observation que les hommes sont capables d'argumentation et de *calcul* (en latin : *ratio*). La philosophie la plus ancienne s'attarde sur le conflit entre la raison et les passions. Les stoïciens opposent le sage, qui obéit surtout à sa raison, au non-sage qui résiste mal à ses passions. Le christianisme voit les hommes comme étant tous dotés de raison, car façonnés à l'image de Dieu. Il insiste pour que soient domestiquées les forces qui s'opposent à son exercice.

Les auteurs modernes ont repris ces thèmes éternels. La *faiblesse de la volonté* est un thème favori des sciences sociales. Hayek (2007 [1973-1979]) en a marqué les limites et souligné que la volonté a de la peine à échapper durablement aux exigences de la raison : « Pas davantage que nous ne pouvons croire à ce que nous voulons, ou tenir pour vrai ce qu'il nous plaît, nous ne pouvons considérer comme juste ce qu'il nous convient d'appeler tel. Encore que notre désir que quelque chose soit tenu pour juste puisse pendant longtemps l'emporter sur notre raison, il existe des nécessités de la pensée contre lesquelles un tel désir reste impuissant. »

La philosophie classique voit dans la raison l'instrument qui permet de se représenter le réel tel qu'il est et s'interroge au long de son histoire sur son efficacité. Kant doit son importance notamment à ce qu'il a montré que la raison ne saurait répondre à certaines questions. Karl Popper a précisé sa réponse. Selon lui, seules relèvent de la science les questions auxquelles on peut chercher à répondre par des théories ayant la propriété d'être *réfutables*. On accorde à ces théories une confiance d'autant plus grande qu'on est parvenu à les soumettre à des tentatives de réfutation plus sévères. D'autres questions relèvent de la métaphysique. Elles sont légitimes, mais on ne peut par principe soumettre les réponses qu'on leur donne au processus de consolidation progressif auquel on peut soumettre les questions scientifiques.

La philosophie a toujours vu dans la raison un guide non seulement de la *connaissance*, mais de l'*action*. Pour Aristote, les actions individuelles et l'organisation de la vie de la Cité relèvent de la raison. Kant a invoqué l'existence d'une *raison spéculative* permettant à l'être humain de se donner une représentation fiable du monde et d'une *raison pratique* capable de lui fournir des guides de comportement.

Ces questions philosophiques continuent d'habiter les sciences sociales. La sociologie conteste la thèse classique qui définit la connaissance comme une *adequatio rei et intellectus*. Elle s'interroge

sur les raisons pour lesquelles l'individu perçoit une action comme légitime, acceptable ou avisée. La question de la liberté humaine traverse les sciences sociales tout autant que la philosophie. Dans la continuité des courants religieux intransigeants issus de l'augustinisme, des courants marxistes assignent à la liberté humaine un rôle négligeable. Ils y voient une illusion. Les culturalistes de toute obédience traitent les représentations et les évaluations des êtres humains comme étant pour l'essentiel le produit du *conditionnement* social : un *préjugé* que l'anthropologue Horton (1993) juge à bon droit *sinistre*. Pour Max Weber et Durkheim, il est au contraire impossible d'expliquer un phénomène social sans se donner un être humain à la fois *hétéronome*, au sens où il doit tenir compte des contraintes que font peser sur lui son environnement social et les limitations de ses ressources, et en même temps *autonome*, car doté de la capacité de choisir et de juger.

En dépit de cette continuité entre la tradition philosophique et les sciences sociales, ces dernières tendent à abandonner de plus en plus franchement la notion de *raison* au profit de celle de *rationalité*.

# I. La rationalité

L'origine de ce glissement réside dans le fait que, du xvii<sup>e</sup> et surtout du xviii<sup>e</sup> siècle au xx<sup>e</sup> siècle, se consolident progressivement quatre mouvements de pensée et de recherche. Le *premier* lance les prémisses d'une science normative de l'action : la théorie de la décision. Elle vise à déterminer la conduite recommandée dans les situations de risque et d'incertitude. Les manifestations annonciatrices de ce mouvement de recherche accompagnent la naissance du calcul des probabilités.

Le *second* mouvement traite des cas où l'incertitude à laquelle est confrontée l'action individuelle est due à l'imprévisibilité du comportement d'autrui. Il devait donner naissance à la *théorie des jeux*. Mais cette théorie a été pratiquée bien avant d'être développée systématiquement.

Ces deux mouvements se caractérisent d'emblée par leur ambition démonstrative. Il ne s'agit plus d'évoquer la raison en des termes généraux, mais de déterminer ce qu'elle recommande de faire dans des conditions précises de risque ou d'incertitude.

Le *troisième* mouvement de recherche devait donner naissance à la science économique. Il commence à se cristalliser au xviii<sup>e</sup> siècle avec les travaux de philosophes français des Lumières, comme Turgot, et des philosophes écossais, comme Adam Smith. Il a été stimulé par la révolution industrielle anglaise.

Le *quatrième* mouvement date de la fin du xx<sup>e</sup> siècle. C'est celui de la *psychologie cognitive*. Il s'attache surtout à déterminer si l'usage spontané de la raison est fiable, dès lors que celle-ci tente par exemple d'estimer la probabilité d'un événement à partir de certains indices ou de déterminer l'existence d'une relation de causalité à partir de certaines observations. Ce mouvement n'est pas dépourvu de relation avec les autres, dans la mesure où il s'intéresse à la validité des représentations guidant le comportement du sujet confronté à des situations d'incertitude. Mais les trois premiers traitent de la rationalité pratique, tandis que le quatrième explore certains aspects de la rationalité théorique.



Non seulement ces quatre mouvements se sont progressivement autonomisés, mais ils ont donné naissance à un flux continu de recherches se caractérisant par un attachement aux principes de l'*ethos* scientifique.

## 1. La théorie de la décision individuelle

Quelques exemples classiques concrétiseront les objectifs et les procédures caractéristiques de ces quatre mouvements.

Le pari de Pascal est l'exemple qui vient immédiatement à l'esprit quand on évoque la théorie de la décision individuelle. Faut-il croire en Dieu ? La raison le recommande, explique Pascal. Sans doute n'y a-t-il aucun moyen de s'assurer avec certitude de son existence. Mais un argument devrait convaincre le sceptique d'opter pour l'existence de Dieu. En effet, même si l'on suppose la probabilité de l'existence de Dieu infiniment petite, le châtiment que l'on peut redouter – rôtir dans les flammes éternelles – si l'on parie qu'il n'existe pas et s'il existe est de valeur infinie. Or une quantité aussi petite qu'on veut mais non nulle multipliée par l'infini est égale à l'infini. La raison – la rationalité – conseille donc de parier que Dieu existe. Elle se fonde ici sur un argument mathématique imparable.

Laplace ouvre un autre filon de recherche lorsqu'il rapproche les attitudes à tenir face au risque et aux jeux de loterie. À quelles conditions accepter de jouer à une loterie ? En vérifiant que l'espérance mathématique de gain caractéristique de la loterie est positive. Ainsi, je devrais n'accepter de jouer à une partie de pile ou face à un coup me promettant de gagner 1 € en cas de succès que si la mise est inférieure à 0,5 €. En effet, mon espérance de gain serait alors de  $0,5 \times 0 \text{ €} + 0,5 \times 1 \text{ €} = 0,5 \text{ €}$ .

Mais la réponse de Laplace n'a pas une portée générale. Le paradoxe dit de Saint-Pétersbourg, mis en évidence dès le début du xviii<sup>e</sup> siècle par Nicolas puis Daniel Bernouilli, montre que certaines loteries ont une espérance de gain infinie, alors que personne n'accepterait de verser ne fût-ce que quelques euros pour y jouer. Supposons en effet qu'on me propose de jouer à une partie de pile ou face qui s'arrêterait dès que face sortirait, m'accordant un gain de  $2^n$  € si face sort seulement au  $n$ -ième coup (avec  $n > 1$ ). La probabilité pour que face sorte, disons, au dixième coup seulement est égale à la probabilité pour que pile sorte d'abord neuf fois de suite, soit  $1/2^9$ . Dans ce cas, je gagnerais  $1/2^9 \times 2^9 = 1 \text{ €}$ . De façon générale, je gagnerai 1 € pour toute valeur de  $n$ . Étant égale à  $1 + 1 + 1 + \dots$ , l'espérance de ce jeu est infinie. Pourtant, personne n'accepterait d'y jouer, même pour une mise modeste. Cette difficulté met en évidence un fait essentiel : que les mécanismes de la décision ne se réduisent pas à la logique et au calcul. On le voit au cas des paris plébiscités par les joueurs. La probabilité de deviner huit chiffres compris entre 0 et 9 engendrés par un tirage aléatoire est minime. Pourtant, nombre de personnes jouent à ce type de jeu. Tous les jeux d'argent mis en place par les États et les casinos ont une espérance mathématique *négative*. Or ils jouissent d'une immense popularité !

La question posée par les Bernouilli et Laplace devait donner naissance plus près de nous à d'autres tentatives pour rapprocher les jeux de loterie des situations réelles d'incertitude et de risque. Supposons par exemple qu'on me propose de parier pour une somme minime dans une loterie me

promettant une grosse somme, mais avec une probabilité inconnue : dans ce cas, la plupart des gens parieraient, de façon à éviter un *regret* éventuel au cas où le hasard leur accorderait le gain. Une telle attitude obéit au critère dit de Savage. Autre cas : supposons qu'on me propose de miser une somme importante en vue d'un gain dix fois plus important, mais qui me serait attribué avec une probabilité inconnue. Dans ce cas, la plupart des gens hésiteraient à jouer. Une telle attitude obéit au critère dit de Wald. Certaines études ont montré que ces différents types de loterie *simulaient* avec réalisme des situations de décision concrètes et permettaient par suite d'expliquer, voire de prédire, le comportement. Ainsi, on a pu montrer que les agents de l'une des deux grandes entreprises observées par M. Crozier dans son *Phénomène bureaucratique* recouraient régulièrement au critère de Wald pour répondre aux incertitudes concrètes auxquelles ils étaient confrontés en raison de la définition ambiguë de leur rôle.

Le théorème de Bayes devait, lui aussi, donner naissance à une abondante littérature, car il soulève une question de portée considérable, en partant de situations simplifiées. Supposons que je croie qu'une urne contient 75 % de boules blanches et 25 % de boules noires. Je tire une boule à l'aveugle. Elle est noire. Un second, un troisième puis un quatrième tirage me donnent de nouveau une boule noire ; dois-je modifier mon jugement ? Cette situation expérimentale soulève la question de la révision des représentations du monde sous l'effet de l'expérience. Des chercheurs se sont inspirés du théorème de Bayes [\[1\]](#) pour tenter de retrouver les principes déterminant les changements d'opinion provoqués par l'apparition d'informations nouvelles.

## 2. La décision en situation d'interaction

Les modèles dont il vient d'être question traitent de situations où le décideur est seul face à lui-même. La théorie des jeux envisage des cas où la décision concerne plusieurs personnes en interaction les unes avec les autres et où chacune est confrontée à la nécessité de supputer le comportement d'autrui. Elle devient une discipline à part entière à partir des travaux de von Neumann et Morgenstern. Mais son histoire commence bien avant.

Ainsi, la théorie politique de Rousseau repose sur un paradoxe qui devait être formalisé par la théorie des jeux. Dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, il suppose que deux chasseurs vivant sous le régime de l'*état de nature*, ignorant par hypothèse toute règle morale et n'étant soumis à aucune loi, décident de coopérer afin de capturer un cerf. Rousseau soutient que, dans les conditions de l'état de nature, ils n'y parviendront sans doute pas. En effet, chacun se méfiant de l'autre, car sachant qu'il ne se sent pas lié par sa promesse de coopération, sera tenté de quitter le guet pour capturer le lièvre qui passe, afin d'*assurer* sa pitance pour le cas où l'autre aurait choisi de faire de même. Rousseau a identifié ici une structure *perverse*, devenue aujourd'hui une figure classique de la théorie des jeux : le *jeu de l'assurance*.

On sait la conclusion que Rousseau devait tirer de sa parabole des deux chasseurs : toute coopération étant menacée dès lors que l'on suppose les individus non tenus par les promesses qu'ils se font les uns aux autres, ceux-ci ont avantage à accepter d'être *contraints* de les tenir. Ils acceptent alors de troquer leur *liberté naturelle* pour la *liberté civile*. D'où l'idée que le *contrat social* doit reposer sur la contrainte librement consentie de la loi [\[2\]](#). Bien sûr, c'est « se couper un bras pour sauver le reste du corps ».

Il est inutile de rappeler l'influence historique qu'a exercée cette théorie. Rousseau ne suppose pas à la façon de Hobbes que l'état de nature entraîne une compétition inexpiable pour des biens rares. Il montre qu'en l'absence de contrainte légale ou morale une coopération unanimement désirée peut ne pas avoir lieu. On comprend pourquoi Kant a pu voir en Rousseau le Newton de la théorie politique.

### 3. La science économique

Mandeville est l'auteur d'un théorème célèbre : ce sont les vices privés qui font la vertu publique. Il signifie qu'en poursuivant son intérêt particulier chacun peut sans le vouloir servir l'intérêt général. Ce paradoxe devait retenir l'attention de Marx. La recherche même illégale de l'intérêt privé peut contribuer à l'intérêt général : s'il n'y avait pas de voleurs, il y aurait moins d'avocats, de serruriers et de policiers et le chômage croîtrait. Le paradoxe s'étend aussi aux activités légales obéissant à des motivations égoïstes. Ce n'est pas la bienveillance du boucher qui permet au consommateur d'acheter sa viande à un prix accessible. S'il cherche à exploiter sa clientèle en pratiquant des prix excessifs, il la perdra au profit de ses concurrents. Cette idée simple a donné le coup d'envoi de la science économique. C'est la fameuse *main invisible* d'Adam Smith, dont toute la science économique est en fait une élaboration.

Mais la main invisible peut se transformer en un poing invisible, comme l'a montré la crise financière puis économique déclenchée en 2008 pour partie à l'instigation du politique, lequel pressa les banques américaines de faciliter l'accès de tous à la propriété immobilière. Cette crise a rappelé au monde entier que le bon fonctionnement d'un marché exige l'introduction de régulations appropriées. Les paraboles d'Adam Smith doivent être complétées par celles de Rousseau.

La science économique est devenue aujourd'hui un corpus de savoir complexe. Mais elle s'est développée à partir de quelques intuitions de base. On a même proposé dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle d'étendre la logique qu'elle impute à l'*homo oeconomicus* aux comportements sociaux et politiques. Cette extension a donné naissance à ce qu'on a appelé *The new science of economics*.

Les trois mouvements de recherche qu'illustrent ces exemples empruntés à dessein surtout aux précurseurs ont un trait commun. Ils imaginent des situations simplifiées conduisant à des conclusions normatives pouvant faire l'objet d'un calcul, dès lors qu'on accepte les axiomes décrivant le comportement des individus idéaux qui constituent les atomes de l'analyse. Ils supposent que ces situations simplifiées font apparaître la *structure* de situations réelles. Dans certains cas, cela est vrai. Dans d'autres, on relève un écart entre le comportement manifesté par les sujets et les prédictions de la théorie.

### 4. La psychologie cognitive

Les écarts qu'on observe entre ce que voudrait la rationalité et les comportements réels ont donné naissance à une ligne de recherche importante : la psychologie cognitive.

Ainsi, lorsqu'on demande à un sujet *quelconque* si telle lettre de l'alphabet est plus fréquente que telle autre, il a tendance à rechercher des mots commençant par l'une ou l'autre de ces lettres et à

s'appuyer sur la facilité avec laquelle il les obtient pour en tirer la conséquence que l'une est plus fréquente que l'autre. La procédure a des chances de le conduire à une réponse fausse, puisque une lettre peut être plus fréquente qu'une autre en première position sans l'être en général. La procédure n'est donc pas fiable. Mais faut-il la qualifier d'a-rationnelle ? Elle représente un détour compréhensible permettant d'éviter un dénombrement méthodique peu praticable. Les déficiences des correcteurs orthographiques proposés par les logiciels de traitement de texte sont souvent dues à ce que leurs concepteurs ont cédé aux facilités de détours cognitifs de ce type.

Autre exemple : on demande à un sujet de prédire le résultat d'une partie de pile ou face utilisant une pièce biaisée où face a 8 chances sur 10 de tomber. Le sujet informé de ce biais a tendance à prédire de façon aléatoire *face* 8 fois et *pile* 2 fois sur 10. Il est en fait préférable de prédire *face* à chaque coup. En effet, en *imitant* le comportement de la pièce, on a moins de *sept* chances sur dix de tomber juste, alors qu'on a *huit* chances sur dix en prédisant *face* à tous les coups [3]. La stratégie choisie donne un résultat qui n'est pas le meilleur, mais est-elle a-rationnelle ?

Bien d'autres expériences ont montré que les comportements retenus par les sujets s'éloignent de la bonne solution. Ainsi, si l'on propose à des sujets deux séquences représentant les résultats d'une partie de pile ou face telles que *PPPPPPPPFFFF* et *PPFPPPPFPFFFP*, ils jugent en général la seconde plus probable, alors que les deux ont la même probabilité d'apparaître.

On tire des travaux de la psychologie cognitive la conclusion que l'on ne peut identifier la rationalité à un juste calcul.

Ces études intéressent les sciences sociales dans leur ensemble. Que les individus ne donnent pas toujours les meilleures réponses aux questions qui leur sont posées implique-t-il qu'ils soient a-rationnels ? Ce serait aller vite en besogne. Beaucoup d'hommes de science croient à des idées fausses sur des questions de leur compétence sans qu'on songe à traiter ces croyances d'a-rationnelles. Ne peut-on défendre la même attitude à l'égard des réponses erronées des sujets soumis aux questions de la psychologie cognitive ? D'autant que ces questions ont souvent le caractère de pièges. Ses expériences ont en tout cas le mérite de poser la question cruciale de savoir s'il est possible de se donner une théorie de la rationalité justifiant l'idée qu'une réponse erronée puisse être tenue pour rationnelle.

Les trois premiers mouvements de recherche évoqués ont en commun de procéder par la méthode des *modèles*. Le chercheur pose *a priori* des principes de comportement, comme lorsque Rousseau suppose que ses *hommes sauvages* obéissent exclusivement à leur intérêt égoïste. L'avantage de la méthode des modèles est de créer un système déductif. Son inconvénient est que l'on ne sait pas dans quelle mesure des axiomes simplificateurs décrivent la réalité des comportements.

La psychologie cognitive soulève des questions analogues. Elle s'accorde une liberté complète dans la conception de ses expérimentations. Cela a pour avantage que la situation dans laquelle se trouvent les sujets qui y sont soumis est clairement définie. Mais peut-on extrapoler des situations expérimentales aux situations réelles ? On a, semble-t-il, trop vite conclu de ces expérimentations à l'existence d'une profonde discontinuité entre la pensée ordinaire et la pensée scientifique.

Par leur caractère abstrait, les quatre mouvements posent la question du réalisme des principes de

comportement qu'ils imputent à des individus idéalisés dans le cas de l'économie et à des sujets placés dans des conditions artificielles dans le cas de la psychologie cognitive.

Les méthodes inaugurées notamment par Laplace, Rousseau, Mandeville ou Adam Smith ont en tous cas donné naissance à des courants de recherche si riches qu'ils se sont progressivement autonomisés et qu'il est devenu difficile de les maîtriser tous. Il en est résulté un éclatement de la notion de rationalité. Elle est au cœur de tous les travaux relevant des quatre courants et généralement des sciences économiques et sociales dans leur ensemble. Mais il n'y a pour ainsi dire plus de lieu central où soit clairement abordée la question de savoir ce qu'il faut exactement entendre par *rationalité*.

Plutôt que de tenter de répondre dans l'abstrait à la question du réalisme de ces modèles, on peut évoquer des exemples illustrant l'efficacité du passage par l'abstrait pour expliquer le concret.

## II. Le réalisme des modèles

Les sciences sociales visent notamment à répondre à des questions relatives à des sujets macroscopiques comme : quelles sont les causes de telle évolution sociale, de l'adoption de telle institution, de l'obsolescence de telle pratique ou du surgissement de tel événement majeur.

### 1. De Rousseau à Reagan

Dans cette dernière catégorie, une question a occupé la fin du  $xx^e$  siècle : celle des causes de l'écroulement du système soviétique. Bien sûr, il en est de multiples : violation des droits de l'homme, économie inefficace, relâchement du contrôle politique, mécontentement du public, impuissance des gouvernants à moderniser le système, action des dissidents, influence du pape Jean-Paul II. Mais ces causes n'expliquent ni la brutalité de l'écroulement, ni qu'il se soit produit à un moment précis et non à un autre. L'URSS avait connu des difficultés économiques considérables de façon chronique : elles n'expliquent donc pas que son écroulement se soit produit au début des années 1990 plutôt que vingt ans avant ou vingt ans après.

La cause qui explique le plus sûrement la soudaineté et la brutalité de l'écroulement de l'URSS est l'*Initiative de défense stratégique*, dite aussi *Guerre des étoiles*, à savoir la décision prise par le gouvernement américain d'installer un parapluie de missiles antimissiles permettant en principe de neutraliser tout missile ennemi avant qu'il n'ait atteint sa cible. Mais pour le montrer, il est indispensable de recourir à la théorie des jeux.

Depuis les années de la guerre froide, États-Unis et URSS s'étaient embarqués dans une course chronique aux armements. Cette dernière a une structure qualifiée par la théorie des jeux de *Dilemme du prisonnier* (dp). À partir du moment où la guerre froide s'installe, URSS et États-Unis ont à chaque moment deux stratégies possibles : maintenir leur arsenal nucléaire constant (C = coopérer) ou l'augmenter (D = faire défection). La stratégie C comporte un risque considérable : se voir dépassé dans la course aux armements. Pour chacun des deux protagonistes, l'idéal est de choisir D tandis que l'autre choisirait C. La situation où chacun des deux choisirait C est pour chacun le second meilleur

choix ; celle où chacun des deux choisirait D vient pour chacun au troisième rang dans l'ordre des préférences : c'est la situation où chacun encourt des coûts considérables pour se maintenir au même niveau que l'autre. Choisir C tandis que l'autre choisirait D vient au quatrième rang.

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

La seule issue pour les gouvernements des deux pays est de choisir la stratégie D, la seule à éliminer le risque catastrophique qu'entraînerait le fait de ne pas engager à temps le programme permettant de garantir que l'adversaire ne se trouvera pas, demain, en position de supériorité. DD est donc la combinaison stratégique qui a toutes les chances de se réaliser dans une situation d'interaction de type *Dilemme du prisonnier*. Or c'est bien celle qui s'est effectivement réalisée au cours des longues décennies de la guerre froide. Un accord CC aurait été de loin préférable, puisque l'équilibre entre les deux nations aurait été préservé sans qu'elles aient à exposer de gigantesques dépenses militaires. Mais cette solution ne pouvait être atteinte en raison du caractère *dominant* pour les deux acteurs de la stratégie D. C'est pourquoi les conférences sur le désarmement qui précédèrent la chute de l'URSS aboutirent à une réduction des arsenaux de caractère *symbolique* : à leur issue, les deux superpuissances conservaient la possibilité de faire sauter plusieurs fois la planète.

Ce fut le mérite du président américain Ronald Reagan de comprendre que les conférences sur le désarmement obéissaient à une *rationalité* surtout *symbolique* et que la seule manière de mettre fin à la guerre froide consistait à *briser les règles du jeu*. Comment ? Par le coup de bluff de la *Guerre des étoiles*. Coup de bluff, car les États-Unis ne disposaient pas à l'époque des moyens permettant de réaliser rapidement le programme SDI. Mais les Soviétiques ne pouvaient mettre en doute la volonté des États-Unis de s'y engager. Or il était d'un coût exorbitant. Si l'URSS avait tenté de suivre, elle aurait fait face à des difficultés économiques insurmontables. L'ordre social et politique, déjà chancelant, eût été dangereusement menacé. Le gouvernement soviétique n'avait donc pas d'autre choix que d'abandonner la partie. À partir de ce moment, l'URSS perdit son statut de seconde superpuissance, qu'elle ne tenait que de sa puissance militaire. Elle était contrainte d'avouer qu'elle n'avait plus les moyens de ses ambitions et ne pouvait plus désormais présenter son régime comme une alternative au régime libéral. Sans doute l'URSS s'est-elle *aussi* écroulée parce qu'elle ne respectait ni les droits de l'homme ni les lois de l'économie. Mais elle avait tout de même réussi à faire croire pendant soixante-dix ans qu'elle représentait un régime alternatif à celui des démocraties.

Tout abstraite qu'elle soit, la théorie des jeux permet de hiérarchiser les causes qui ont conduit à cet événement considérable.

## 2. D'Adam Smith à Buchanan et Tullock

La théorie économique qui s'est développée à partir d'impulsions initiales comme celle d'Adam

Smith est devenue une discipline autonome dont chacun voit bien les limites, mais dont personne ne peut nier l'efficacité. Sa démarche et son axiomatique inspirent aussi d'autres disciplines.

Elle permet par exemple de répondre à la question de savoir pourquoi on accepte de se plier à la règle de la majorité. Comme le relèvent Buchanan et Tullock dans leur ouvrage classique sur *The Calculus of Consent*, toute procédure permettant de traduire un ensemble d'opinions individuelles en une décision collective ayant force de loi est sujette à deux inconvénients de signe opposé.

Soit en effet un corps législatif abstrait comprenant  $N$  membres agissant exclusivement par hypothèse selon leur âme et conscience. Si l'on exige l'accord de tous pour donner force de loi à une mesure, la discussion risque d'être interminable, mais on est sûr que personne ne se sentira lésé par la nouvelle loi. Si à l'inverse le corps législatif accepte de se soumettre à l'avis d'un seul de ses membres, la décision sera rapide, mais risque de déplaire à  $N - 1$  des membres. Ainsi, plus le nombre  $n$  de membres dont on requiert l'accord est élevé, plus le risque d'imposer aux autres membres une décision qu'ils réprouveraient est limité, et plus le temps de la décision augmente. On peut représenter ces inconvénients par deux courbes dans un graphique cartésien en portant en abscisse le nombre  $n$  et en ordonnée l'intensité des deux inconvénients. Ces deux courbes représentent l'une une fonction croissante de  $n$  (plus  $n$  est élevé plus le temps de la décision croît), l'autre une fonction décroissante de  $n$  (plus  $n$  est élevé moins le nombre de ceux qui risquent de se sentir lésés est élevé). On peut de surcroît supposer que, dans des conditions générales, ces courbes sont convexes vers le bas. En effet, il est d'autant plus long et difficile de rallier à une décision un membre du corps qu'il y a plus longtemps résisté. D'un autre côté, si l'on exige l'accord de  $n + 1$  membres plutôt que de  $n$ , l'autre risque s'en trouve d'autant plus atténué que  $n$  est plus petit. Il en résulte que, dans des conditions générales, la valeur de  $n$  qui minimise la somme des deux inconvénients est voisine de  $N/2$ , ce qui légitime la règle de la majorité simple. Finalement, ce modèle abstrait mais qui décrit des inconvénients très réels entre lesquels il s'agit de trouver un compromis aboutit à la conclusion que, dans des conditions très générales, la manière la plus satisfaisante de tirer une décision collective faisant force de loi d'un ensemble de prises de position individuelles est la règle de la majorité. Il explique qu'elle soit acceptée par la minorité dans toutes sortes de circonstances. Il rend compte du sentiment naturel de légitimité qu'elle induit, la seule explication alternative tournant autour de l'hypothèse du conditionnement sous l'effet de la *socialisation*.

Le même modèle explique aussi que d'autres règles soient choisies dans des circonstances particulières. Ainsi, les décisions militaires sur le champ de bataille doivent être prises rapidement. Dans ce cas, on admet que la décision soit le fait d'un seul. Dans d'autres types de décision collective, le temps de la décision paraît au contraire secondaire par rapport à l'inconvénient consistant à imposer à un membre du corps une décision qu'il n'approuve pas. C'est pourquoi les jurys d'assises américains ou le Conseil de sécurité de l'ONU exigent l'unanimité. Ces différents cas se traduisent sur le graphique cartésien par une déformation déterminée des deux courbes. Le modèle propose en d'autres termes une machinerie explicative permettant de comprendre pourquoi les règles de la transformation d'avis individuels en un avis collectif perçu comme faisant autorité varient selon la nature de la décision.

Les questions posées par Buchanan et Tullock font écho à une célèbre observation de Condorcet. Alors que les opinions individuelles tendent à être transitives (si un individu préfère A à B et B à C,

il tend à préférer A à C), les opinions collectives peuvent ne pas l'être. Il est en effet possible qu'une majorité préfère A à B, B à C et C à A. Le paradoxe de Condorcet a inspiré les travaux de G.-Th. Guilbaud en France et de K. Arrow aux États-Unis.

### III. Deux questions

Ces exemples illustrent l'efficacité explicative des modèles proposés par les quatre mouvements de recherche évoqués. Tous mettent en œuvre une conception *instrumentale* de la rationalité : l'individu s'efforce de déterminer les moyens les meilleurs et les plus facilement accessibles pour faire face à une situation donnée. Mais ne faut-il pas qu'il dispose aussi de la capacité *cognitive* de théoriser la situation dans laquelle il se trouve ?

Cette distinction entre les catégories de l'*instrumental* et du *cognitif* traverse l'histoire des sciences sociales des origines à nos jours. Selon Hume, Bentham et plus tard Russell ou H. Simon, la rationalité doit être exclusivement associée à la sélection par l'individu des moyens lui permettant de satisfaire ses objectifs. S'agissant de ses objectifs, de ses valeurs ou de ses croyances, ils sont traités dans cette tradition soit comme des données de fait à enregistrer sans chercher à les expliquer, soit comme les effets de forces socioculturelles. Elle se borne à assimiler rationalité et cohérence : sont a-rationnels des croyances ou des objectifs incohérents entre eux. Elle suppose de surcroît qu'en règle générale l'individu est surtout préoccupé des conséquences de ses actes *sur lui-même* et sur ses proches.

Nozick (1993) et A. Sen (2005) ne se satisfont pas de cette conception *instrumentaliste* et *égoïste* de la rationalité. L'hypothèse de l'égoïsme n'est qu'une hypothèse parmi d'autres, ambiguë de surcroît, objectent-ils. Chateaubriand les avait devancé sur ce point : « c'était un égoïste qui ne s'occupait que des autres », ironise-t-il à propos de Joubert (*Mémoires d'outre-tombe*). On peut aussi, remarque Sen, être habité par la raison kantienne et avoir le sens du devoir ou encore avoir des raisons solides de croire à des idées fausses.

Le premier des deux camps – le camp *instrumental* – se targue de proposer une définition claire de la rationalité et une vue réaliste du comportement humain. Il reproche au second le laxisme de sa définition de la rationalité. Le second reproche au premier de s'enfermer dans un utilitarisme étroit.

Peut-on espérer des sciences sociales solides lorsque des divergences aussi profondes se font jour à propos de la notion de rationalité et de la théorie du comportement humain ? Faute de clarification à ce sujet, ne sont-elles pas vouées à être des langues sans grammaire ?

La conception *instrumentale* de la rationalité – la plus courante aujourd'hui – prolonge en effet une tradition philosophique influente, la tradition utilitariste. Elle constitue un cadre approprié pour l'analyse de bien des phénomènes politiques et sociaux. Mais elle est impuissante devant beaucoup d'autres. Ce diagnostic impose de procéder à un examen minutieux de la théorie du choix rationnel (tc). La tc est en effet la version moderne de la conception instrumentale de la rationalité. Elle est utilisée aujourd'hui par des travaux relevant non seulement de l'économie, mais de la sociologie, de la criminologie ou de la science politique.



## Notes

[1] La probabilité  $p(e \text{ \& } H)$  pour qu'un événement soit observé *et* qu'une hypothèse soit vraie est égale à  $p(e) \times p(H, e)$  ou encore à  $p(H) \times p(e, H)$ . D'où  $p(H)$  est égale à  $p(e) \times p(H, e)/p(e, H)$ .

[2] Le jeu de l'assurance se définit par la structure suivante des préférences :  $CC > DC = DD > CI$  (= le premier acteur préfère la situation où lui-même et le second coopéreraient à la situation où lui-même ferait défection et où le second coopérerait, etc.). Les préférences du second sont symétriquement :  $CC > CD = DD > DC$ . La menace de confiscation du lièvre en cas de défection transforme la structure des préférences. En effet, on a alors pour les deux acteurs  $CC > DC = DD > CD$  et  $CC > CD = DD = DC$ , de sorte que la rationalité assure la coopération.

[3] En effet  $(0,8 \times 0,8) + (0,2 \times 0,2) = 0,68$  et  $(1,0 \times 0,8) + (0 \times 0,2) = 0,80$ .

# Chapitre II

## La théorie du choix rationnel (TCR)

La tcr s'inscrit dans le cadre de l'*individualisme méthodologique* (im), une conception d'ensemble des sciences sociales – un *paradigme*, comme on tend à dire à la suite de T. Kuhn – qui se définit par trois postulats.

Le *premier* pose que tout phénomène social résulte de comportements individuels (P1 : *postulat de l'individualisme*). Il s'ensuit qu'un moment essentiel de toute analyse consiste à *comprendre* le pourquoi des comportements individuels responsables du phénomène social qu'on cherche à expliquer. Selon le *second* postulat, *comprendre* le comportement d'un individu, c'est en reconstruire le sens qu'il a pour lui, cette opération étant supposée être toujours possible en principe (P2 : *postulat de la compréhension*). Le *troisième* postulat précise que l'individu adopte un comportement parce qu'il a des *raisons* de le faire (P3 : *postulat de la rationalité*). Ce postulat pose donc que la *cause* du comportement de l'individu réside dans ces *raisons*. Il n'implique pas que l'individu soit *clairement* conscient du sens de son comportement. Il reconnaît d'autre part que les raisons de l'individu dépendent de données s'imposant à lui, telles que ses ressources cognitives et sociales.

### I. L'individualisme méthodologique (im)

L'im est utilisée par les analyses les plus anciennes, mais c'est à la fin du xix<sup>e</sup> siècle qu'il est identifié. L'expression *individualisme méthodologique* a été proposée à l'origine par J. Schumpeter sur la base d'une indication de Max Weber (1965 [1922]), pour qui il avait brièvement travaillé.

La notion de l'im s'étant imposée dans le contexte de discussions méthodologiques entre économistes, ces derniers associent généralement aux postulats de l'im, à la suite de C. Menger, le postulat selon lequel les actions individuelles obéiraient à des motivations utilitaristes. Pour cette raison, l'im est souvent conjugué à tort avec la tradition benthamienne, selon laquelle l'individu agirait sous l'empire d'un *calcul des plaisirs et des peines* ou, dans un langage plus moderne, d'un *calcul coûts-avantages* (cca).

Mais la conjugaison de l'im et de l'utilitarisme n'a rien d'obligatoire. L'im n'implique en aucune façon que toute action individuelle résulte d'un cca.

#### 1. Le jeu des restrictions possibles de l'im

Les sciences sociales utilisent diverses variantes de l'im. Pour ne retenir que les principales : dans leurs analyses, Tocqueville, Weber et de nombreux auteurs contemporains se limitent aux postulats

fondamentaux P1, P2 et P3. Ils s'en tiennent à l'idée que les individus font ce qu'ils font parce qu'ils ont des raisons de le faire, le problème étant de reconstruire ces raisons. On peut convenir de définir l'im par le postulat P1 et de parler d'*im au sens large* pour désigner le système P1 à P3.

D'autres ajoutent la restriction que le sens de son action réside toujours pour l'individu dans ses conséquences (P4 : *postulat du conséquentialisme*). On peut qualifier cette version de l'im de *conséquentialiste* ou d'*instrumentale*.

D'autres admettent de surcroît que, parmi les conséquences de son action, intéressent l'individu en priorité celles qui le concernent personnellement (P5 : *postulat de l'égoïsme*).

Plus restrictivement encore, on peut admettre que toute action comporte des coûts et des avantages et que l'acteur social se décide toujours pour la ligne d'action maximisant la différence entre les deux (P6 : *postulat du cca*). Ce modèle ne comporte aucune restriction sur le *contenu* des préférences du sujet. Il le suppose donné.

Les modèles *instrumentaux* (postulats P1 à P4) doivent d'abord leur succès à ce qu'ils proposent une théorie simple de l'action. Ils sont de plus porteurs d'une promesse de théorie générale. Parmi ceux-ci, la tcr (postulats P1 à P6) occupe une place de choix. G. Becker (1996) avance qu'elle est la seule théorie capable d'unifier les sciences sociales. Bien avant lui, des moralistes français classiques, comme La Rochefoucauld, avaient annoncé la tcr en proposant d'ériger l'*amour propre* en théorie générale du comportement.

La popularité de la tcr provient notamment de ce qu'elle véhicule un *utilitarisme* souvent perçu comme porteur de démythification. Interprétant l'altruisme comme de l'égoïsme bien compris, l'utilitarisme met au jour le pharisaïsme des relations sociales. Jetant le discrédit sur les interprétations du sens commun, il passe facilement pour profond, car capable de révéler les choses cachées derrière les apparences.

Mais l'influence de la tcr ne résulte pas seulement de considérations extrascientifiques. Une dimension essentielle de son attrait a été mise en évidence par J. Coleman (1990) : « La raison pour laquelle l'action rationnelle a une force de séduction particulière en tant que base théorique est qu'il s'agit d'une conception de l'action qui rend inutile toute question supplémentaire. » M. Hollis avait exprimé la même idée en des termes lapidaires : « Rational action is its own explanation. » Dans ces deux citations, l'expression *action rationnelle* désigne l'action guidée par le cca. Il est vrai que, dès lors qu'on a expliqué qu'un individu a fait X plutôt que X' parce qu'il lui paraissait plus avantageux du point de vue de ses objectifs de faire X, l'explication est complète. La mise en évidence par exemple des phénomènes cérébraux accompagnant le processus de décision de l'individu n'ajouterait rien à l'explication.

On ne voit guère l'objection qui pourrait être adressée à l'idée que la tcr est capable de proposer des explications de caractère *autosuffisant* ou, pour employer une métaphore qui nous vient de la cybernétique, dépourvues de *boîte noire*. Mais faut-il suivre ses partisans lorsqu'ils y voient la *seule* théorie présentant cet avantage ?

Pour Max Weber, l'im *au sens large* (postulats P1 à P3) propose une alternative aux pseudo-

explications de caractère *holiste* : « Si je suis devenu sociologue, c'est essentiellement pour mettre fin à cette industrie (Betrieb) à base de concepts collectifs dont le spectre rôde toujours parmi nous. En d'autres termes, la sociologie ne peut, elle aussi, que partir de l'action de l'individu, qu'il soit isolé, en groupe ou en masse ; bref : elle doit être conduite selon une méthode strictement individualiste. » Toutes les analyses de Weber illustrent cette profession de foi. On en verra plusieurs exemples aux chapitres IV et VI.

Weber repousse ici sur le ton du mépris la sociologie *holiste* : celle qui néglige la rationalité de l'individu et postule que son comportement doit être analysé comme résultant avant tout d'un *conditionnement* par son environnement socioculturel.

On décèle derrière le postulat holiste l'*a priori* métaphysique selon lequel l'homme de science ne serait autorisé à évoquer que des causes *efficientes* à l'exclusion de toute cause *finale* : un *a priori* situé au fondement même des sciences de la nature, mais mal venu s'agissant des sciences humaines. Car toute action revêt un caractère téléologique : elle est déterminée par les causes *finales* que sont les *intentions* de l'individu.

La bonne explication d'un phénomène social est donc celle qui le ramène à ses causes individuelles, lesquelles doivent être établies à l'aide des procédures d'inférence utilisées par toutes les sciences. Bien souvent, on n'a aucune hésitation sur les raisons à imputer au comportement d'autrui. Si ce n'était pas le cas, la vie sociale serait impossible. *Comprendre* un comportement individuel, c'est construire une *théorie* des raisons responsables de ce comportement qui soit compatible avec l'ensemble des faits connus. Si un individu coupe du bois dans son jardin et que j'impute ce comportement à ce qu'il désire l'utiliser pour se chauffer, mon explication sera peu plausible s'il fait 40° à l'ombre (Weber, 1965 [1922]). La *compréhension* en ce sens n'a donc rien à voir avec la conception que s'en fait l'herméneutique. Elle désigne une *forme de l'explication* : celle qui fait appel à des *causes finales* lorsque cela est légitime, comme c'est le cas de l'explication de l'action humaine.

Bien entendu, les individus disposent de ressources matérielles, sociales et cognitives diverses. Mais ces ressources sont des *paramètres*, non des *déterminants* de leurs actions. Elles les balisent, mais ne les déterminent pas. Le fait que je doive contourner un obstacle pour me rendre en un lieu donné *paramètre*, mais ne *détermine* pas mon action. Mon budget paramètre, mais ne détermine pas ma consommation. Négliger cette distinction capitale, c'est introduire *nolens volens* une vision naturaliste de l'être humain.

Il faut ajouter que les *raisons* des actions se combinent le plus souvent avec des *affects*. Ainsi, l'injustice peut émouvoir profondément. Mais cette émotion est inséparable des raisons qui la fondent dans l'esprit de l'individu.

L'*a priori* métaphysique selon lequel une *science* de l'homme digne de ce nom devrait ignorer les *raisons* qui le poussent à agir inspire les mouvements de pensée qui, comme le marxisme, le culturalisme, la psychanalyse ou le structuralisme, veulent voir dans les raisons des effets plutôt que des causes. L'image de la *camera obscura* (Marx), les notions de *fausse conscience* (Mehring) et de *rationalisation* (Freud) doivent leur popularité à ce qu'elles véhiculent l'idée que les raisons que le sujet se donne de ses actes et de ses croyances sont avant tout des raisons de couverture qui sont

elles-mêmes les effets de causes inconscientes mais *efficientes* qu'il faut chercher ailleurs : du côté de forces socioculturelles, psychologiques ou biologiques.

## II. L'importance de la tcr

L'une des raisons essentielles de l'attrait de la tcr est bien qu'elle fournit des explications autosuffisantes – ne débouchant pas sur des questions additionnelles – comme l'illustrent les exemples suivants.

### 1. Exemples d'application de la tcr

Tocqueville (2004 [1856]) utilise la tcr à une époque où elle n'est pas encore identifiée lorsqu'il explique une différence entre la France et l'Angleterre à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle qui avait frappé les observateurs. Les physiocrates voient dans l'agriculture la source de l'enrichissement des nations. Ils sont alors très influents en France. Pourtant, l'agriculture française se modernise lentement en comparaison avec l'agriculture anglaise. Cette différence est un effet du fort absentéisme des propriétaires fonciers français, lequel résulte lui-même de la *centralisation administrative* française, explique Tocqueville. Elle fait que les charges royales sont plus nombreuses en France qu'en Angleterre et qu'elles confèrent à leurs titulaires pouvoir, influence et prestige, car elles les érigent en instruments d'un État tout puissant. En Angleterre par contraste, un *gentleman-farmer* entreprenant qui a réussi par son dynamisme à s'attirer la reconnaissance de la population peut convoiter des fonctions locales. Et, s'il ambitionne de se faire élire à Westminster, il doit ne pas décevoir ses mandants. Il est donc beaucoup moins incité à s'installer à la capitale et à se désintéresser de ses terres que ne l'est son homologue français.

Les propriétaires fonciers français et anglais forcément *idéalisés* mis en œuvre dans cette analyse sont dans une situation qui les invite à décider en toute autonomie de ce qu'ils jugent être de leur intérêt et à raisonner en termes de calcul coûts-avantages (cca). Les informations nécessaires à la prise de décision leur sont facilement accessibles. Ils connaissent les coûts et les avantages des options qui s'offrent à eux. Aussi Tocqueville leur prête-t-il instinctivement une rationalité de type *utilitariste* et développe-t-il ici un modèle reposant sur les postulats P1 à P6 de la tcr.

Dans la même veine, Root (1994) se demande pourquoi, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la politique économique favorise de façon constante les producteurs de grains en Angleterre et les consommateurs de grains en France. Son explication fait de cette différence un autre effet de la centralisation française. Les consommateurs parisiens voient bien qu'en manifestant dans les rues de la capitale, ils peuvent exercer une pression efficace sur le pouvoir et obtenir des prix favorables à leurs intérêts. Une manifestation sous les fenêtres de Westminster n'aurait par contre guère eu de chances de succès, les députés des Communes étant des propriétaires fonciers, soucieux de ne pas décevoir leurs électeurs de province, lesquels appartiennent pour la plupart aux mêmes catégories sociales qu'eux-mêmes en raison du caractère censitaire du suffrage. C'est pourquoi les *journées* d'action sont fréquentes à Paris, mais rares à Londres ; pourquoi il est difficile de traduire en anglais le mot *journées*, au sens révolutionnaire du terme ; pourquoi aussi la politique économique anglaise favorise les producteurs,

là où la politique française favorise les consommateurs de grains.

Ici encore, l'axiomatique de la tcr est pertinente, car épousant les conditions d'information complète et d'autonomie décisionnelle dans lesquelles se meuvent les individus : rien ne s'oppose donc à ce qu'ils se déterminent sur la base d'un cca.

La tcr apparaît dans ces deux exemples comme d'une parfaite efficacité : les théories de Tocqueville et de Root expliquent des données comparatives énigmatiques en ne mobilisant que des propositions psychologiques et des propositions empiriques inattaquables.

## 2. La loi d'airain de l'oligarchie

La tcr peut inscrire à son tableau de chasse des réussites spectaculaires. Ainsi, elle permet d'expliquer la *loi d'airain de l'oligarchie* de R. Michels, selon laquelle un parti ou un syndicat, fût-il profondément démocratique, a toujours tendance à se comporter de manière oligarchique.

Cette *loi* s'explique par le modèle d'inspiration tcr proposé par Olson (1965) : lorsqu'un *petit groupe organisé* cherche à imposer ses intérêts à un *grand groupe non organisé*, il a des chances de rencontrer peu de résistance, car les membres du grand groupe ont tendance à se comporter en *passagers clandestins*, c'est-à-dire à compter sur les autres pour exercer des pressions visant à contrer le petit groupe. Chacun espère en d'autres termes pouvoir tirer bénéfice d'une résistance collective qu'il appelle de ses vœux sans être prêt pour autant à en assumer le coût, puisqu'il sait qu'il en retirera les avantages même s'il n'y participe pas. D'où il suit qu'une action collective du grand groupe contre le petit a de fortes chances de ne pas se produire.

Ce mécanisme explique que l'appareil d'un parti ou d'un syndicat ait le pouvoir d'imposer à ses sympathisants une politique contraire à leurs vœux, mais aussi qu'un gouvernement puisse accorder davantage d'attention aux exigences des corporations et généralement des groupes d'influence qu'aux attentes du public. Ou encore que les mouvements de rue soient davantage développés dans les démocraties où le pouvoir exécutif est insuffisamment contrebalancé par un pouvoir législatif respecté par l'opinion, les corporations et les groupes d'influence pouvant alors s'en prendre à une cible identifiable et visible sans craindre l'opposition de l'opinion. Il est pour cette raison impossible de traduire littéralement en anglais ou en allemand l'expression courante en français du *pouvoir de la rue*.

L'effet Olson explique aussi la persistance des *phénomènes idéologiques* dans les sociétés démocratiques. Pourquoi a-t-on pu si longtemps imposer dans les écoles françaises la grammaire structurale, la méthode de lecture globale ou une pédagogie d'inspiration rousseauiste, alors qu'on avait pu très vite observer que ces mesures étaient contre-productives ? Pourquoi a-t-on pu imposer une histoire largement mythique de la Révolution de 1789, comme l'a montré F. Furet ? Pourquoi a-t-on en France si longtemps divinisé l'État et diabolisé l'entreprise ? Toutes ces idées ont été lancées par des réseaux de connivence et d'affinité. Seule une fraction du public y adhère. Mais, en vertu de l'effet Olson, le public dans son ensemble n'a pas la volonté de s'y opposer. C'est pourquoi l'on voit apparaître le phénomène dit de la *pensée unique*, du *politiquement correct*, voire du *terrorisme intellectuel*, surtout dans les nations de tradition centralisatrice.

Au total, d'innombrables phénomènes relatifs aux mouvements sociaux, à la criminalité, à l'opinion publique, au pouvoir politique, à l'idéologie et pratiquement à tous les sujets relevant des sciences sociales ont été expliqués à partir de la tcr. Un enseignement de sciences sociales sérieux ne peut ignorer ses apports.

### III. La tcr : une théorie générale ?

Mais, aussi efficace que soit la tcr, on peut dresser une liste imposante des phénomènes sociaux devant lesquels elle bute.

#### 1. Le paradoxe du vote

Ce paradoxe représente à cet égard un cas canonique, car il témoigne des apories auxquelles la tcr (P1 à P6) et plus généralement les modèles conséquentialistes (P1 à P4) conduisent sur certains sujets. Si on prend le conséquentialisme au sérieux, nous dit ce *paradoxe*, on ne comprend pas pourquoi les gens votent : puisque mon vote n'a qu'une chance pratiquement nulle d'influencer le résultat d'une consultation populaire, pourquoi voterais-je, plutôt que de me consacrer à des activités plus intéressantes ? Pourtant, les gens votent. Le *paradoxe du vote* a fini par prendre le statut d'une pierre d'achoppement pour la tcr : c'est pourquoi il a donné naissance à une littérature volumineuse.

Certains en ont proposé une *solution* qui évoque le pari de Pascal : même si mon vote a fort peu de chance d'être décisif, j'aurais des regrets si intenses s'il s'avérait l'être, que je vote par précaution, d'autant plus facilement que les *coûts* du vote sont faibles. Le vote devrait donc être analysé comme une assurance peu onéreuse contractée par le sujet pour couvrir des risques improbables, mais aux enjeux considérables.

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

Mais, dans le cas du vote, le risque d'être exposé à des regrets est inexistant, puisque la probabilité pour qu'une voix quelconque soit décisive est pratiquement nulle. Or nombre d'électeurs votent, même dans les élections où les enjeux paraissent faibles.

D'autres ont cherché à résoudre le *paradoxe du vote* en introduisant l'idée que l'abstention nuit à la réputation sociale de l'individu. Supposant que le coût de l'abstention est supérieur à celui du vote, cette hypothèse permet d'expliquer que les électeurs votent en restant dans le cadre de la tcr. Mais elle n'explique pas pourquoi le public considère l'abstention d'un mauvais œil.

D'autres partent du postulat que l'électeur vote parce que voter a pour lui un intérêt, non pas instrumental, mais *expressif*. Certains anthropologues, embarrassés par l'explication des rituels magiques, ont, de même, proposé de les expliquer en supposant qu'ils ont dans les sociétés

traditionnelles une valeur, non pas instrumentale, mais expressive. L'explication se heurte dans les deux cas à l'objection qu'elle est vigoureusement rejetée par les individus eux-mêmes. Il faut alors expliquer les raisons d'être de cette *fausse conscience*. Pareto (1968 [1916]) avait déjà reconnu l'importance des comportements *expressifs* lorsqu'il évoquait le *besoin de manifester ses sentiments par des actes extérieurs*. Mais on ne peut se contenter de déclarer sans autre forme de procès qu'un comportement est de caractère *expressif* lorsque les individus concernés refusent de le tenir pour tel.

## 2. Autres paradoxes

En fait, ce sont des pans entiers de la réalité sociale dont on ne voit pas bien comment la tcr pourrait les expliquer.

La corruption et le trafic d'influence ne nuisent guère au public, tant qu'ils restent modérés, comme dans les sociétés de l'Europe de l'Ouest ou de l'Amérique du Nord. Les effets de ces délits sur le citoyen quelconque étant objectivement négligeables et subjectivement inexistant, il est difficile de soutenir que sa réaction négative à l'encontre de la corruption lui serait inspirée par les conséquences que ces comportements entraînent *pour lui*. Pourtant, corruption et trafic d'influence sont tenus pour graves par le public. En outre, ils sont d'autant plus intensément rejetés que ces phénomènes sont, non pas *plus* mais *moins* développés, alors que la tcr prédirait une corrélation de signe opposé.

Le célèbre *jeu de l'ultimatum* fait apparaître un autre *paradoxe*. Un expérimentateur propose à deux sujets de se partager une somme de 100 €. Le sujet A est appelé à faire une proposition sur la manière dont les 100 € doivent être répartis entre lui-même et B. B de son côté a seulement la capacité d'approuver ou de rejeter la proposition de A. S'il l'approuve, le partage se fait selon la proposition de A. S'il la rejette, les 100 € restent dans la poche de l'expérimentateur. Si la tcr s'appliquait à ce cas, on devrait observer de la part de A des propositions de partage telles que *70 € pour moi (A), 30 € pour B*. En effet, B aurait dans ce cas intérêt à accepter la proposition de A, même si elle le désavantage. Or la plupart des sujets refusent de profiter du pouvoir de décision que l'expérience leur confère et proposent un partage égal.

Les partisans de la tcr ont imaginé des solutions peu convaincantes de cet autre type de *paradoxe*. Selon Harsanyi (1977), le sujet se dit qu'en optant pour un partage égal, il prend une assurance sur l'avenir pour le cas où les rôles de A et de B seraient inversés. Mais, si l'on s'en tient rigoureusement à l'axiomatique de la tcr, on ne voit pas pourquoi il ferait ce calcul lors d'une partie à un coup contre un adversaire qu'il ne reverra pas.

Des économistes éminents ont reconnu qu'il était abusif de prêter à la tcr une portée générale. Ainsi, des enquêtes conduites en Suisse et en Allemagne révèlent que les citoyens acceptent plus fréquemment le désagrément de la présence de déchets nucléaires sur le territoire de leur commune *quand on ne leur propose pas de dédommagement* que lorsqu'on leur en propose (Frey, 1997) : un résultat que la tcr ne peut expliquer.

Bien d'autres phénomènes encore échappent à la juridiction de la tcr. Ils sont pour cette raison traités



de *paradoxes*. Mais cette qualification est le fait des tenants de la tcr, lesdits paradoxes n'étant tels qu'aux yeux de qui prête une validité générale à la tcr. Ils sont si nombreux qu'ils invitent plutôt à renoncer à voir dans la tcr une théorie *générale*.

## IV. Raisons des échecs de la tcr

Il n'est pas difficile de déterminer les raisons des échecs de la tcr, car les phénomènes sociaux devant lesquels elle se révèle impuissante partagent des traits communs. Plus précisément, on peut identifier trois classes de phénomènes échappant à sa juridiction.

La *première* inclut les phénomènes caractérisés par le fait que le comportement des individus s'appuie sur des croyances représentationnelles non triviales.

Tout comportement met en jeu des *croyances* (j'appelle ici *croyance* l'adhésion à toute proposition de forme *je crois que X*, quelle que soit la nature de X). Je regarde à droite et à gauche avant de traverser la rue, afin de maximiser mes chances de survie, ainsi que le veut la tcr. Ce comportement est dicté par la *croyance* que, faute de prendre ces précautions, je prendrais un risque sérieux. Mais la croyance en question ne mérite pas qu'on s'y arrête. L'explication des croyances fondant d'autres comportements – les pratiques rituelles par exemple – représente au contraire un moment central de l'analyse. Or la tcr n'a rien à nous dire sur les croyances.

Sans doute peut-on postuler que les croyances résultent de l'adhésion à une théorie et que l'adhésion à une théorie est un acte de caractère rationnel. Mais la rationalité est ici *cognitive* et non *instrumentale*. Un individu souscrit à une théorie parce qu'il la croit *vraie*.

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

Lorsqu'un phénomène social met en jeu des croyances non triviales, la tcr se contente généralement de déclarer que le sujet opère à l'intérieur de *cadres mentaux* (*frames*). Ainsi, l'une des *solutions* au paradoxe du vote conjecture que l'électeur qui ne voit pas que sa voix ne sert à rien opérerait à l'intérieur d'un *cadre mental* qui lui ferait croire le contraire : il aurait une estimation erronée de son influence sur le résultat du scrutin. Lévy-Bruhl (1960 [1922]) explique de même les croyances magiques par l'hypothèse que les *primitifs* obéiraient à des règles d'inférence différentes des nôtres. De telles explications sont tautologiques et *ad hoc*. De plus, elles sortent du cadre de la tcr, puisqu'elles supposent que l'individu obéit à des forces et pas seulement à des raisons. La nature de ces forces étant mystérieuse, on perd le principal avantage de la tcr, à savoir sa capacité de principe

à proposer des explications autosuffisantes.

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

S'agissant des croyances *prescriptives*, la tcr est à l'aise tant qu'elles sont de caractère conséquentialiste. Ainsi, elle n'a aucune peine à expliquer que la plupart des gens croient que les feux rouges sont une bonne chose : sans eux, la circulation serait encore pire ; malgré les contretemps qu'ils m'imposent, je les accepte, car ils entraînent des conséquences que je juge positives.

Mais la tcr est muette sur les croyances normatives qui ne s'expliquent pas sur le mode conséquentialiste. Le sujet du *jeu de l'ultimatum* agit contre son intérêt. Le Michael Kohlhaas de Kleist met le monde à feu et à sang et accepte des épreuves douloureuses pour faire reconnaître son droit. L'électeur vote, bien que son vote n'ait pas d'influence sur le résultat du scrutin. Le citoyen réproouve de façon véhémement la corruption. Or elle ne l'affecte pas personnellement. Le plagiaire provoque un sentiment de réprobation, même lorsqu'il ne nuit à personne et contribue à la notoriété du plagié. L'imposteur est montré du doigt, alors que ses agissements ne comportent aucun inconvénient pour personne, sinon pour lui-même. On ne voit pas comment une théorie incapable de produire une explication acceptable de faits sociaux aussi familiers pourrait être considérée comme générale.

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

Tout spectateur d'*Antigone* condamne Créon et approuve Antigone. La tcr ne peut expliquer cette réaction universelle pour une raison simple, à savoir que le spectateur n'est nullement concerné dans ses intérêts par le sujet traité. On ne peut donc expliquer sa réaction par les *conséquences* éventuelles qu'elle pourrait entraîner, puisque ces conséquences sont inexistantes. Le spectateur n'est nullement concerné par le destin de Thèbes. Il appartient au passé et personne n'a désormais prise sur lui. Dans ce cas, les postulats du conséquentialisme et de l'égoïsme se trouvent donc *ipso facto* disqualifiés.

Les sciences sociales ont fréquemment affaire à des figures de ce type. On est couramment appelé à évaluer des états de choses qui ne nous concernent pas directement. On peut avoir une opinion forte sur la peine de mort sans se sentir personnellement concerné par ce châtement. Comment une axiomatique supposant l'individu *égoïste* pourrait-elle rendre compte de sa réaction dans des situations où ses intérêts ne sont pas en jeu et n'ont aucune chance de l'être jamais ?

Il résulte de ces remarques que *la tcr n'a pas grand-chose à nous dire ni sur les sentiments moraux ni généralement sur les phénomènes d'opinion*.

En résumé, la tcr est par principe désarmée devant les phénomènes qui mettent en jeu des croyances représentationnelles non triviales, des croyances prescriptives de caractère non conséquentialiste ou des croyances excluant par la force des choses toute considération de caractère égoïste. Pour ces

raisons, les postulats P4 à P6, par lesquels la tcr se distingue de l'im *au sens large* (postulats P1 à P3), ont pour effet de lui rendre impossible l'explication d'une multitude de phénomènes.

La tcr accepte à juste titre le postulat individualiste P1, le postulat de la compréhension P2 et le postulat de la rationalité P3. Mais elle fait fausse route en prétendant accorder un statut général aux postulats P4 du conséquentialisme, P5 de l'égoïsme et P6 du calcul coûts-avantages, car ils ne sont pertinents que dans des cas particuliers.

On peut sauver la généralité de la tcr, en apparence du moins, si l'on pose que le sujet social obéit toujours *en dernière instance* à des intérêts égoïstes. Mais de quel droit affirmer que celui qui exprime son opinion sur des sujets qui ne le concernent pas dans sa personne ne chercherait qu'à *se faire plaisir* ou à *se donner bonne conscience* ? Cela *peut* être le cas, mais il faut alors le montrer.

Les tenants de la tcr se soucient rarement de le faire, car ils s'estiment légitimés dans leur démarche d'abord par la tradition positiviste dans sa version *hard* selon laquelle les faits de conscience et en particulier les raisons qui motivent l'action individuelle doivent être écartés de l'analyse scientifique sous prétexte qu'ils sont inobservables. Si cela était vrai, les enquêtes de police ou de justice seraient d'avance disqualifiées et la vie sociale serait un tissu d'illusions. À l'influence du positivisme s'est ajoutée celle du marxisme, qui a promu la notion de *fausse conscience* au rang d'une banalité, puis celle de la psychanalyse. Ces mouvements de pensée autorisent à affirmer que ce que le sujet *croit penser* n'est pas ce qu'il *pense réellement*.

# Chapitre III

## La théorie de la rationalité ordinaire (TRO)

La *théorie du choix rationnel* (tcr) est considérée par les économistes comme un outil fondamental. Sa popularité relative auprès d'autres sciences sociales, comme la sociologie, provient en grande part de la volonté de certains sociologues de donner à leur discipline une base solide lui permettant d'échapper au cadre de pensée *holiste* : celui qui veut que le comportement des individus doive surtout s'analyser comme un effet du *conditionnement* qui leur serait imposé par les *structures* sociales et culturelles.

La tcr a accompli un pas décisif avec la *théorie de la rationalité limitée* (trl) de H. Simon (1983). Prenant en compte le coût de l'information, la trl permet d'expliquer les moyens choisis par le décideur pour atteindre ses objectifs de façon plus réaliste que la tcr. Mais elle ne permet pas davantage que la tcr de pénétrer l'univers des préférences, des objectifs, des représentations, des valeurs et des opinions de l'individu. Car H. Simon voit la rationalité comme de caractère exclusivement instrumental : « Reason is fully instrumental. It cannot tell us where to go ; at best it can tell us how to get there. »

G. Becker (1996) a le mérite d'avoir fait une timide approche pour pénétrer l'univers des préférences en exploitant l'idée que certaines pratiques ont pour effet de renforcer la préférence du sujet pour la pratique en question. Plus je me perfectionne à la guitare, plus j'y porte d'intérêt. Mais il n'a fait qu'égratigner l'univers des faits de comportement devant lesquels la rationalité instrumentale est démunie.

En fait, H. Simon et G. Becker se plient à une tradition solidement implantée dans les sciences humaines – anglophones surtout – depuis Hume, en philosophie non moins qu'en économie. Pour Hume, la raison est l'esclave des passions : « Reason is, and ought only to be, the slave of passion. » En langage moderne : les *fins* s'expliquent par des *causes* a-rationnelles, la raison ne pouvant rendre compte que des *moyens*. Les passions auxquelles pense Hume sont les passions classiques, comme l'ambition, la haine, l'amour ou la colère, dont l'existence est indirectement *observable* : la colère empourpre le visage, l'ambition se décèle à des traits de comportement qui ne trompent pas. Mais il ne serait sans doute jamais venu à l'esprit de Hume d'expliquer le comportement humain par des forces occultes.

Pour B. Russell (1954) la conception instrumentale de la raison est la seule valide : « Reason has a perfectly clear and precise meaning. It signifies the choice of the right means to an end that you wish to achieve. It has nothing whatever to do with the choice of ends. » Le ton de Russell et de H. Simon révèle sans doute qu'ils avaient le sentiment d'énoncer une évidence. Pourtant, leur conception instrumentale de la *raison* – nous parlerions plutôt aujourd'hui de *rationalité* – n'est pas dépourvue d'ambiguïté. Il est vrai que toute action tente de déterminer les meilleurs moyens permettant

d'atteindre un objectif. Mais le choix des moyens repose le plus souvent sur des croyances, ces croyances s'appuyant elles-mêmes sur des théories et ces théories sur des présupposés. Or la définition de Russell n'est acceptable que si l'on peut donner un sens précis aux *moyens justes* (*right means*) qu'il évoque. Cela implique que les croyances fondant le choix par le sujet des moyens qu'il privilégie soient *vraies* si elles portent sur la représentation du réel et *bonnes, légitimes* ou *justes* – au sens normatif – si elles portent sur le devoir-être. Or, c'est seulement dans des cas particuliers que la détermination des *moyens justes* ne pose pas de problème.

La conception instrumentale de la rationalité a en outre un effet collatéral regrettable, à savoir d'encourager une vision *éclectique* de l'action. Comme elle traite les objectifs que se donne l'être humain, ses croyances et ses valeurs comme échappant à la rationalité, elle invite à y voir l'effet de *forces* a-rationnelles de nature psychologique, biologique, sociale ou culturelle. Or, à l'exception des *passions observables* évoquées par Hume, les forces en question ont la propriété d'être condamnées à rester occultes. Ces difficultés expliquent l'apparition dans les années 1960 du programme proposant d'appliquer la tcr à des sujets politiques, culturels ou sociaux. Il visait à contourner la vision schizophrénique de l'être humain qui avait fini par s'installer : libre du choix de ses moyens, asservi à des forces occultes qui lui imposeraient ses objectifs et ses croyances. Cette vision est parfois résumée par le slogan selon lequel la décision se *comprendrait* à partir des causes finales que sont les intentions, tandis que le comportement *s'expliquerait* par des causes efficientes a-rationnelles.

On évite ce dualisme bancal et pourtant fort répandu en recherchant la grammaire des sciences sociales du côté de la *rationalité ordinaire*.

Dans ce qui suit, on présentera le concept de *rationalité ordinaire* (ro) et la théorie correspondante, la *théorie cognitive de la rationalité ordinaire* ou, plus brièvement, la *théorie de la rationalité ordinaire* (tro). On s'efforcera ensuite d'illustrer son efficacité par des exemples variés.

# I. Définition de la tro

Soit X un objectif, une valeur, une représentation, une préférence, une croyance ou une opinion. On dira que X s'explique par la rationalité ordinaire (ro) si X est aux yeux de l'individu qui adhère à X la conséquence d'un système de raisons S dont tous les éléments lui sont acceptables et s'il n'existe pas pour lui à portée de vue un système de raisons S' préférable qui l'amènerait à souscrire à X' plutôt qu'à X. Dans ce cas, on dira que S est la *cause* de l'adhésion de l'individu à X.

Les croyances scientifiques fournissent une application immédiate de la ro. On accepte l'hypothèse de Torricelli selon laquelle le mercure monte dans le baromètre sous l'effet du poids de l'atmosphère. La théorie aristotélicienne, selon laquelle il s'élèverait parce que la nature aurait horreur du vide est *plus faible* parce qu'elle ne peut expliquer la variation de la hauteur du mercure avec l'altitude et qu'elle introduit une notion anthropomorphique. Berthelot (2006) rappelle à juste titre que l'hypothèse de Torricelli est loin de s'être imposée immédiatement. Mais il montre aussi qu'on ne peut méconnaître le rôle joué par la rationalité dans l'installation des idées scientifiques sur le moyen et le long terme.

En tout cas, le phénomène collectif du consensus qui a fini par s'établir en faveur de la théorie de Torricelli a bien pour *causes des raisons*. Cette explication est dépourvue de *boîtes noires* : elle est autosuffisante. Et elle est autosuffisante *parce qu'elle* est rationnelle. Cet exemple illustre donc la formule déjà citée de M. Hollis selon laquelle « l'action rationnelle a cela de remarquable qu'elle est sa propre explication ». Enfin, la rationalité mise en œuvre dans cet exemple n'est pas la rationalité instrumentale, mais la *rationalité cognitive*.

S'agissant de la tro, elle postule que la rationalité qui est responsable de l'installation des croyances scientifiques l'est aussi de l'installation des croyances positives et normatives, qu'elles soient individuelles ou collectives.

Rien n'implique bien sûr qu'il soit possible d'associer à toute croyance un ensemble de propositions satisfaisant les deux conditions de la rationalité ordinaire (ro), à savoir que toutes les propositions incluses dans S soient acceptables et compatibles et qu'aucun ensemble S' de propositions ne soit préférable à S. S' serait *préférable* à S si certains éléments de S' étaient préférables à certains éléments de S, sans qu'aucun élément de S' ne soit moins acceptable. C'est donc seulement dans des cas particuliers qu'on peut trancher sans ambiguïté entre S et S'. La définition de la ro décrit en d'autres termes une situation *idéale*. Elle constitue le point de repère à partir duquel l'individu apprécie la solidité de ses croyances : il appréhende ses croyances comme plus ou moins fortes selon le degré auquel elles se rapprochent ou s'éloignent de cette situation idéale.

Concrètement, il est en effet courant qu'on ne soit pas en état d'affirmer s'il faut préférer S' à S. Mais toute croyance à laquelle le sujet adhère s'accompagne dans son esprit du sentiment diffus qu'il ne perçoit pas les raisons qui l'amèneraient à croire autre chose. Et le doute incline à rechercher un système de raisons qui permettrait de le lever.

## 1. Variantes du modèle

Cela revient à dire que la pensée ordinaire n'applique que de manière approximative le modèle défini par la ro, où un ensemble de raisons compatibles s'impose par rapport à ses concurrents. Cet ensemble peut être dépourvu de validité, comme dans le cas où l'on introduit un même mot dans les deux prémisses d'un syllogisme formellement impeccable, mais dans des sens différents. Ici, l'individu se convainc sur la base de raisons de validité douteuse, mais il ne le voit pas.

Faut-il pour autant suivre Pareto lorsqu'il prétend que des raisons défectueuses ne peuvent par principe être la *cause* d'une croyance ? De telles raisons ne feraient selon lui que recouvrir la croyance du sujet d'un *vernissage logique*, les causes réelles de sa conviction résidant dans des motivations inconscientes. Ainsi, c'est une *passion*, celle de l'hostilité à l'égard de la propriété, qui donnerait naissance aux raisonnements visant à montrer que la propriété est une institution injustifiable (Pareto, 1968 [1916], § 1546) : « On vit bien quand on vit selon la Nature ; la Nature n'admet pas la propriété ; donc on vit bien quand il n'y a pas de propriété. Dans la première proposition, de l'agrégat confus de sentiments désigné par le terme Nature, surgissent les sentiments qui séparent ce qui est conforme à nos tendances (ce qui nous est naturel), de ce que nous faisons uniquement par contrainte (ce qui nous est étranger, déplaisant, hostile), et le sentiment approuve la proposition *On vit bien quand on vit selon la Nature*. Dans la seconde proposition surgissent les

sentiments qui séparent le fait de l'homme (ce qui est artificiel), de ce qui existe indépendamment de l'action de l'homme (ce qui est naturel) ; et là aussi, celui qui se laisse guider par le sentiment admet que la propriété n'est pas l'œuvre de la Nature, que la Nature ne l'admet pas. Ensuite, de ces deux propositions résulte logiquement que l'on vit bien quand on vit sans la propriété ; et si cette proposition est aussi admise par le sentiment de celui qui entend le raisonnement, il estime celui-ci parfait sous tous les rapports. »

La difficulté est que Pareto propose ici d'expliquer la croyance qu'il impute à son sujet fictif, non pas par l'argumentation brillante et spécieuse qu'il lui prête, mais par des sentiments inconscients dont il juge inévitable de postuler l'existence parce qu'il refuse par principe l'idée qu'une argumentation spécieuse puisse être la *cause* réelle d'une conviction. Mais, à la différence des *passions* au sens de Hume, les forces psychiques que Pareto voit à l'œuvre ici sont de caractère occulte. L'envie et la jalousie peuvent certes jouer un rôle dans la détestation de la propriété, mais on ne voit pas qu'elles suffisent à expliquer la condamnation dont la frappe Proudhon, l'auteur sans doute visé par Pareto dans le passage cité.

Il est banal qu'un raisonnement invalide ne soit pas perçu comme tel par le croyant. Mais rien n'oblige à supposer, comme le fait Pareto, que les raisons qu'il se donne ne soient pas la cause de sa conviction. Le renard qui trouve les raisins trop verts n'obéit pas à des motivations inconscientes qui seraient recouvertes de vernis logique. On le voit à ce que La Fontaine écrit d'instinct (les contraintes de la versification mises à part) : « Ils sont trop verts, dit-il » et non « se dit-il ». Le renard est tout simplement de mauvaise foi. Peut-être parce qu'il souhaite sauver la face devant un témoin sarcastique.

Bref, il est arbitraire de supposer que les *raisons* qu'un individu se donne ne soient pas la *cause* de sa conviction *dès lors qu'*un raisonnement est imparfait du point de vue logique. Il est plus simple et plus plausible de reconnaître que, à l'instar de la rationalité instrumentale, la *rationalité cognitive* est illimitée dans l'idéal, mais *limitée* dans la pratique.

On peut en effet s'éloigner de la situation idéale définissant la robe de bien des façons. On peut ne pas avoir accès à l'information pertinente, manquer de compétence cognitive, obéir à des motivations conduisant à filtrer les raisons qu'on retient, comme tout avocat par exemple le fait normalement. On peut se convaincre que *X est bon* ou que *Y est vrai* parce qu'on méconnaît l'existence de raisons contradictoires avec celles sur lesquelles on se fonde. Ces dérapages ne sont pas moins courants dans la vie scientifique que dans la vie ordinaire. Toutes les études sur les controverses scientifiques montrent que ceux qui croient à une thèse s'efforcent de minimiser les arguments de leurs opposants, voire de faire en sorte qu'ils ne puissent les exposer.

## 2. Énoncés factuels et principes

Les propositions appartenant à un ensemble S fondant une croyance dans l'esprit d'un individu relèvent normalement de plusieurs catégories. Certaines de ces propositions sont de caractère *factuel*, d'autres sont des *principes*. Or les propositions factuelles peuvent être confrontées au monde réel. En revanche, les principes ne peuvent par essence être démontrés.

*Il n'y a pas de science sans principes*, affirme justement Max Weber. Certains de ces principes sont très généraux, comme celui qui veut qu'on préfère les explications des phénomènes naturels par des causes efficientes plutôt que finales : un principe qui n'est devenu évident qu'avec la modernité. Le principe selon lequel les phénomènes d'évolution biologique doivent s'expliquer par le schéma néo-darwinien *mutation-sélection* tend aussi à être largement accepté. La rationalité de cette acceptation est facile à identifier : elle repose sur le métaprincipe selon lequel un principe P est préférable à un principe P' si les théories inspirées par P sont plus satisfaisantes que les théories inspirées par P'. Elle explique que le darwinisme se soit irrévérablement imposé contre le créationnisme en dépit de tous les combats d'arrière-garde. Mais l'univers des théories inspirées par un principe étant indéfini et ouvert, on ne peut jamais considérer qu'on a *démontré* un principe.

## II. Effets de contexte et croyances collectives

La rationalité cognitive peut être ou non dépendante du contexte dans lequel sont immergés des individus. Ainsi, les sociétés modernes sont imprégnées de pensée scientifique. Ce n'est pas le cas des sociétés traditionnelles. Une croyance est qualifiée de *scientifique* si elle est indépendante du contexte : si elle a vocation à être considérée comme valide par tout être humain. D'autres croyances ont pour causes des raisons que les individus appartenant à un contexte considèrent comme valides, mais qui ne le sont pas pour des individus appartenant à d'autres contextes.

Une croyance tend à s'imposer collectivement sur le long terme si elle se rapproche de la situation idéale de la ro, qu'elle soit ou non dépendante du contexte. Durkheim (1979 [1912]) a exprimé cette idée dans une superbe formule, frappée comme une médaille : « 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. »

Cela signifie qu'une croyance collective s'impose dans tous les cas sur la base d'un système d'arguments donné dès lors que l'individu quelconque ne lui voit pas de concurrent sérieux. Mais, selon les circonstances et les sociétés, la discussion peut être *ouverte*, comme dans les débats scientifiques des sociétés modernes, ou *enfermée* dans le cadre d'un contexte social particulier.

Ces distinctions permettent de définir quatre cas idéaux. Une croyance peut être fondée sur des raisons fortes et indépendantes du contexte. L'objectif des sciences est de proposer des croyances de ce type. Une croyance peut aussi être fondée sur les raisons indépendantes du contexte, mais faibles. L'idée que la propriété n'est pas *naturelle* a été développée dans des contextes divers, mais elle est fondée sur des arguments douteux. Une croyance peut encore être assise sur des raisons perçues comme fortes, mais dans certains contextes seulement. Ainsi, selon Durkheim, les croyances en l'efficacité des rituels de pluie sont fondées dans l'esprit ceux qui y adhèrent sur des raisons dont on peut comprendre qu'ils les tiennent pour valides, mais on y croit que dans certains contextes. Les croyances peuvent enfin être fondées sur des raisons faibles qui ne sont acceptées que dans certains contextes. Ainsi, selon Tocqueville, les fonctionnaires français ont tendance à penser que seul l'État est habilité à assumer certaines fonctions, car, selon eux, il serait désintéressé, alors que les entreprises privées ne rechercheraient que leur profit propre.



| <i>Système<br/>raisons</i> | <i>de Fort</i>                                           | <i>Faible</i>                    |
|----------------------------|----------------------------------------------------------|----------------------------------|
| Non contextuel             | Le baromètre monte sous l'effet du poids de l'atmosphère | La propriété n'est pas naturelle |
| Contextuel                 | Les danses de pluie facilitent la chute des pluies       | Seul l'État est désintéressé     |

### III. La thèse centrale de la tro

La thèse centrale de la *théorie de la rationalité ordinaire* (tro) énonce que la rationalité ordinaire au sens défini plus haut peut expliquer efficacement l'adhésion de l'individu à une *croyance positive ou normative*, à une *valeur* ou à un *moyen*. Elle permet aussi d'expliquer, du moins dans certains cas, les *objectifs* qu'il se donne.

Le contraste entre la tro et la théorie instrumentale conventionnelle de la rationalité est donc irrécusable. Même dans la définition ouverte qu'en donne H. Simon (1983), la théorie instrumentale de la rationalité est limitée à l'explication du choix par l'individu des *moyens* qu'il met en œuvre soit pour atteindre un objectif soit pour respecter une valeur ou une représentation à laquelle il croit. Quant à la théorie de G. Becker (1996), elle permet d'expliquer les *objectifs* poursuivis par un sujet dès lors qu'ils relèvent d'un mécanisme d'addiction au sens large du terme, impliquant aussi bien l'addiction à une activité dans laquelle on se complaît que l'addiction à une drogue. Mais l'ouverture qu'elle propose reste limitée à l'explication de certaines catégories d'objectifs étroites et elle reste muette sur l'explication des croyances.

Dans ce qui suit, des exemples empruntés à des sujets divers tentent de suggérer que la tro est le meilleur candidat pour constituer la colonne vertébrale ou la grammaire des sciences sociales.

# Chapitre IV

## La rationalité ordinaire des représentations

On envisagera d'abord le cas où le phénomène à expliquer est une croyance portant sur la représentation du monde, une croyance *représentationnelle*, et généralement une croyance s'exprimant par une proposition de type *X est vrai*.

On ne reviendra pas sur les croyances scientifiques. On ne les a évoquées jusqu'ici que parce qu'elles font apparaître avec une clarté particulière le rôle de la ro dans la formation des croyances.

### I. Un abîme entre pensée scientifique et pensée ordinaire ?

Pourquoi n'acceptons-nous pas facilement l'idée que la ro est aussi à l'œuvre dans le cas des croyances portant sur la représentation du monde qui apparaissent dans le contexte de la vie de tous les jours ? Pour deux raisons. D'abord parce qu'elles varient d'un contexte à l'autre sur toutes sortes de sujets, alors que les croyances scientifiques visent en principe à être indépendantes de tout contexte. En second lieu, parce que le positivisme a implanté l'idée d'une profonde discontinuité entre les croyances scientifiques et les croyances non scientifiques.

Mais cette idée reçue est tardive, datant justement du positivisme. Par contraste, la plupart des philosophes classiques, d'Aristote à Descartes, Leibniz ou Kant, soutiennent que la connaissance ordinaire est, à l'instar de la connaissance scientifique, guidée par le bon sens. La position d'Einstein (1954 [1936]) sur ce point est dépourvue d'ambiguïté : « La science n'est rien de plus qu'un raffinement de notre pensée de tous les jours » ( « *science is nothing more than a refinement of our everyday thinking* » ). S. Haack (2003) a montré que la plupart des hommes de science d'hier ou d'aujourd'hui souscrivent à la même idée. G. Bachelard est l'un des rares à soutenir que la pensée scientifique se caractériserait par une *rupture épistémologique* avec la pensée ordinaire.

De nos jours, l'idée d'une discontinuité radicale entre connaissance ordinaire et connaissance scientifique a malencontreusement été renforcée par les résultats de la psychologie cognitive. Nombre de ses expériences font apparaître l'intuition comme fautive. Mais il est impossible, on l'a dit, d'en tirer la conclusion d'une discontinuité entre pensée scientifique et sens commun. Car la psychologie cognitive ne pose pratiquement à ses cobayes que des questions pièges.

Quelques exemples suggéreront maintenant, contre l'hypothèse de la discontinuité entre pensée scientifique et *sens commun* que la connaissance ordinaire est, tout comme la connaissance scientifique, inspirée par la ro. Selon le *Dictionnaire historique de la langue française* de Robert,

Le *sens commun* désigne l'addition du *bon sens* de tous. L'idée de voir dans le sens commun une addition de la *fausse conscience* de tous est une bizarrerie née en notre temps.

## II. Les croyances religieuses : produits de la rationalité ordinaire

Pour illustrer l'importance de la tro dans l'explication des croyances *représentationnelles*, on privilégiera les croyances religieuses, car elles opposent à première vue un défi sérieux à la tro dans la mesure où elles sont couramment considérées comme a-rationnelles. C'est le point de vue de bien des croyants et des théologiens eux-mêmes : *credo quia absurdum*. C'est le point de vue du Voltaire de *L'Essai sur les mœurs*, de Feuerbach ou de Marx : les croyances religieuses habilleraient des illusions. Or les grands sociologues des religions et en premier lieu Durkheim et Weber s'opposent aux uns comme aux autres : ils partent de l'hypothèse que les croyants ont des raisons de tenir leurs croyances pour valides, étant donné le contexte qui est le leur.

### 1. Les croyances aux miracles

Pourquoi, se demande Durkheim (1979 [1912]), croit-on à l'existence des miracles depuis les temps bibliques jusqu'au xviii<sup>e</sup> siècle ? Sa réponse : tant que la notion de *loi de la nature* ne s'était pas imposée, les phénomènes naturels étaient expliqués par l'action des esprits et des dieux : il n'était donc pas envisageable d'opposer phénomènes résultant de lois naturelles et phénomènes n'en résultant pas. Certes, les incrédules sont de tout temps, comme le philosophe latin Celse, qui ne voyait que supercheries dans les prodiges que les religions attribuent à leurs dieux : évoquant l'épisode de la multiplication des pains, il déclare vers la fin du ii<sup>e</sup> siècle : « Ce sont là des tours d'adresse qu'accomplissent les magiciens ambulants. » Mais c'est seulement à partir du moment où les sciences se sont imposées que la distinction entre phénomènes explicables dérivant de lois naturelles et phénomènes inexplicables s'est installée.

Pourquoi la notion de miracle n'est-elle pas malgré tout complètement évacuée, peut-on se demander en prolongeant Durkheim ? C'est que les sciences n'expliquent pas tout. L'on n'imagine même pas qu'elles puissent jamais tout expliquer. D'autre part, la philosophie des sciences moderne a éliminé le scientisme, à savoir la doctrine selon laquelle seule la connaissance scientifique serait fiable. Enfin, elle préfère désormais la notion de *mécanisme* – les mécanismes darwiniens par exemple – à celle de *loi*. Or les mécanismes responsables de bien des phénomènes complexes – comme l'apparition de l'œil – restent largement inconnus. C'est pourquoi l'argument de Rousseau selon lequel on ne saurait davantage expliquer l'apparition de la vie par le hasard qu'on ne peut espérer récrire *L'Iliade* en combinant au hasard les lettres de l'alphabet conserve une certaine force de conviction. Bref, un ensemble de données explique que les églises soient prudentes s'agissant de la reconnaissance de *miracles* dans le monde moderne, mais aussi qu'elles ne renoncent pas pour autant à l'idée que des interventions divines puissent interrompre le cours normal des choses, puisque cela reviendrait à sacrifier la notion de la toute-puissance de Dieu.

## 2. Les paysans contre le monothéisme

Pourquoi, se demande Max Weber (1986 [1920]), les officiers et les fonctionnaires romains sont-ils attirés par les cultes monothéistes importés du Moyen-Orient comme le culte de Mithra, alors que les paysans y sont durablement hostiles et restent fidèles à la religion polythéiste traditionnelle ? L'hostilité de ces derniers au christianisme était si profonde que le mot *paganus* (*paysan*) a fini par désigner les adversaires du christianisme, les *païens*.

S'agissant des paysans, Weber explique que l'imprévisibilité des phénomènes naturels qui domine leur activité leur paraît incompatible avec l'idée que l'ordre des choses puisse être soumis à une volonté unique obligatoirement dotée d'un minimum de cohérence. Ils acceptèrent plus facilement le christianisme dès lors qu'une foule de saints lui redonna un caractère polythéiste davantage compatible avec leur expérience.

En un mot, les paysans romains fondent leurs croyances sur un système de raisons qui leur paraissent valides. Il en va de même des officiers et des fonctionnaires : avec son côté hiérarchique et ses rites d'initiation impersonnels, le culte de Mithra leur paraissait refléter fidèlement l'organisation de l'Empire romain dans un registre symbolique. Cela devait par la suite faciliter la diffusion du christianisme parmi eux. La *contextualité* de ces croyances ordinaires n'implique pas qu'elles soient a-rationnelles.

## III. La rationalité des croyances religieuses selon Durkheim

Le chef-d'œuvre de Durkheim (1979 [1912]) sur les *Formes élémentaires de la vie religieuse* est guidé par une réflexion méthodique sur les principes auxquels la sociologie doit obéir pour expliquer les croyances religieuses en respectant les impératifs de l'esprit scientifique.

Ces principes sont au nombre de trois, à savoir : 1 / expliquer un phénomène social et en particulier une croyance, c'est en retrouver les causes ; 2 / les *causes* de toute croyance résident dans *les raisons que le croyant a d'y adhérer* telles qu'on peut les reconstruire notamment mais pas exclusivement à partir de ses déclarations ; 3 / une condition nécessaire pour que l'observateur puisse identifier les raisons du croyant est qu'il fasse abstraction du savoir dont il dispose lui-même et qu'il ne peut imputer au croyant.

Bien qu'il n'emploie guère le *mot* rationalité, le postulat de la *rationalité* du croyant est constamment présent dans la sociologie religieuse de Durkheim. C'est en vertu de ce postulat qu'il rejette sans concession toute théorie faisant des croyances religieuses l'effet d'*illusions* ou, comme il dit, d'*hallucinations*. Ce *leitmotiv* parcourt tout son livre.

Ce qui crée une certaine confusion, c'est que Durkheim présente son postulat de la rationalité des croyances sous une forme négative : en proposant de traiter toute explication des croyances faisant de celles-ci des *illusions* comme par principe dépourvue de valeur scientifique. Ces explications a-

*rationnelles* sont dictées à l'observateur par l'inconfort intellectuel qu'il éprouve face à des croyances qui l'intriguent. Mais elles sont inacceptables. Même un chat, ironise Durkheim, comprend que la pelote de ficelle qu'il donne l'impression de prendre pour une souris n'en est pas une. C'est pourquoi il s'en désintéresse rapidement. Comment accepter l'idée que l'être humain puisse, lui, être durablement victime d'illusions grossières ?

Durkheim propose donc de considérer que la pensée humaine est une. Le *primitif* – comme on dit de son temps – met en œuvre les mêmes *règles de l'inférence* que l'homme moderne. L'hypothèse selon laquelle ces *règles* varieraient selon les cultures ou les époques peut être écartée sans hésitation. Il suffit de prendre en compte le fait que les *connaissances*, les *interprétations du monde* et les *catégories* utilisées par les êtres humains varient dans le temps et dans l'espace. En d'autres termes, les *procédures* mises en œuvre par la pensée humaine sont invariables dans le temps et dans l'espace, contrairement à l'hypothèse défendue par Auguste Comte, par Lévy-Bruhl et d'importants auteurs d'aujourd'hui comme les anthropologues américains R. d'Andrade ou R. Shweder. Seuls varient les *contenus* de la pensée.

S'agissant même des aspects les plus ritualisés de la vie sociale, loin de se contenter de les *intérioriser* et de s'y adonner passivement, l'individu ne les accepte que s'il y voit les conséquences de théories religieuses auxquelles il ressent des raisons de souscrire : « Les hommes ne peuvent célébrer des cérémonies auxquelles ils ne verraient pas de raison d'être, ni accepter une foi qu'ils ne comprendraient d'aucune manière. Pour la répandre ou simplement pour l'entretenir, il faut la justifier, c'est-à-dire en faire la théorie. » Une conséquence capitale se dégage de cette analyse, à savoir que l'individu perçoit plus ou moins confusément les émotions fortes qu'il ressent à l'occasion d'une cérémonie religieuse comme fondées sur une *théorie*. Car l'affectif et le rationnel ne s'opposent pas : ils se composent.

Toute l'analyse durkheimienne des croyances religieuses repose finalement sur le principe fondamental que *les causes ultimes du fait qu'on croit à ce qu'on croit résident dans les raisons qu'on a d'y croire*.

*Intellectualisme*, objecteront certains, ledit intellectualisme étant défini par le postulat que les causes des croyances des *primitifs* résident dans les raisons qu'ils s'en donnent. À quoi l'éminent anthropologue R. Horton (1993) a rétorqué que ses collègues ont grand tort d'ériger l'*intellectualisme* en péché originel. On peut souligner entre autres témoignages à l'appui de ce verdict que la sociologie de la religion de Durkheim doit sa remarquable efficacité précisément à son *intellectualisme*.

Il résulte de ces considérations un corollaire d'une puissance considérable, à savoir que, pour Durkheim, *les croyances religieuses doivent s'expliquer strictement de la même façon que les croyances scientifiques*.

## **1. La croyance en l'existence de l'âme**

Sous des vocables différents, toutes les religions introduisent la notion d'*âme*. « De même qu'il n'y a pas de société connue sans religion, il n'en existe pas [...] où l'on ne trouve tout un système de

représentations collectives qui se rapportent à l'âme, à son origine, à sa destinée.» D'où provient cette universalité ? Durkheim repousse toutes les théories de l'origine de la notion d'âme en vigueur de son temps, car elles ont en commun de faire de l'âme une illusion. Elles ne permettent donc pas de comprendre pourquoi le croyant y croit.

Une théorie influente soutenait par exemple que l'âme serait un double du sujet dont l'existence aurait été suggérée au croyant par le rêve. On ne peut l'accepter pour plusieurs raisons. D'abord pour la raison générale qu'on ne peut admettre que l'esprit humain soit sujet à des illusions durables, mais aussi pour des raisons plus spécifiques, comme celle de la *faible cohérence de l'analogie* postulée par la théorie en question. L'âme est bien un double du sujet, mais, à la différence du rêveur, elle n'est jamais conçue comme pouvant remonter le temps : elle est au contraire toujours strictement contemporaine du sujet. Non seulement l'esprit humain ne saurait être durablement sujet à l'illusion, mais il tend à rejeter les métaphores maladroites et les analogies douteuses : elles ne sauraient être *durablement* acceptées.

Durkheim (1979 [1912]) propose la solution suivante de l'énigme scientifique que représente l'universalité de la notion d'âme. En premier lieu, il relève les caractères qui lui sont toujours attribués par-delà ses variations d'une religion à l'autre. Ces caractères lui permettent ensuite de poser la question : *De quoi l'âme est-elle le symbole ?* Réponse : l'âme symbolise *la dualité de l'individu en société*, d'une part être singulier obéissant à des motivations égoïstes, d'autre part membre d'une communauté invité à réfréner ses passions et à se donner des desseins inspirés par des valeurs qu'*autrui* serait susceptible d'approuver. Cet *autrui* est bien sûr indéterminé : c'est le *generalized Other* de George H. Mead. C'est parce que l'âme exprime *la dualité de l'individu social* – du *zôon politikón* d'Aristote – qu'elle est liée au corps de façon complexe.

Durkheim relève en effet que l'effort pour localiser l'âme dans le corps apparaît dans toutes les religions. « Certaines régions, certains produits de l'organisme passent pour avoir avec elle une affinité toute spéciale : c'est le cœur, le souffle, le placenta, le sang, l'ombre, le foie, la graisse du foie, les rognons, etc. Ces divers substrats matériels ne sont pas, pour l'âme, de simples habitats ; ils sont l'âme elle-même vue du dehors. Quand le sang s'écoule, l'âme s'échappe avec lui. L'âme n'est pas dans le souffle ; elle est le souffle. » On note en passant que Durkheim n'évoque pas ici l'hypothèse cartésienne selon laquelle l'âme aurait son siège dans la *glande pinéale*. Mais il permet au lecteur d'aujourd'hui d'expliquer ce point curieux de la pensée de Descartes. Il permet aussi de comprendre l'acharnement avec lequel on a cherché au cours des siècles à résoudre le problème de la localisation de l'âme.

Non seulement ces efforts ne s'arrêtèrent pas à Descartes, mais ils prirent parfois un tour insolite. Au début du xx<sup>e</sup> siècle encore, un médecin américain du nom de Duncan McDougall imagina un dispositif visant à mesurer la perte de poids subie par le corps immédiatement après la mort, ce qui, selon lui, permettait de déterminer le poids de l'âme. Il l'évalua à une vingtaine de grammes. Et comme le pelage des chiens retient les liquides qui s'échappent au moment de la mort, écartant ainsi toute modification du poids du corps, McDougall en conclut que les chiens n'avaient pas d'âme. Il s'ensuivit un débat passionné, car le poil ras des souris n'entraînant pas le même effet, il fallut en bonne logique leur accorder une âme.

Revenant à Durkheim, sa théorie permet d'expliquer les *traits distinctifs* de la notion d'âme, à savoir qu'elle est toujours conçue comme *incarnée* dans un individu ; comme un double de l'individu ; comme immatérielle ; comme contemporaine de l'individu, du moins tant que celui-ci vit ; comme immortelle, soit qu'elle survive à l'individu, soit qu'elle se réincarne d'un individu à l'autre ; comme entretenant des rapports complexes avec le corps ; comme coïncidant avec l'être même de l'individu dans ce qu'il a de plus profond et comme étant pourtant extérieure à lui : « Aujourd'hui comme autrefois, l'âme est, d'une part, ce qu'il y a de meilleur et de plus profond en nous-mêmes, la partie éminente de notre être ; et pourtant, c'est aussi un hôte de passage qui nous est venu du dehors [...]. » En langage moderne : les valeurs auxquelles nous croyons sont constitutives du plus profond de notre moi, mais ce n'est pas notre moi qui a décidé de l'existence de valeurs ni de la valeur positive ou négative de tel comportement, de telle institution ou de tel état de choses.

L'idée de l'âme doit en définitive s'analyser, selon Durkheim, comme la traduction symbolique d'une *réalité*, à savoir la foi de l'individu en l'existence de valeurs ou dans les termes de Durkheim son sens du *sacré* (Boudon, 2007, chap. 5). Exprimant une réalité universelle, on comprend que la notion d'âme apparaisse sous des vocables divers dans toutes les religions et que, au-delà, elle se soit inscrite dans le vocabulaire courant de toutes les langues. Durkheim a donc bien tenu sa gageure : expliquer l'universalité de la notion d'âme.

Pourquoi la dualité de l'individu est-elle exprimée de façon *symbolique* ? Parce que certaines réalités sont – de par leur nature même – perçues de manière confuse et par suite *normalement* exprimées de façon *symbolique*. Les symboles eux-mêmes sont empruntés au contexte. Max Schelei vient ici conforter Durkheim : « Les dieux grecs évoquent l'image de l'athénien cultivé ; les dieux germaniques les guerriers francs aux yeux bleus ; le dieu de l'Islam le cheikh guerroyant dans le désert » (*Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*). Car, comme l'écrit Durkheim : « Les réalités auxquelles elle [la pensée religieuse] correspond ne parviennent [...] à s'exprimer religieusement que si l'imagination les transfigure. » Or, les hommes ne se sont « jamais fait une représentation un peu distincte [de leur appartenance au monde du sacré, c'est-à-dire de leur croyance en l'existence de *valeurs*] qu'à l'aide de symboles religieux ».

L'ascétisme, les pratiques de jeûne, s'expliquent, toujours selon Durkheim, de la même façon que la notion d'âme : il s'agit pour l'individu de témoigner de sa capacité d'échapper à ses besoins biologiques et de *transcender* ses motivations égoïstes. De façon générale, souscrire à des interdits, c'est pour l'individu reconnaître la dualité de son être. La sociologie moderne des religions confirme cette hypothèse. T. Luckmann (1967) n'hésite pas à parler de *transcendance* de l'homme à propos de cette dualité.

On décèle, ici encore, les principes méthodologiques généraux de Durkheim : l'individu pratique l'ascétisme parce qu'il a des raisons de le pratiquer, à savoir manifester son appartenance au monde du *sacré* – au monde des *valeurs* – à côté de son appartenance au monde du profane. La théorie de Durkheim permet ainsi de comprendre que toutes les religions revêtent une dimension *ascétique*. L'infinie variété des interdits concrets que rapporte l'ethnographie ne contredit pas le caractère universel de ce trait.

## 2. La rationalité des croyances magiques

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

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

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

Une *troisième* explication, défendue notamment par Durkheim et Max Weber, veut que les *rituels magiques* soient l'effet de la rationalité ordinaire dans sa version contextuelle.

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

La troisième, celle de Durkheim, n'utilise que des hypothèses acceptables et elle est compatible avec l'ensemble des faits connus. Selon cette théorie, le système de raisons sous-jacent à la croyance en l'efficacité des rituels de pluie est le suivant. La conduite de la vie quotidienne, mais aussi la production agricole, la pêche ou l'élevage supposent toutes sortes de savoir-faire. Dans les sociétés traditionnelles, ils sont tirés pour une part de l'expérience. Mais les données de l'expérience ne peuvent prendre sens que sur le fond de représentations théoriques des processus vitaux. Ces représentations ne pouvant provenir directement de l'expérience, le *primitif* les tire normalement du corpus de savoir disponible et tenu pour légitime dont il dispose. Dans le cas des sociétés traditionnelles, ce sont les doctrines religieuses qui fournissent des explications du monde permettant de coordonner les données de l'expérience sensible. Ces doctrines y jouent le rôle de la science dans les sociétés modernes, au sens où elles représentent *le* corpus de savoir légitime : « [...] entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique, il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels [...]. » Quant aux croyances magiques, elles sont les recettes que le *primitif* tire de la *biologie* qu'il construit ainsi à partir des doctrines en vigueur dans sa société.



Mais les recettes magiques manquent d'efficacité et tendent à être contredites par le réel. Comment se fait-il donc que leur crédibilité se maintienne, en contradiction avec les principes que Durkheim pose par ailleurs ?

Lorsqu'une théorie scientifique est contredite par les faits, argumente-t-il, les hommes de science eux-mêmes continuent couramment de lui accorder leur confiance. Car, ne pouvant déterminer celui des éléments de la théorie qui est responsable de la contradiction en question, ils peuvent espérer qu'elle résulte d'un élément secondaire et par suite qu'une modification mineure se révélera capable de rendre la théorie compatible avec les faits. Cet argument est qualifié par la philosophie moderne des sciences de *thèse de Duhem-Quine*.

À l'instar des hommes de science, explique Durkheim, les magiciens imaginent 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.

Pour que la foi en une théorie s'estompe, il faut encore que celle-ci puisse être remplacée par une théorie concurrente. Or les interprétations du monde adoptées par les sociétés traditionnelles sont faiblement évolutives. Le marché de la construction des théories y est peu actif. De plus, il est moins concurrentiel s'agissant des théories religieuses que des théories scientifiques. Il y a donc toute chance pour que la pensée magique reste très vivace dans une société où l'éducation scientifique est faiblement développée. Or une bonne partie des pays du monde en est encore à tenter d'alphabétiser leur population.

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

Les croyances collectives des sociétés traditionnelles que l'on perçoit comme *magiques* ne sont pas finalement d'une autre essence que les croyances collectives des sociétés modernes. Elles représentent des conjectures que le *primitif* forge à partir du savoir qu'il considère légitime, exactement comme l'homme moderne croit, à partir du savoir qui est le sien, à maintes relations causales dont les unes sont fondées, mais dont les autres sont aussi fragiles ou illusoire que celles des *primitifs*. Ces croyances s'expliquent dans les deux cas parce que les individus ont des raisons d'y adhérer. Mais, comme le développement des sciences a frappé d'obsolescence les croyances des sociétés traditionnelles, l'homme moderne a tendance à considérer comme a-rationnel celui qui continue d'y souscrire. En fait, cette interprétation est elle-même un produit de la rationalité ordinaire : elle est rationnelle, mais souffre d'un déficit d'information.

La théorie de Durkheim explique aussi les variations de l'importance des croyances magiques selon les époques et les types de société. Elle explique notamment le fait contre-intuitif qu'elles connaissent un fort regain de faveur dans les parties les plus modernes de l'Europe des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles. Car la philosophie aristotélicienne qui domine la fin du Moyen Âge voit le cosmos comme

régi par des lois immuables qu'on ne peut songer à influencer par la magie. Au xvi<sup>e</sup> siècle, le *vieil* aristotélisme est supplanté dans l'esprit de beaucoup d'*humanistes* par le néo-platonisme. Or il est bien plus accueillant que l'aristotélisme à l'idée que le monde des apparences est gouverné par des forces cachées qu'on peut tenter d'infléchir.

## IV. Les objectifs personnels : produits de la rationalité ordinaire

La tro permet donc d'expliquer efficacement les *croyances représentationnelles*, y compris lorsque celles-ci donnent le sentiment de l'a-rationalité. Elle peut aussi expliquer les *objectifs* poursuivis par un individu, là où les théories d'inspiration instrumentale ne le peuvent pratiquement que dans le cas de l'addiction.

Je me permettrai d'évoquer à titre d'exemple l'hypothèse développée dans mon *Inégalité des chances* (Paris, Hachette, 2008 [1973]), selon laquelle les adolescents tendent à fixer le niveau social ou le type d'activité professionnelle qu'ils visent en prenant pour point de référence le type de statut et d'identité sociale atteint par les personnes avec lesquelles ils sont en relation. Ensuite, ils tentent d'estimer la probabilité pour eux d'atteindre le niveau d'instruction leur donnant de sérieuses chances d'atteindre ou de dépasser ce type de statut.

Ce système de raisons permet de reproduire nombre de données statistiques. Il explique l'inégalité des chances scolaires mieux que des facteurs couramment évoqués, comme les acquis cognitifs transmis à l'enfant par la famille ou les *valeurs* caractérisant les différentes catégories sociales. Si l'on parvenait à le neutraliser, on réduirait bien davantage l'inégalité des chances qu'en essayant de compenser les différences d'aptitude à l'école résultant de différences dans les apprentissages cognitifs au sein de la famille. Après d'autres, Müller-Benedict (2007) vient de confirmer le bien-fondé de ce modèle.

Il faut toutefois reconnaître que le détail des choix opérés par un individu en matière de *valeurs* échappe pour une large part à l'analyse scientifique. Certains ont le sentiment de *se réaliser* dans l'humanitaire, d'autres dans l'aventure, d'autres dans le crime, d'autres dans le savoir. Mais ce *polythéisme* (Weber) caractérise les seuls processus *individuels* de valorisation, non les processus *collectifs* : il existe certes des monomaniaques de la collection de timbres-poste, mais ils ne peuvent prétendre à la même reconnaissance sociale que le pianiste ou le chirurgien. Une distinction qui a échappé au philosophe Leo Strauss et l'a conduit à peindre Max Weber sous les traits du père du relativisme moderne : un contresens qui était appelé à être indéfiniment ressassé.

# Chapitre V

## La rationalité ordinaire des croyances normatives

L'idée selon laquelle les croyances normatives et plus généralement axiologiques seraient rationnelles rencontre une résistance tenace due d'abord à une interprétation erronée du théorème de Hume selon lequel aucune conclusion de caractère prescriptif ou évaluatif ne peut être tirée d'un ensemble de propositions factuelles. Le *paralogisme naturaliste* de Gilbert Moore exprime la même idée en d'autres termes. Je qualifie ici dans des sens équivalents les croyances de *normatives* ou de *prescriptives*, d'*axiologiques* ou d'*évaluatives*.

Or on tire couramment des conclusions normatives ou axiologiques d'ensembles de propositions dont certaines sont factuelles, d'autres étant de caractère normatif ou évaluatif. La formulation correcte du théorème de Hume est donc que l'on ne peut tirer de conclusion normative ou évaluative de propositions qui sont *toutes* à l'indicatif. Le gouffre entre les croyances descriptives et prescriptives n'est en fin de compte pas aussi infranchissable qu'on le dit.

La résistance au postulat de la rationalité des croyances axiologiques provient aussi du paralogisme indûment tiré de Montaigne selon lequel la diversité dans l'espace et dans le temps de ces croyances serait incompatible avec leur rationalité. *Dans l'espace* : Hérodote rapporte que les Grecs trouvaient abominable la façon dont les Galates traitaient les dépouilles de leurs défunts et que les Galates n'en pensaient pas moins des pratiques funéraires des Grecs. Or les uns et les autres cherchaient par leurs pratiques à exprimer symboliquement une *même* valeur : celle du respect dû aux morts. *Dans le temps* : le prêt à intérêt est condamné au Moyen Âge car les prêts avaient surtout pour fonction de faciliter la survie des plus pauvres. À partir de la Renaissance, ils contribuent à l'investissement. Or tient donc désormais pour normal que le prêteur ait sa part des bénéfices produits par l'investisseur. Tirer de la diversité des croyances normatives une conclusion relativiste est un *non sequitur* (Lukes, 2008).

### I. La rationalité axiologique

La faiblesse des arguments prétendant démontrer l'a-rationalité des croyances normatives et généralement axiologiques invite à interpréter la *rationalité axiologique* comme une déclinaison de la *rationalité cognitive*.

La première peut en effet se définir comme suit. Soit un système d'arguments Q contenant au moins une proposition normative ou évaluative et concluant à la norme ou au jugement de valeur N, toutes les composantes de Q étant acceptables et compatibles. La rationalité axiologique veut qu'on accepte

N si aucun système d'arguments Q' préférable à Q et conduisant à préférer N' à N n'est disponible. À quoi il faut ajouter que, dans le cas de la rationalité axiologique comme dans celui de la rationalité cognitive, nous ne percevons des raisons comme telles que si nous avons l'impression qu'elles ont vocation à être partagées.

Cette définition de la rationalité axiologique est *idéale*. Comme les croyances représentationnelles, les croyances axiologiques peuvent être indécidables : lorsqu'il est pratiquement impossible de trancher entre deux systèmes d'arguments Q et Q'. Les raisons fondant une croyance peuvent aussi être biaisées sous l'action de divers mécanismes. Mais l'adhésion à une croyance est toujours l'effet de raisons. Et, comme dans le cas des croyances représentationnelles, la force de telle de ses croyances se mesure dans l'esprit de l'individu à son écart par rapport à la situation idéale.

Les théoriciens contemporains de l'éthique ont tendance à se concentrer sur les *dilemmes* moraux. Le philosophe américain Michael Sandel est devenu une star à Harvard en faisant de son cours sur la *justice* un spectacle où il soumet son auditoire à une suite de dilemmes bioéthiques, du type : *Est-il légitime de faire commerce de son sperme ? Est-il légitime pour une mère porteuse de ne pas vouloir remettre aux parents biologiques l'enfant qu'elle a porté ?* Le public est alors invité à donner son avis en levant la main, Sandel lui-même se gardant de donner le sien. De tels dilemmes existent. Mais leur donner une importance exclusive tend à susciter le scepticisme. C'est un peu comme si l'on enseignait la méthodologie des sciences en n'évoquant que des problèmes scientifiques non résolus. Sans méconnaître l'existence de dilemmes axiologiques, ni que le doute est la meilleure réponse à d'innombrables questions, Kant, Smith, Durkheim ou Weber ont, de façon plus constructive, cherché à explorer le phénomène de la conviction morale.

## 1. Le fondement des certitudes axiologiques

L'intuition contenue dans la *rationalité axiologique* de Weber a habité des esprits antérieurs au sien, comme celui d'Adam Smith. On imagine souvent que l'auteur de *La richesse des nations* souscrit aveuglément à la version utilitaire de la rationalité (postulats P1 à P6 dans les termes du chapitre II). L'exemple qui suit montre qu'il sollicite discrètement dans *La richesse des nations* une notion développée dans sa *Théorie des sentiments moraux*, celle du *spectateur impartial*. Le *spectateur impartial*, c'est l'individu qui serait par hypothèse en situation de mettre entre parenthèses ses passions et ses intérêts et de faire appel à son seul *bon sens* : un individu obéissant en d'autres termes à la *rationalité ordinaire*.

Cet exemple revêt une portée particulière, car il esquisse un dépassement de la théorie pratique de Kant. Smith y montre en effet que, à la différence de la *raison pratique*, la rationalité axiologique ordinaire, loin de devoir s'en tenir à des préceptes généraux, peut expliquer le détail des jugements normatifs et généralement appréciatifs émis dans des contextes divers et rendre compte par là de la variabilité des croyances axiologiques dans le temps et dans l'espace.

A. Smith (1976 [1793], chap. X) se demande pourquoi les Anglais de son temps considèrent comme légitime que les mineurs soient davantage payés que les soldats. Comment expliquer cette croyance collective ? Sa réponse : la plupart des Anglais n'étant ni mineurs ni soldats et n'étant par suite pas directement concernés par la question sont dans la position du *spectateur impartial*. Leur sentiment

est donc fondé sur un système de raisons de *bon sens* qui tendent à être partagées.

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

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

Cette analyse montre que le consensus sur la proposition que les mineurs doivent être davantage payés que les soldats est la conséquence de données de fait et de principes facilement acceptables. C'est aussi sous l'effet de raisons que l'exécuteur public, explique Adam Smith, doit recevoir un bon salaire : sa qualification est minime, mais il exerce « *le plus répugnant de tous les métiers* ».

M. Walzer (1997) s'interroge, lui aussi, sur des sentiments moraux dont on peut présumer qu'ils sont partagés et en propose, lui aussi, une explication *judicatoire*, pour employer le terme par lequel Montaigne désignait les explications fondées sur des raisons ayant vocation à être partagées.

Pourquoi, se demande Walzer, le public considère-t-il la conscription comme acceptable s'agissant des militaires, mais non des mineurs. La réponse est, ici encore, que l'activité du soldat est plus centrale que les activités de caractère économique. Si l'on appliquait la conscription à telle activité économique particulière, on serait en droit de l'appliquer à toutes : cela reviendrait à la limite à justifier le travail forcé.

On explique aussi par des raisons fortes, peut-on ajouter dans le même esprit, le fait qu'on accepte facilement que les conscrits puissent être affectés à des tâches de police urbaine s'ils s'y portent candidats ou que l'armée soit chargée de ramasser les poubelles lorsqu'une grève des éboueurs se prolonge, entraînant des risques pour la santé publique. Mais on n'admettrait pas que la police urbaine ou le ramassage des ordures soient des activités *normalement* assurées par la conscription.

Ces *évidences* morales sont fondées sur des raisons. Elles se présentent comme les corollaires de principes que le spectateur impartial peut facilement considérer comme acceptables.

## 2. Le jeu de l'ultimatum revisité

Les sentiments moraux et généralement axiologiques reposent sur des raisons, mais peuvent être affectés par des paramètres contextuels. Ainsi, dans le jeu de l'ultimatum évoqué au chapitre II, la proposition 50/50 se révèle plus fréquente dans les sociétés où la coopération entre voisins est une pratique courante que dans les sociétés où prévaut la concurrence entre voisins. De tels résultats ne sont pas incompatibles avec une interprétation rationnelle des croyances morales. Ils révèlent seulement qu'un système de raisons peut être plus ou moins facilement évoqué dans un contexte que dans un autre. Lorsqu'on propose le jeu à des Mélanésiens Au et Gnau de Papouasie - Nouvelle-Guinée, il est fréquent que A propose de concéder à B plus de 50 % de la somme en jeu et que pourtant B refuse. Car dans leur société le *don* vaut signe de supériorité et l'acceptation du don signe d'infériorité. En revanche, chez les horticulteurs Machiguenga d'Amérique du Sud, les offres de A à B sont généralement basses et acceptées par B. C'est que dans leur société la coopération, l'échange et le partage sont strictement limités au groupe familial (Gintis *et al.*, 2003).

En résumé, la variation contextuelle des croyances morales n'implique aucun relativisme (Boudon, 2008). Montaigne ne peut être mobilisé pour justifier le relativisme, car les croyances morales ne peuvent être assimilées à des coutumes. Hume non plus, car elles sont fondées sur des raisons qu'approuverait le *spectateur impartial*.

De façon générale, la fiction du *spectateur impartial* est indispensable à l'analyse de maintes questions majeures des sciences sociales : celles notamment des relations entre égalité et équité, des raisons d'être des phénomènes de consensus ou des phénomènes d'évolution des idées et des institutions sur le moyen et le long terme.

## II. Égalité et équité

Selon diverses enquêtes, le public distingue clairement entre plusieurs sortes d'inégalités et n'assimile inégalité et injustice que dans des cas bien déterminés. C'est qu'il y a derrière les sentiments de justice ou d'injustice suscités par telle ou telle forme d'inégalités des raisons ayant de bonnes chances d'être approuvées par le *spectateur impartial*.

Ainsi, les inégalités *fonctionnelles* ne sont pas perçues comme injustes : le public admet que les rémunérations soient indexées sur le mérite, les compétences ou l'importance des services rendus. Ne sont pas non plus perçues comme injustes les inégalités résultant du libre choix des individus. Les rémunérations des vedettes du sport ou du spectacle sont considérées comme *excessives* mais non comme *injustes* par la raison qu'elles résultent de l'agrégation de demandes individuelles de la part de leur public. En principe, il faut que, à contribution identique, la rétribution soit identique. Mais on ne considère pas comme injuste que deux personnes exécutant les mêmes tâches soient rémunérées différemment selon qu'elles appartiennent à une entreprise ou à une région florissante ou non. On ne considère pas non plus comme injustes des différences de rémunération concernant des activités incommensurables. Ainsi, il est difficile de déterminer si un climatologue doit être plus ou moins rémunéré que le responsable d'un supermarché. On ne considère pas non plus comme injustes les inégalités dont on ignore l'origine et dont on ne peut par suite déterminer si elles sont fonctionnelles ou non.

On considère en revanche comme injustes les inégalités perçues comme des *privilèges*. Ainsi, les parachutes dorés que certains chefs d'entreprise se font octroyer par un conseil à la composition duquel ils ne sont éventuellement pas étrangers sont particulièrement mal perçus, surtout lorsque leurs contributions ne sont guère visibles.

Le *voile d'ignorance* évoqué par J. Rawls (1971) dans sa théorie de la justice introduit une fiction analogue à celle du *spectateur impartial* d'Adam Smith. Elle a inspiré divers travaux qui permettent de préciser la notion de rationalité axiologique.

## 1. La rationalité axiologique limitée

Une étude de Frohlich et Oppenheimer (1992) a l'intérêt d'attirer l'attention sur le fait que, sur le sujet de la relation entre égalité et équité comme sur d'autres, il faut concevoir la rationalité axiologique comme *limitée*. Dans le cas présent, elle est limitée par l'information dont dispose l'individu sur l'origine des inégalités.

Dans cette étude, on a proposé à des sujets de choisir parmi des distributions fictives de revenus celle qui leur paraissait la plus *juste*. Il s'agissait de reconstruire les *principes* qui avaient guidé le choix des répondants.

Le principe (1), de caractère *utilitariste*, conduisait à choisir la distribution caractérisée par la *moyenne* la plus élevée, sans considération des autres caractéristiques des distributions. Le principe (2), inspiré par l'idée que les inégalités doivent être justifiées par leur fonction sociale, conduisait selon les auteurs de l'étude à choisir une distribution caractérisée par une bonne *moyenne* des revenus et par une *dispersion* modérée. Le principe (3), d'inspiration pragmatique, conduisait à choisir une distribution de *moyenne* et de *plancher* élevés. Le principe (4) conduisait à choisir une distribution de *plancher* élevé et de faible *dispersion*. Il était inspiré par le *principe de différence* de Rawls, lequel recommande de rendre les inégalités aussi faibles que possible tant que cela n'entraîne pas un appauvrissement des plus pauvres.

En résumé, les auteurs de l'enquête ont supposé que le principe 1 conduisait le répondant à s'intéresser à la moyenne, le principe 2 à la moyenne et à la dispersion, le principe 3 au plancher et à la moyenne, le principe 4 au plancher et à la dispersion.

L'étude a été conduite aux États-Unis et en Pologne. Le choix de loin le plus fréquent est inspiré par le principe 3 (bonne moyenne et plancher élevé). Le principe 1 (moyenne maximum) vient loin derrière. Le principe 2 (bonne moyenne et dispersion faible) inspire encore plus rarement les répondants. Quant au principe 4 (plancher élevé et dispersion faible), il est pratiquement ignoré.

Les facteurs *culturels* paraissent ne pas avoir affecté les choix des répondants. En effet, le premier choix domine de loin les trois autres, aussi bien en Pologne qu'aux États-Unis.

Comment expliquer ces résultats ? Que les choix des répondants se soient massivement portés, aussi bien en Pologne qu'aux États-Unis, sur l'une des quatre options laisse pressentir que ces choix résultent de raisons partagées.

L'étude place les sujets dans une situation d'évaluation abstraite : ils n'ont aucune information sur la genèse des inégalités enregistrées par les distributions. Les conditions de l'expérience ne leur permettaient pas de savoir dans quelle mesure les inégalités soumises à leur appréciation découlaient de différences dans les contributions. C'est pourquoi l'idée d'imposer une contrainte à la *dispersion* ne recueille pas leurs suffrages. Sans surprise, une majorité juge qu'une *moyenne* élevée des revenus est une bonne chose. Enfin, une majorité estime que le citoyen doit être protégé par un *plancher* contre les aléas de tous ordres.

Cette reconstruction des raisons des répondants est corroborée par le fait que lorsque, dans des expériences similaires, on leur précise que les inégalités ne reflètent que faiblement les compétences, les mérites et les responsabilités, ils tendent à faire le choix 4 : à accepter le *principe de différence* et à considérer en priorité la dispersion des revenus.

Bref, on peut expliquer la forte structuration statistique des réponses comme résultant d'un système de raisons compréhensibles eu égard à la situation cognitive dans laquelle l'expérience plaçait les répondants. Ces raisons sont sans doute à l'origine du plébiscite auquel a donné lieu le principe *bonne moyenne, plancher élevé* : un principe qui guide généralement les gouvernements des nations démocratiques. Car tout gouvernement se trouve dans la même situation que les sujets de l'étude. Il dispose de statistiques agrégées, mais n'a guère les moyens de déterminer la proportion des inégalités pouvant être tenues pour fonctionnelles.

Les résultats obtenus par Forsé et Parodi (2004) confirment ces conclusions par d'autres voies. « L'Enquête européenne sur les valeurs, effectuée en 1999, écrivent-ils, fait clairement apparaître les priorités des Européens en matière de justice distributive. La première d'entre elles est sans conteste la garantie des besoins de base pour tous ; ensuite, mais seulement en deuxième position, la reconnaissance des mérites de chacun ; et enfin, en dernier lieu, l'élimination des grandes inégalités de revenus. Qui plus est, le consensus sur cette hiérarchie n'est pas sensible aux clivages nationaux, démographiques, sociaux, économiques, idéologiques ou politiques. Si ces différents clivages influencent incontestablement les opinions en matière de justice distributive, ils ne suffisent pas, à de rares exceptions près, à bouleverser cet ordre des priorités. »

Ainsi, les sentiments de justice transcendent les frontières. Ils impliquent la reconnaissance d'un plancher des besoins. Ils prennent en compte la fonctionnalité des inégalités dans la mesure où il est possible de la déterminer et distinguent par là clairement entre *égalité* et *équité*. Enfin, ils ne prennent en compte la dispersion des revenus que lorsqu'elle donne l'impression d'être franchement excessive.

### **III. Le consensus : produit de la rationalité ordinaire**

La rationalité ordinaire permet aussi de comprendre pourquoi certaines institutions, certaines mesures et certains états de choses donnent naissance à un consensus, souvent après de longues discussions, voire de longs combats.



# 1. L'exemple de l'impôt sur le revenu

Les sociétés démocratiques ont longtemps débattu dans le passé de la pertinence de l'impôt sur le revenu. On en a contesté le principe. Lorsqu'on l'a accepté, on l'a voulu d'abord proportionnel. Aujourd'hui, un consensus général s'est établi sur l'idée que l'impôt sur le revenu est une bonne chose, et qu'il doit être modérément progressif. Si un consensus a fini par s'établir sur ce point, c'est qu'on discerne au fondement de cette conviction collective un système de raisons qu'approuverait le spectateur impartial.

Les sociétés modernes sont grossièrement composées, comme Tocqueville l'avait déjà relevé, de trois classes sociales. Elles entretiennent entre elles des relations à la fois de coopération et de conflit. Il s'agit : des *riches*, qui disposent d'un surplus significatif éventuellement convertible en pouvoir politique ou social ; de la *classe moyenne*, qui ne dispose que d'un surplus limité, insuffisant pour être converti en pouvoir ; des *pauvres* (Ringen, 2007).

La cohésion sociale et la paix sociale du côté des *effets* attendus et le respect de la dignité de tous du côté des *principes* impliquent que les pauvres soient subventionnés. Par qui ? Au premier chef par la classe moyenne, en raison de son importance numérique. Mais la classe moyenne n'accepterait pas d'assumer sa part si les riches ne consentaient pas à participer de leur côté à la solidarité à un niveau plus élevé. Il résulte de ces raisons que l'impôt doit être progressif. D'un autre côté, il doit être *modérément* progressif. Sinon, un autre principe fondamental, le *principe d'efficacité*, serait violé. La classe riche aurait en effet la possibilité, au cas où l'impôt lui paraîtrait trop lourd, d'expatrier ses avoirs : un effet négatif du point de vue de la collectivité.

Sans doute certains citoyens s'opposent-ils à ce consensus et certains économistes recommandent-ils de revenir à un impôt proportionnel (*flat tax*), d'autres, peu nombreux, proposant purement et simplement d'abolir l'impôt sur le revenu. Mais c'est qu'ils s'en tiennent à des considérations de caractère *instrumental* et ignorent la dimension *axiologique* de la question : ils s'attachent aux *effets* et méconnaissent les *principes*.

Cette analyse en termes de raisons explique d'autres données, par exemple que les différences s'agissant du poids et de la progressivité de l'impôt sur le revenu entre les sociétés scandinaves et les sociétés de l'Europe continentale tendent à se réduire sous l'effet du principe d'efficacité.

## IV. La rationalisation des idées morales, politiques et juridiques

La *théorie de la rationalité ordinaire* permet aussi de comprendre les raisons d'être de certaines évolutions à long et moyen terme des institutions et des mœurs.

Car l'évolution morale, sociale, politique et juridique des sociétés ouvertes est pilotée par un mécanisme fondamental à deux temps : *innovation*, puis *sélection rationnelle* des idées ou des institutions nouvelles sous le regard du *spectateur impartial*. C'est le sens que l'on peut donner à la

*rationalisation diffuse* (*Durchrationalisierung*) qu'évoque Weber. Il faut ajouter que l'évolution morale, sociale, politique et juridique des sociétés peut être plus ou moins rapide et aussi être contrecarrée par des conjonctures défavorables.

# 1. La notion de programme

Pour préciser la notion de *rationalisation diffuse*, on doit revenir sur la question des sources de la crédibilité des deux types principaux d'énoncés qu'on rencontre dans tout système de raisons : énoncés factuels et principes. La crédibilité d'une chaîne ne pouvant être supérieure à celle de son maillon le plus faible, il faut que chaque énoncé soit crédible pour que le *spectateur impartial* tienne le système pour tel.

Les *propositions factuelles* ne posent guère de problème. Pour être convaincantes, elles doivent correspondre au réel. Plus complexe est la question effleurée plus haut du statut des *principes*. Qu'est-ce qui les rend plus ou moins crédibles ?

On dispose ici de deux réponses classiques : la *réponse kantienne*, selon laquelle les règles particulières découleraient de principes généraux qui s'imposeraient *a priori* et la *réponse procédurale* que défend notamment J. Habermas. La première solution conduit aux apories déjà soulignées par Benjamin Constant : comme il est des circonstances où il est bon de mentir, la condamnation de principe du mensonge ne peut avoir force de loi. Selon la solution *procédurale*, un bon principe est celui qu'accepteraient des sujets appliquant une procédure unanimement acceptée. Or les règles de la discussion scientifique le sont dans une large mesure. Mais cela ne représente pas une garantie contre l'adhésion du scientifique à des croyances fausses. Pourquoi en irait-il autrement des croyances axiologiques ? La solution procédurale ne peut donc rendre compte de l'évolution morale, sociale, politique et juridique.

Éliminer cette difficulté est d'autant plus important que la variabilité des jugements moraux est l'argument principal du relativisme : plus exactement du *mauvais* relativisme (Boudon, 2008).

Une réponse plus satisfaisante invite à voir l'histoire des idées et des institutions morales, sociales, politiques et juridiques comme la réalisation d'un *programme* diffus visant à définir des institutions et des règles destinées à respecter au mieux la dignité et les intérêts vitaux de chacun. Dès le i<sup>er</sup> siècle, la réalisation de ce *programme* franchit une étape majeure grâce à la mise sur le marché de la notion de *citoyenneté* que l'on doit, selon Weber (1986 [1920]), à l'*Épître aux Galates* de saint Paul. La mise en œuvre du principe de la citoyenneté de tous était appelée à occuper l'Occident pendant tout le millénaire à suivre, ajoute-t-il. L'invention de la notion de *personne* représente une autre étape importante dans la réalisation de ce programme.

Durkheim (1967 [1893]) propose sous d'autres termes une idée voisine : « L'individualisme, écrit-il, la libre-pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la réforme, ni de la scolastique, ni de la chute du polythéisme gréco-latin ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe, sans s'arrêter, tout le long de l'histoire. » Ainsi, l'être humain a eu depuis les origines le souci de *sa dignité* et de ses *intérêts vitaux* ; en ce sens, il a toujours été *individualiste*. En même temps, le *programme individualiste* était appelé à s'approfondir

constamment sous l'effet de la *libre-pensée*, à savoir de l'esprit critique dont dispose l'être humain.

## 2. L'évolution morale comme programme

Pour préciser la notion de *programme* telle que je la prends ici, on peut rapprocher l'histoire de la morale, du droit et de la philosophie politique de celle de la science. La science naît d'un programme vague : *décrire le réel tel qu'il est*. La valeur de ce programme est indémontrable, car les valeurs *ultimes* sont indémontrables. Ce programme une fois posé, il n'a cessé de se réaliser.

À l'instar de l'histoire de la science, l'histoire de la *morale*, du *droit* et de la *philosophie politique* est celle de la réalisation d'un *programme* : concevoir des règles et des institutions permettant d'assurer au mieux le respect de la dignité de l'individu et de ses intérêts vitaux. La valeur de ce programme n'est pas davantage démontrable que celle de la science. Et il est aussi vague : Qu'est-ce au juste que *le réel* que la science cherche à atteindre puisqu'on ne pourrait répondre à cette question qu'une fois le programme de la science achevé ? Qu'est-ce que *la dignité de la personne* ? Mais les deux programmes sont omniprésents. Toujours inachevés, ils guident l'activité humaine dans toutes ses facettes.

Pour illustrer le processus de *rationalisation diffuse* qui accompagne tout programme, on peut évoquer un principe mobilisé dans plusieurs des exemples précédents : celui de l'*égalité entre rétributions et contributions*. Non seulement il est compatible avec la notion de la dignité de la personne, mais il en est une traduction dans le registre particulier des règles présidant aux échanges. Car, si la notion de *dignité* traduit une demande constante et vague, son contenu s'est précisé par la formulation progressive de principes réglant la vie morale, sociale, politique et juridique.

Le principe de la *séparation des pouvoirs* est un autre exemple canonique d'un principe qui s'est progressivement imposé dans les sites qui lui étaient propices parce qu'il renforce cet aspect de la dignité de la personne qu'est son exigence de ne pas être asservie au pouvoir politique. Il s'est difficilement imposé. L'histoire de sa mise en œuvre n'est pas achevée et ne le sera jamais, même dans les démocraties les mieux implantées. Mais, en dépit de ces hésitations, il est désormais aussi solidement installé dans les esprits de la plupart des citoyens des démocraties modernes que la théorie de la composition de l'air de Lavoisier. Il en va de même du parlementarisme, du suffrage universel et de l'ensemble des institutions fondamentales de la démocratie. Elles ont été sélectionnées, parce qu'elles ont pour effet de canaliser et d'adoucir les conflits sociaux et politiques, de réduire la violence publique, de faciliter la production des richesses et par là de satisfaire au principe de la *dignité* de l'être humain.

L'effacement de la peine de mort est un autre exemple de *rationalisation*. On l'a abolie dans un nombre toujours croissant de démocraties parce qu'elle est dépourvue selon les enquêtes de toute efficacité dissuasive. Et aussi parce qu'elle rend l'erreur judiciaire irréparable. Or, dès qu'on peut imaginer une peine réparatrice moins sévère et aussi efficace, cette dernière tend à être sélectionnée par le *spectateur impartial* : par la rationalité ordinaire.

Certains justifient la peine de mort par des raisons religieuses. Mais le principe de la liberté de pensée implique qu'aucune sanction ne peut être considérée comme acceptable du seul fait qu'elle se

fonde sur des principes religieux. Car aucune religion n'étant démontrable, ses principes ne peuvent être imposés sans contrevenir au principe de la liberté de pensée, déclinaison lui-même du principe de la dignité humaine.

Certes, des conjonctures défavorables peuvent faire que l'opinion souhaite rétablir la peine de mort lorsqu'elle a été ébranlée par un crime odieux. Mais on peut remarquer que les politiques européens se sont toujours abstenus de la tentation de revenir sur l'abolition. Par conviction personnelle sans doute. Mais aussi parce qu'ils pressentaient qu'une fois l'émotion collective apaisée, le *spectateur impartial* réapparaîtrait sur la scène politique et les désavouerait.

On le voit : les processus de formation et de sélection des idées ne sont pas d'une nature foncièrement différente dans le cas des idées scientifiques et dans celui des *idées juridiques* et *politiques*.

Il en va de même des *idées morales* : les enquêtes montrent que l'on observe dans les démocraties une *rationalisation* progressive de la vie morale au sens où l'on tend vers une morale fondée sur le principe cardinal que tout ce qui ne nuit pas à autrui est permis. D'où le statut de *tabou* affecté à tout interdit dont on ne voit pas en quoi le comportement qu'il condamne peut nuire à autrui, étant entendu qu'on ne peut admettre que choquer autrui dans ses opinions revienne à lui nuire, puisque cela contredirait le principe de la liberté d'opinion, lui-même expression de la notion de *dignité* de la personne.

Le programme défini par la notion de la dignité de la personne est donc bien soumis, lorsque les circonstances s'y prêtent, au processus de *rationalisation diffuse* qu'évoque Weber. Il explique que certaines idées s'installent de façon irréversible dans l'esprit public.

Cela dit, les processus de *rationalisation diffuse* dans le long terme n'excluent pas les conflits de valeurs – la *guerre des dieux* – sur le court et le moyen termes. Tous les droits nouveaux se sont imposés à l'issue de conflits prolongés. Ces processus de rationalisation étant permanents, la guerre des dieux l'est aussi.

### **3. Rationalisation et uniformisation**

Ces processus de rationalisation diffuse sont-ils porteurs d'un risque d'uniformisation ? Non. En effet, certaines normes, comme les gestuels de politesse, sont les expressions symboliques de valeurs. Or, la relation entre le signifiant et le signifié étant généralement arbitraire, les mêmes valeurs peuvent être exprimées par des normes différentes. Une deuxième source d'hétérogénéité réside dans les contraintes imposées par le contexte : une règle peut être bonne dans un contexte et mauvaise dans l'autre. Une troisième source d'hétérogénéité réside dans le fait que la rationalisation impose rarement une solution unique. Ainsi, il y a un nombre indéfini de façons d'organiser la séparation des pouvoirs. Réciproquement, l'absence d'uniformité n'implique pas l'absence de rationalité des normes et des valeurs. L'existence de cultures dotées d'*identité* n'implique pas que la sélection des normes et des valeurs soit arbitraire.

On peut donc, une fois de plus, écarter l'un des arguments majeurs du relativisme. L'existence même

de processus de *rationalisation diffuse* caractérisant les différents aspects de la vie sociale et politique suffit à écarter la thèse selon laquelle le progrès serait une illusion (Boudon, 2008).

## V. Avatars de la rationalité

Bien sûr, ces processus peuvent être plus ou moins encouragés ou contrariés. Ils n'impliquent donc aucun déterminisme historique. En outre, si la rationalité ordinaire est une caractéristique de l'être humain, les *idées* dominantes sur la rationalité sont quant à elles sujettes à des variations dans le temps et dans l'espace. Or ces avatars peuvent aller jusqu'à marquer l'histoire, comme le montre celle du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle.

La philosophie grecque puis le christianisme ont installé l'idée que seules des raisons de validité universelle pouvaient fonder le juste et le vrai. Cette idée traverse toute l'histoire de l'Occident. Elle est commune à Aristote, Platon, Érasme, Descartes, Montesquieu, Kant, Voltaire, Goethe et bien d'autres.

Sans doute l'idée qu'une rationalité détachée de tout contexte est un leurre avait-elle été présente dans certains milieux intellectuels occidentaux dès la fin du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle : depuis Herder (Z. Sternhell, *Les Anti-Lumières : du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle à la guerre froide*). Mais ce sont les conflits entre États-nations et les conflits politiques et sociaux qui minent l'Europe à partir du milieu du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle qui l'ont fait descendre dans la rue.

Ils firent que tendirent à être jugées *vraies* ou *justes* des théories *utiles* au sens où elles servaient les intérêts d'un État-nation, d'une classe sociale ou d'un groupe ethnique (Benda, 1977 [1927]). Nombre d'historiens et de philosophes abandonnent alors l'idéal universaliste de la rationalité qui avait été celui de tous les intellectuels et que résume la *Logique de Port-Royal* : « De quelque pays que vous soyez, vous ne devez croire que ce que vous seriez disposé à croire si vous étiez d'un autre pays. »

L'influent historien allemand Treitschke se targue alors d'ignorer « cette objectivité anémiée qui est le contraire du sens historique ». Georges Sorel, le théoricien de la violence politique, et Houston Stewart Chamberlain, le théoricien du racisme, ont en commun de vouloir que le juste et le vrai se déterminent par leur *utilité* en faveur de telle cause politique, qu'il s'agisse de montrer la supériorité de tel État-nation ou de militer en faveur de telle classe sociale ou de tel groupe ethnique. Le succès immense de Marx et de Nietzsche tient pour une grande part à ce que leur pensée autorise – par-delà l'abîme qui les sépare – un renversement radical des valeurs du juste et du vrai au profit de l'utile. Pour Nietzsche, « la fausseté d'un jugement n'est pas une objection contre ce jugement », une règle inédite qui définit selon lui une « nouvelle langue » (*Par-delà le bien et le mal*). Non seulement un jugement *faux* peut en effet être *utile*, mais les catégories du vrai et du faux seraient des produits de l'illusion. Pour Marx, ce sont les intérêts du prolétariat qui déterminent le juste et le vrai. Ce renversement était appelé à produire des effets qui n'ont été ni prévus ni voulus par ses promoteurs et à culminer dans l'installation provisoire au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle des doctrines racistes, du marxisme réputé *scientifique* ou de la prétendue logique dialectique (Bell, 1997 [1988]).

Certes, des penseurs ont de tout temps insisté sur le fait que l'action politique doit tenir compte de l'*utile* plutôt que du *juste* et du *vrai*. Mais ni les sophistes grecs ni Machiavel, ni les utilitaristes ni les pragmatistes eux-mêmes n'ont prétendu que l'utile constituât l'aune du juste et du vrai. Avec les épigones de Marx et de Nietzsche, le juste et le vrai sont au contraire traités comme des masques de l'utile. Quant à ceux qui croient pouvoir distinguer le juste et le vrai de l'utile, ils sont présentés comme des victimes de l'illusion, de la naïveté ou de la fausse conscience.

Ce renversement des valeurs a laissé des traces profondes dans l'histoire des idées. Certes, les circonstances qui avaient favorisé l'exacerbation des passions nationales et des passions de classe ont disparu. Mais l'idée du caractère illusoire de la notion d'objectivité s'agissant de la connaissance des phénomènes moraux, politiques et sociaux est réapparue dans les dernières décennies du xx<sup>e</sup> siècle à la faveur de l'ascension du relativisme provoquée notamment par la *fin des idéologies*, la décolonisation puis la mondialisation. On a soutenu qu'il fallait renoncer à la notion d'objectivité s'agissant même des sciences de la nature. S'est alors installé l'adage du *tout est bon* (*anything goes*). Il a fortement imprégné et continue d'imprégner la pensée morale, sociale et politique. Contre le principe de la *Wertfreiheit*, les sciences sociales ont souvent épousé une posture compassionnelle. Ainsi, la criminologie des dernières décennies du xx<sup>e</sup> siècle a couramment admis que l'explication *vraie* du crime est celle qui est *utile* au délinquant.

Car les idées ont leur rythme propre : elles survivent facilement aux circonstances qui les ont vu naître dès lors qu'elles sont réajustées aux circonstances nouvelles. Les nietzschéens et les marxistes du xx<sup>e</sup> siècle tiennent d'autres propos que ceux du xix<sup>e</sup>. Mais ils partagent la thèse relativiste selon laquelle les catégories de l'objectivité et de l'universalité recouvriraient des illusions.

Aujourd'hui même, les *constructivistes* vêtent de nouveaux habits le roi nu du relativisme : la science serait malvenue de se présenter comme objective puisqu'elle interprète le réel à partir d'instruments forgés de toutes pièces. *Il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations*, affirment-ils, prenant Nietzsche au pied de la lettre. Les *vérités* produites par la science sont des *constructions* qu'on ne saurait tenir pour plus objectives que les mythes des tribus amazoniennes.

De tout temps, la plupart des grands noms de la pensée ont échappé au relativisme. Ils n'ont jamais abandonné l'idéal universaliste de la rationalité et toujours refusé la dissolution du juste et du vrai dans l'utile. Les sociologues classiques, au premier rang desquels Durkheim et Weber, se situent sans ambiguïté à cet égard dans la continuité de la pensée philosophique classique. Ils partagent l'idée que les sciences sociales et politiques doivent se donner pour horizon la rationalité non contextuelle : leur fonction consiste à éliminer les explications égo- ou sociocentriques de la rationalité contextuelle. Weber disait qu'une théorie valide est celle qu'un Chinois peut comprendre et accepter, *i.e.* qui transcende la diversité culturelle : une reprise de l'adage de la *Logique de Port-Royal*.

Qui pourrait douter, en songeant à l'ampleur des effets historiques et aux effets corrosifs exercés sur la démocratie par ces avatars de la rationalité, qu'il s'agisse bien d'une notion cardinale pour la pensée morale, politique et sociale ?

# Chapitre VI

## Avantages de la théorie de la rationalité ordinaire

Quels bénéfices scientifiques attendre en fin de compte de la *théorie de la rationalité ordinaire* ? Avant de répondre à cette question, il faut situer la tradition de recherche à laquelle appartient la tro dans l'ensemble des traditions de recherche des sciences sociales.

### I. Qu'est-ce qu'expliquer ?

La notion de *science* recouvre des activités diverses : toute discipline scientifique décrit, classe et explique. Mais son objectif ultime est toujours d'*expliquer*. On peut définir l'activité d'*explication* de la façon suivante. Supposons un phénomène quelconque suscitant un sentiment de surprise : la hauteur du mercure dans le baromètre varie avec l'altitude ; tel individu change subitement de comportement ; les membres de tel groupe croient aux miracles ; tel groupe est convaincu de l'efficacité des rituels de pluie.

On a rencontré ces phénomènes plus haut. Dans tous les cas, leur explication a consisté à en établir les *causes*. Le système des causes a toujours pris la forme d'une liste de propositions compatibles entre elles et telles que chacune pouvait être facilement acceptée, soit qu'elle enregistrât une donnée factuelle avérée, soit qu'elle éveillât un sentiment partagé de vraisemblance.

Ces considérations conduisent à définir l'explication d'un phénomène comme l'opération visant à en faire la conséquence d'un système de propositions compatibles entre elles et acceptables. Cette définition s'applique aux sciences sociales comme aux sciences de la nature. L'explication ainsi définie dissipe le mystère du phénomène sous examen, puisqu'elle en fait la conséquence d'un ensemble de propositions dépourvues de mystère.

Deux conclusions résultent de ces remarques. Les définitions de l'*explication* et de la *rationalité ordinaire* (ro) étant identiques, on en conclut d'abord que connaissance ordinaire et connaissance scientifique diffèrent en degré, mais non en nature, comme le veut Einstein lorsqu'il assure que la connaissance scientifique n'est rien d'autre que le prolongement du sens commun.

En second lieu, on ne peut qu'être d'accord avec le philosophe américain R. Rorty lorsqu'il déclare que la connaissance n'est pas un *miroir de la nature*. En effet, expliquer un phénomène, ce n'est pas le photographier, mais lui associer un ensemble de propositions. Or ces propositions sont toujours inspirées par un *point de vue*. Ainsi, Durkheim refuse que l'être humain puisse être durablement sujet à l'illusion. Mais il n'en résulte pas que la connaissance ne puisse être *objective*. La théorie des

croyances en l'efficacité des rituels de pluie proposée par Durkheim est *objectivement* préférable à celles de Wittgenstein ou de Lévy-Bruhl au sens où elle propose une explication dérivant de systèmes de propositions plus acceptables.

## II. Points de vue, programmes, cadres, présupposés

Il est vrai que toute connaissance repose sur des *a priori* (Kant), des *présupposés* (Weber), des *points de vue* (Simmel), des *paradigmes* (Kuhn), des *cadres mentaux* (*varii auctores*) ou des *programmes* (Lakatos), désignation que pour ma part je préfère. Mais cette proposition n'entraîne aucun relativisme. La tcr adopte un point de vue particulier sur le comportement humain, mais elle explique de façon satisfaisante les phénomènes où son axiomatique est *réaliste*. D'autres phénomènes s'expliquent plutôt dans le cadre de la tro.

On peut discerner un petit nombre de *programmes* généraux, présents dès les origines de la réflexion sur les sociétés et particulièrement sur le comportement de *l'homme en société* : du *zôon politikón*. Ils ont évolué et ont été précisés au cours du temps, mais ils inspirent toujours la pensée et la recherche. La tcr et la tro sont les héritières modernes de deux de ces programmes. Mais on peut en discerner quatre principaux : les programmes *matérialiste*, *mécanique*, *utilitariste* et *cognitif*. Ils se rangent sur une échelle d'explication du comportement allant du niveau infra-individuel-a.rationnel au niveau individuel-rationnel.

### 1. Le programme matérialiste

Comme les trois autres, le programme matérialiste prend des formes variables, mais qui ont en commun de rechercher les causes du comportement humain dans le registre des *causes efficientes* observables.

Hier, prolongeant un mouvement de pensée issu de Cabanis et de Gall, Lombroso et les positivistes italiens prétendirent discerner une prédisposition au comportement criminel à partir de particularités physiques de l'individu. Cette tradition a été renouvelée en profondeur et a pris une forme scientifique avec le développement des neurosciences. Elles ont montré qu'elles peuvent efficacement contribuer à l'explication de phénomènes intéressant les sciences sociales.

*Exemple 1.* Un sujet observé par A. Damasio ne voit que les bons côtés de la vie et est préservé de toute émotion négative. Il ignore des sentiments comme la peur ou la colère. La cause en est révélée par le scanner, lequel a détecté chez le sujet un phénomène de calcification dans la région de l'amygdale cérébrale.

*Exemple 2.* Selon des chercheurs zurichois, les réactions au *jeu de l'ultimatum* sont modifiées lorsqu'une partie du cerveau – le cortex frontal dorsolatéral – est neutralisée par une stimulation magnétique transcranienne. Le sujet à qui l'on fait une proposition inéquitable repousse les propositions qu'il estime trop injustes, comme lorsque son partenaire lui propose : 80 € pour moi, 20



€ *pour toi*, bien que son refus le condamne à ne rien recevoir. Or, lorsque la partie du cerveau en question est neutralisée, il perçoit encore la même proposition comme injuste, mais il l'accepte.

Le premier résultat peut expliquer le comportement de tel responsable politique, de tel manager ou de tel chef militaire : l'entêtement de Cromwell était peut-être dû à un grain de sable dans sa vessie, mais aussi à une particularité de son cerveau. Le second fait apparaît que, dans certaines situations, le sujet ne se comporte selon les axiomes de la ter que si l'activité normale de son cerveau est partiellement neutralisée. Les neurosciences confirment ici que le modèle classique de l'*homo oeconomicus* (postulats P1 à P6 du chapitre II) n'a rien de *naturel*.

## 2. Le programme mécanique

Bien des théories modernes de l'évolution morale, sociale et politique sont les héritières de Herbert Spencer. Le postulat de base de sa théorie générale de l'évolution biologique, psychologique et sociale est que les données de leur environnement déclenchent chez les individus de toute espèce biologique, dont l'espèce humaine, des mécanismes qui donnent naissance par composition à des changements macroscopiques. Ces mécanismes peuvent être impersonnels comme dans le cas de l'évolution des espèces animales ou comporter un moment mental s'agissant de l'espèce humaine.

Toute la sociologie de Spencer lui-même illustre le programme mécanique. Ainsi, il conjecture que la densité sociale favorise la division du travail. Ou encore que la complexification des sociétés est un facteur de laïcisation. Car, à partir du moment où une société se fait plus complexe, explique-t-il, il devient invraisemblable de se représenter Dieu comme capable de dire la loi sur tous les sujets : il doit donc abandonner cette tâche à des organes laïcs.

Autre exemple d'application du programme mécanique : les peuplades dont les hasards de la génétique ont fait qu'ils ne digèrent pas le lactose à l'âge adulte n'ont pas pu se nourrir de lait animal et ont eu moins de chances de se développer.

Autre exemple : J. Q. Wilson (1993) a proposé de l'origine des sentiments moraux une explication d'inspiration sociobiologique. Ainsi, le sens de l'équité et le sens du devoir se seraient imposés en raison de leur valeur adaptative. Un groupe où prévaut l'équité étant plus cohérent, il a davantage de chances de survivre à des affrontements avec d'autres groupes. En conséquence, ses membres ont plus de chance de se reproduire. L'origine du sens moral serait donc à rechercher du côté de *processus infra-individuels* se développant chez l'être humain en tant qu'être biologique.

Cette conjecture expliquerait, selon Wilson, des phénomènes universels : que le crime soit toujours rare, que les individus se comportent généralement de manière équitable dans le *jeu de l'ultimatum* ou que blesser quelqu'un intentionnellement soit considéré dans toutes les cultures comme plus grave que de le blesser par accident. Bien d'autres auteurs proposent des variations sur le schéma théorique faisant des sentiments moraux l'effet de processus de sélection de caractère darwinien (Gintis *et al.*, 2003).

Tous ces exemples illustrent le modèle spencérien selon lequel la situation où se trouve un ensemble d'individus déclenche *mécaniquement* un effet *émergent*, qu'il s'agisse de la rareté du crime, de la

fréquence de la réponse équitable au jeu de l'ultimatum, de l'existence de sentiments moraux ou de la stagnation économique des peuplades ne digérant pas le lactose.

### 3. Le programme utilitariste

La théorie du choix rationnel (tcr) est la version moderne d'une autre grande tradition de pensée inscrite sous l'emblème du programme utilitariste. De nos jours encore, il a permis de proposer une explication d'innombrables phénomènes sociaux.

Hayek (2007 [1973-1979]) voit dans l'*échange* l'origine des sentiments moraux. Deux individus constatent qu'ils gagnent l'un et l'autre à un échange. Sous l'action de ce mécanisme, le respect de la parole donnée s'installe comme une valeur positive. La valorisation positive de la liberté individuelle ou de la propriété privée se serait imposée de la même manière, à partir de la constatation de leurs effets positifs.

Pour Harsanyi, la tcr suffit à expliquer l'ensemble des sentiments moraux : ils sont pour lui un effet indirect de l'intérêt bien compris.

Les travaux de Piaget sur le jugement moral, bien que d'un caractère différent, illustrent la même idée. À partir d'un certain stade de leur évolution, les enfants comprennent que la tricherie détruit l'intérêt du jeu et la condamnent.

Selon Axelrod (1992), lorsque des sujets voient qu'ils ont intérêt à court terme à trahir la parole donnée, mais que cela engendre à long terme des effets défavorables pour eux, ils tendent à la respecter. Les effets de la situation sont ici moins automatiques que dans les exemples précédents : les sujets doivent *comprendre* qu'il y a contradiction entre leurs intérêts à court et à long terme, arbitrer entre les deux et émettre des hypothèses vraisemblables sur le comportement de leur partenaire. Ils concluent alors qu'il est de leur intérêt de coopérer plutôt que de céder à la tentation des avantages à court terme de la défection.

Comme on l'a vu plus haut, la tcr a été appliquée avec succès, non seulement à des sujets *économiques*, mais à des questions *morales* et *politiques* majeures.

### 4. Le programme cognitif

La théorie de la rationalité ordinaire (tro) est, elle, la version moderne d'un autre grand programme, le programme cognitif. Comme les trois autres, il est ancien. Par-delà leurs différences, Hobbes, Adam Smith et Rousseau ont en commun d'attribuer les sentiments de légitimité ou d'illégitimité suscités par certaines institutions ou certains comportements au fait que les individus les perçoivent de manière plus ou moins confuse comme fondés sur des raisons acceptables ou non. Selon Hobbes, le châtement pour l'exemple est normalement perçu comme illégitime. En effet, le principe de la dignité de la personne fait que l'utile doit ici s'effacer devant l'honnête, le principe d'efficacité devant le principe de justice ou la rationalité instrumentale devant la rationalité axiologique. Le programme cognitif pose que la rationalité comporte toujours une dimension cognitive plus ou moins implicite. Comme le montre l'exemple d'Axelrod, le programme utilitariste lui-même ne peut pas

toujours ignorer la dimension cognitive du comportement.

## A) Les pseudo-explications par la culture

Le programme utilitariste et le programme cognitif permettent d'éviter les pseudo-explications imaginées par les différentes versions du *holisme*, comme celles qui se contentent d'imputer une différence entre deux pays à une différence *culturelle*. Ainsi, l'importance particulière des mouvements de rue en France serait due à un *habitus* contracté par les Français depuis la Révolution.

Les versions *ter* et *tro* de l'im fournissent une explication plus satisfaisante des différences culturelles. Comme on l'a vu au chapitre 2, Root explique le phénomène français du *pouvoir de la rue* à partir de la version *ter* de l'im : comme un effet du déséquilibre des pouvoirs au profit de l'exécutif. Comme on l'a vu au chapitre 4, Durkheim explique la pratique des rituels de pluie par les aborigènes d'Australie à partir de la version *tro* de l'im.

## B) L'identité des sciences sociales

Les programmes utilitariste et cognitif définissent en fin de compte, non seulement l'identité des sciences sociales, mais les traits communs à toutes : économie, anthropologie, sociologie, science politique ou criminologie. Certes, elles ne peuvent se désintéresser de l'apport des neurosciences, voire de la sociobiologie. Mais on voit mal, à l'heure actuelle, comment une articulation précise entre ces programmes pourrait s'établir et encore moins comment l'un d'entre eux pourrait absorber les autres : cela serait contradictoire avec le caractère autosuffisant des explications proposées par la *ter* et la *tro* de toutes sortes de phénomènes sociaux.

Les programmes utilitariste et cognitif reposent tous deux sur le postulat de la rationalité de l'action sociale. Bien que le premier soit un cas particulier du second, il est aujourd'hui plus couramment identifié et utilisé. Il est donc opportun de préciser pour finir les raisons fondant l'intérêt scientifique du second pour l'avenir des sciences sociales.

# III. Les mérites de la *tro*

## 1. Dissiper le solipsisme

La *tro* dissipe d'abord des contresens courants sur l'individualisme méthodologique. L'im propose en fait d'appliquer aux sciences sociales un principe valable pour toute science. Le biologiste qui a observé une corrélation entre un régime alimentaire et la survenue d'une maladie cherche à identifier les causes responsables de la corrélation au niveau cellulaire. Durkheim explique de même les corrélations qu'il relève dans *Le suicide* par des mécanismes psychologiques se déployant au niveau individuel. Ainsi, le protestant est davantage que le catholique exposé au doute, à l'angoisse et par suite au suicide parce qu'il doit interpréter la volonté de Dieu plutôt que se borner à la recevoir.

Dans la version *tro* de l'im, les individus échappent au solipsisme auquel les condamne la *ter*. La *tro*

conçoit en effet leurs représentations et leurs évaluations comme se greffant sur des raisons qu'ils perçoivent comme valides et par suite comme ayant vocation à être partagées.

La tro évacue également le postulat de la tcr selon lequel l'égoïsme devrait être considéré comme le trait dominant de l'être humain. Selon la tro, l'action sociale de l'individu peut certes être motivée par des objectifs égoïstes, mais aussi par des raisons partagées.

Point n'est donc besoin pour échapper aux faiblesses de la tradition utilitariste de supposer l'*homo sociologicus* habité par le souci du *don* ou par la *sollicitude* (*care*). Il est préférable de s'en tenir sur ce point à l'hypothèse classique de la *sympathie* telle que définie par A. Smith ou par Rousseau. Le réalisme invite à conjuguer le rationnel et l'affectif. C'est le binarisme caractéristique de l'idéologie qui tend à les opposer. La réaction affective que provoque l'injustice est-elle dépourvue de raisons ?

## 2. Éviter le psychologisme

La tro a aussi le mérite d'éviter l'objection du psychologisme. Elle reconnaît qu'une croyance collective de type *X est vrai* ou *X est juste* s'explique, non par la mise en œuvre de ressorts psychologiques a-rationnels, mais par des raisons : celles par exemple qui portent à croire à l'existence de l'âme ou à la désirabilité de la démocratie.

## 3. Éviter les théories procédurales

Dans un autre registre, la tro évite les faiblesses des théories procédurales, comme celle de J. Habermas. Ces théories postulent que certaines représentations et évaluations sont partagées *si et seulement si* elles peuvent être considérées comme engendrées par des procédures faisant l'objet d'un consensus. En fait, il faut rayer le *seulement si* de la phrase précédente. Les représentations scientifiques sont certes engendrées par des *procédures* faisant l'objet d'un consensus parmi les scientifiques. Mais, comme Pareto l'a relevé, l'histoire des sciences est un cimetière d'idées fausses. Une procédure valide ne peut donc garantir la validité des conclusions auxquelles elle donne naissance. La boutade de Pareto s'applique évidemment aux croyances normatives et généralement axiologiques tout autant qu'aux croyances scientifiques.

L'engouement actuel pour la *rationalité procédurale* et le dédain dont la *rationalité substantielle* est l'objet sont surtout l'effet du relativisme ambiant. La rationalité de long terme est de caractère *substantiel*, la rationalité *procédurale* ne pouvant que faciliter l'accès au vrai. Car la vérité n'est pas le produit du consensus, mais le consensus le produit de la vérité.

## 4. Éviter les variables dispositionnelles verbeuses

Les théories qui, comme la tcr, adoptent une conception instrumentale de la rationalité doivent par la force des choses introduire des variables dispositionnelles (*cadre*, *frame*, *habitus*, etc.) pour rendre compte des aspects du comportement qui ne relèvent pas de la rationalité instrumentale. Or ces variables se heurtent à des difficultés logiques et empiriques. *Difficultés logiques* : elles sont facilement *ad hoc* et tautologiques. *Difficultés empiriques* : une expérience psychologique

quelconque peut provoquer plus tard de la part du sujet une réaction donnée ou son contraire. L'enfant qui a connu une enfance douloureuse peut manifester à l'âge adulte une attitude de cruauté ou de générosité. Celui qui a reçu une éducation autoritaire peut devenir un adulte autoritaire ou libéral, tout comme celui qui a reçu une éducation libérale. Tout au plus peut-on observer une corrélation faible et variable d'une étude à l'autre entre ces couples de variables. On déduit de ces observations familières que les variables dispositionnelles ont facilement un caractère équivoque. Elles sont le talon d'Achille des sciences sociales.

C'est parce qu'il en est conscient que Weber ne les mobilise jamais dans ses analyses. Son axiome selon lequel le sociologue doit traiter tout comportement comme en principe *compréhensible* revient à considérer tout comportement comme un effet de la rationalité ordinaire. Il recommande par suite d'éviter d'imputer le comportement à des variables dispositionnelles, notamment lorsqu'elles revêtent un caractère occulte.

Bien entendu, la tro ne traite pas l'individu comme une *tabula rasa*. Dans son analyse des croyances magiques, Weber part du fait que les *primitifs* ne connaissent pas les lois de la transformation de l'énergie. Il en déduit qu'ils n'ont pas de raison de faire entre le faiseur de feu et le faiseur de pluie la différence que l'homme moderne établit spontanément. La cause des différences entre les croyances des uns et des autres réside dans une différence de *disposition* cognitive. Les uns et les autres sont en effet caractérisés par des *cadres* ou des *schèmes* cognitifs différents. Mais ici ces cadres sont *observables* : il n'y a aucun doute que l'homme moderne connaît et que le *primitif* ignore les lois de la transformation de l'énergie. C'est pourquoi le premier voit le faiseur de feu comme rationnel et le faiseur de pluie comme a-rationnel, alors que le second n'a aucune raison de faire cette différence.

*Autre exemple* : les Pharisiens croyaient à l'immortalité de l'âme, les Sadducéens n'y croyaient guère. Cela résulte, explique Weber (1986 [1920]), de ce que les premiers étaient en majorité des commerçants, les seconds constituant le vivier d'où étaient puisées les élites politiques. Les premiers rencontraient couramment dans leur activité professionnelle l'exigence de l'équité des échanges. Ils étaient donc heureux d'apprendre que l'âme est immortelle, puisque cela leur permettait d'espérer que les mérites et les démérites qui n'avaient pas reçu leur juste sanction ici-bas pourraient faire l'objet d'une révision dans l'au-delà. Les Sadducéens n'avaient pas, eux, les mêmes raisons d'y adhérer. Weber explique ici l'existence de relations causales entre contexte et croyances à partir des raisons plausibles qu'il impute aux deux catégories sociales. Sa démarche n'a donc rien à voir avec celle qui consiste à forger de toutes pièces des variables dispositionnelles (*mentalité primitive, cadre mental, frame, framework, habitus, schème*, etc.) dont la crédibilité repose de façon circulaire sur les phénomènes qu'elles sont censées *expliquer*.

Popper (1976) a dénoncé avec force les dégâts causés par ces variables occultes sur la solidité et l'image des sciences sociales. Il retrouve sans le savoir une complainte d'Auguste Comte qui conserve toute son actualité : « Presque toutes les explications habituelles relatives aux phénomènes sociaux [...] rappellent encore directement l'étrange manière de philosopher si plaisamment caractérisée par Molière à l'occasion de la vertu dormitive de l'opium » (*Discours sur l'esprit positif*).

## 5. Résoudre les impasses de la tcr

Il résulte aussi de ce qui précède que l'un des avantages importants de la tro est qu'elle permet de résoudre bien des questions face auxquelles la tcr est impuissante. On annexera ici quelques exemples aux précédents.

La théorie des jeux repose sur l'axiomatique de la tcr. Or plusieurs situations d'interaction n'ont pas de *solution* dans le cadre de la théorie des jeux au sens où celle-ci est incapable de recommander aux acteurs une stratégie déterminée. Il s'agit notamment des structures *perverses* classiques comme le *dilemme du prisonnier* ou le *jeu de l'assurance*. Ces structures d'interaction ont inspiré une littérature surabondante. Or elles ne peuvent recevoir de *solution* aussi longtemps qu'on la recherche dans le cadre de la rationalité purement instrumentale postulée par la tcr.

Les grands auteurs ont compris depuis longtemps que la *solution* de ces structures impose d'abandonner l'axiomatique de la tcr.

Ainsi, Rousseau a bien vu que seule une innovation permet de sortir de l'ambiguïté créée par la structure désignée après lui *jeu de l'assurance*. La *solution* qu'il propose consiste à introduire un tiers personnage ayant le pouvoir de punir les acteurs qui trahiraient leur promesse de coopération.

Olson (1965) a bien vu qu'une action collective qui serait en principe utile à un groupe d'intérêt non organisé a des chances de ne pas avoir lieu, les acteurs étant alors pris au piège du *dilemme du prisonnier*. Il a montré que la *solution* de ce piège consiste, comme dans le cas des chasseurs de Rousseau, à imaginer des innovations permettant de détruire la structure perverse.

Le *problème du carrefour* a fini par prendre le statut d'un problème d'école dans la littérature inspirée par la tcr : dois-je en l'absence supposée de règles laisser passer le véhicule se présentant en même temps que moi à un croisement sur l'autre voie ? Ce problème n'a pas, lui non plus, de solution dans le cadre de l'axiomatique de la tcr, puisque celle-ci ne permet pas aux automobilistes de trancher entre les deux équilibres de Nash engendrés par la structure. La *solution* consiste, ici encore, à introduire une innovation sous la forme de l'imposition d'une règle de priorité.

Et l'on a vu que c'est une innovation, la menace de *guerre des étoiles*, qui avait mis fin à la course aux armements qui s'était installée à l'issue de la Seconde Guerre mondiale.

La tro permet aussi d'expliquer les variations des sentiments moraux qu'observent les recherches quasi expérimentales utilisant le *jeu de l'ultimatum* ou d'autres montages expérimentaux de même nature, comme le *jeu du bien public*. Dans ce dernier *jeu*, chacun choisit de s'attribuer une partie d'une somme et verse le reste au pot commun, sachant qu'en fin de partie, il recevra un certain pourcentage de la somme globale contenue dans le pot commun : dans tous les cas, des systèmes de raisons compréhensibles eu égard au contexte permettent de rendre compte des données observées.

## 6. La rationalité expressive

Les travaux déjà évoqués d'Axelrod (1992) sur le *dilemme du prisonnier répété* montrent que, en

choisissant la stratégie de coopération, le protagoniste qui joue le premier coup adresse à l'autre un *signal* lui proposant de coopérer. Cette stratégie est de nature *expressive* ou *symbolique*. Elle échappe par là à l'axiomatique de la tcr. Elle s'en écarte aussi parce qu'elle mobilise la rationalité cognitive. Elle suppose en effet que chacun des deux acteurs part du principe que l'autre a pris conscience, tout comme lui-même, de la nature du piège dans lequel ils sont enfermés. C'est pourquoi la coopération s'écroule dès que l'un d'eux cesse de coopérer, car la conjecture qui a guidé l'autre se trouve alors brutalement invalidée.

Je suis invité à une soirée (Sen, 2005). Ayant mal au dos, je jette mon dévolu sur un fauteuil confortable. Mais je ne veux pas passer pour grossier. J'adresse alors à mon hôte un *signal* discret lui permettant de comprendre à la fois ma préférence pour son meilleur fauteuil et mon désir de rester poli. Mon problème est sans solution dans le cadre de la tcr. Dans celui de la tro, je peux au contraire satisfaire mon double objectif en utilisant un *signal* dont je suppose que mon hôte le comprendra.

Dans une queue, j'évite le piège du dilemme du prisonnier en acceptant spontanément de prendre mon tour. Si je ne le fais pas, je puis m'attendre à recevoir des *signaux* de réprobation. La *rationalité expressive* contenue dans ces *signaux* vient ici au secours de la rationalité instrumentale.

Dans d'autres cas, la rationalité expressive se déploie pour elle-même. Un gouvernement qui ne sait pas trop comment résoudre un problème sensible est facilement tenté de montrer au public qu'il le prend à bras-le-corps en mettant en place des mesures dont il ignore en réalité les effets. L'histoire des politiques de lutte contre la criminalité ou contre la consommation des drogues, des politiques économiques ou des politiques d'éducation illustrerait facilement ce cas.

Mais rationalité instrumentale et rationalité expressive peuvent selon les cas converger vers l'objectif recherché ou non. La seconde peut même faire obstacle à la première. Les moyens mis en œuvre pour *lutter* contre l'inégalité des chances scolaires ont été souvent excellents du point de vue *expressif*, puisqu'ils se présentaient comme animés par un souci intransigeant d'égalité, et désastreux par leurs effets. Lorsque le marché du travail se fait de plus en plus imprévisible et complexe, il faut encourager la diversité des établissements d'enseignement si l'on veut que chaque élève trouve sa voie. Au lieu de cela, on a insisté sur la prétendue obligation d'uniformiser le système scolaire au nom de l'égalité. Résultat : des taux élevés d'échec scolaire et de chômage des jeunes. Quant à la crise mondiale de 2008, n'a-t-elle pas été déclenchée par le souci des politiques d'offrir à crédit un toit à chaque Américain ? Un souci dicté par la rationalité expressive, mais dont la suite a montré que la rationalité instrumentale le condamnait.

## 7. Last but not least

En proposant une grammaire commune à l'ensemble des sciences sociales, la tro promet d'abaisser les barrières qui font que sociologues, anthropologues, psychologues sociaux, politologues, économistes, criminologues et épistémologues paraissent vivre aujourd'hui dans des univers mentaux différents : une situation qui ne favorise pas les apprentissages du jeune citoyen en ces matières et qui aurait déconcerté tous les grands noms des sciences sociales.

On sera sûr que les enseignements de sciences économiques et sociales traitent bien du réel

lorsqu'ils auront convaincu le jeune citoyen par exemple : que le principe de la division des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire, médiatique, bureaucratique, intellectuel, économique et syndical entraîne des effets heureux ; que le pouvoir de *la rue* se développe surtout dans les démocraties où ce principe est insuffisamment pris en compte ; que pour être accepté un impôt doit être non seulement efficace mais juste ; que des mesures comme le blocage des loyers et l'interdiction des licenciements ne peuvent que se retourner contre ceux qu'elles prétendent défendre ; que la diversité des normes ne permet pas de conclure à la validité du relativisme ; ou encore que le non-croyant peut comprendre les croyances les plus insolites du croyant. Toutes propositions dont les pages précédentes montrent qu'elles peuvent être facilement établies dès lors qu'on se donne une théorie adéquate de la rationalité.

En fin de compte, l'objection la plus sérieuse que l'on peut opposer à la tro est qu'elle céderait à l'*intellectualisme* et ignorerait le rôle de la passion, de l'affectif, de la violence et généralement de l'a-rationnel dans les relations sociales. On ne reviendra pas sur la remarque que la souffrance produite par l'injustice n'est pas dépourvue de raisons. On se contentera d'écarter l'objection en citant une profonde remarque de Voltaire dans ses notes sur les camisards : « Ceux qui sacrifient leur sang et leur vie ne sacrifient pas de même ce qu'ils appellent leur raison. Il est plus facile de mener cent mille hommes au combat que de soumettre l'esprit d'un persuadé » ( « Du protestantisme et de la guerre des Cévennes » ). Formule à laquelle fait écho celle de Weber (1986 [1920]) : « Ce ne sont pas les intérêts réels ou supposés mais les idées qui gouvernent l'action humaine. »

Les conflits les plus violents, y compris les conflits avec soi-même, ne portent-ils pas en effet sur les valeurs et les idées ?



# Conclusion

Les sciences économiques et sociales sont aujourd'hui l'un des trois piliers de la formation du citoyen, à côté des sciences de la nature et de la vie et des humanités. Or la théorie de la rationalité en représente une dimension essentielle. Elle constitue le cœur des *programmes* utilitariste et cognitif, lesquels ont inspiré les théories les plus éclairantes que les sciences sociales aient produites.

La théorie de la rationalité non seulement prolonge, mais enrichit la théorie philosophique de la raison. En distinguant rationalité axiologique et rationalité instrumentale, en conjuguant cette distinction avec le conflit entre éthique de conviction et éthique de responsabilité, Max Weber montre qu'il a médité sur Kant. Mais il le dépasse sur des points cruciaux. La théorie de la rationalité axiologique qui émerge de ses analyses concrètes résout les difficultés soulevées par la théorie de la raison pratique de Kant dans la mesure où elle permet d'expliquer, non seulement l'universalité des sentiments moraux, mais la variation de leur contenu en fonction de la diversité des situations caractérisant la vie sociale. Durkheim est parvenu à transcender à la fois le réductionnisme de la théorie de la religion de Feuerbach ou de Marx et le particularisme des théories de la religion d'inspiration théologique.

Aucun penseur ne peut prétendre aujourd'hui à une influence de loin comparable à celle de ces grands auteurs. Les sciences sociales contemporaines paraissent surtout produire une myriade d'études descriptives animées par un objectif d'information. D'où les incertitudes sur leur solidité, leur devenir et leur valeur formatrice. Pourtant, une bonne partie de leur production fait preuve, comme c'est le cas de toute science, du souci d'expliquer des phénomènes énigmatiques et témoigne de cumulativité. Ainsi : Michels a découvert la *loi d'airain de l'oligarchie*, mais c'est seulement un siècle après qu'Olson en a identifié les raisons d'être. Renan a entrevu le pourquoi des croyances aux miracles ; Durkheim a précisé son explication.

On ne peut rendre compte de l'évolution des mœurs et des institutions qui caractérise les sociétés occidentales sans partir de la théorie du *spectateur impartial* d'Adam Smith. On ne peut comprendre pourquoi certaines institutions s'imposent de façon irréversible si l'on n'y voit pas l'effet de mécanismes de rationalisation. On ne peut contrer les tendances oligarchiques des sociétés démocratiques sans s'appuyer sur la théorie de l'action collective d'Olson. On ne peut comprendre le phénomène de la religiosité si l'on ignore les travaux de Durkheim. On ne peut atténuer l'inégalité des chances scolaires si on ne voit pas qu'elle résulte de choix individuels compréhensibles. On ne peut extraire les enseignements contenus dans les données issues des sondages sans chercher à déterminer les raisons qui ont inspiré les réponses des individus. On ne peut lutter contre la criminalité si l'on ignore la rationalité du criminel. On pourrait allonger indéfiniment ce catalogue.

Bref, nombre de théories produites par les sciences sociales permettent de percer le mystère des phénomènes sociaux. Sur certains sujets, on peut même affirmer qu'elles disposent d'une capacité de prédiction. À partir du moment où une institution est préférée à une autre parce que la première

apparaît à l'opinion comme meilleure au vu de raisons susceptibles d'être partagées, on peut prédire qu'elle se pérennisera sauf accident. Lorsque les raisons qui inspirent une minorité sur un sujet paraissent plus fortes que celles sur lesquelles s'appuie l'ensemble du public à un moment donné, on peut prévoir que l'opinion est appelée à basculer sur ce sujet.

La théorie cognitive de la rationalité – la tro – affirme que toute action *sociale* tend à s'appuyer sur des raisons. Or on ne peut percevoir une raison comme valide que si on a l'impression qu'autrui la percevrait comme telle. C'est pourquoi l'action sociale de l'individu inspiré par la rationalité cognitive a vocation à représenter l'atome des sciences sociales. C'est seulement à partir de cet atome qu'on peut expliquer un phénomène social macroscopique, quel qu'il soit. Les exemples évoqués dans ce livre permettent de constater que les explications des phénomènes sociaux qui se sont imposées se donnent un atome de ce genre. Cela ne démontre pas que l'être *humain* soit rationnel, mais que les *comportements sociaux* de l'individu doivent être analysés sauf preuve du contraire comme rationnels.

Les sciences sociales dans leur version scientifique permettent aussi d'écarter un certain nombre de fractures caractérisant la pensée sur l'humain.

Aujourd'hui, beaucoup voient le monde et les sociétés comme définitivement composés de *cultures* et de *sous-cultures*. D'autres les voient comme voués à plus ou moins longue échéance à l'uniformité. Les uns méconnaissent que la rationalité humaine est universelle et ne se réduit pas à sa dimension instrumentale. Les autres qu'elle opère à l'intérieur de contextes divers et qu'elle est *limitée* par la finitude humaine.

Une autre fracture est celle qui oppose le *constructivisme* et le *réalisme*. Le *constructivisme* veut que l'objectivité de la connaissance soit un leurre : toute connaissance reposant sur des *a priori*, des *présupposés*, des *points de vue*, des *paradigmes* ou des *programmes*, il serait impossible de déterminer dans quelle mesure elle coïncide avec la réalité, car cela reviendrait à tenter de se soulever par les barreaux de la chaise sur laquelle on est assis, déclare le constructiviste. Le constructivisme débouche sur le relativisme et le relativisme sur le nihilisme. Or on peut parler de *l'objectivité de la connaissance* dès lors qu'une théorie se compose d'un système d'énoncés indiscutablement plus acceptables que ses concurrentes. La philosophie ancienne croyait pouvoir définir la connaissance par l'*adequatio rei et intellectus*. Les sciences sociales ont précisé le sens de cette adéquation. Comme toutes les sciences, elles visent au *réalisme*. Mais il s'agit d'un réalisme de second degré qui renonce à faire de la connaissance un miroir de la nature, tout en maintenant l'idéal de l'objectivité.

Ce qui est vrai des représentations l'est de l'action. Aristote confiait à la raison le rôle de guider à la fois la connaissance et l'action. Sur ce sujet aussi, les sciences sociales ont apporté des précisions cruciales. Les raisons guidant le sujet dans ses actions et ses réactions sont susceptibles de varier avec le temps, dans la mesure où celles-ci s'inscrivent dans un contexte. Tant qu'on a cru au caractère dissuasif de la peine de mort, on avait une raison de la maintenir. Mais cette contextualité du jugement moral n'est pas incompatible avec son universalité.

Ainsi, la réflexion des sciences sociales sur la *rationalité* prolonge et enrichit celle de la philosophie sur la *raison*. La théorie des jeux traite certes de situations idéalisées. Mais elle est un

instrument indispensable à la prise de conscience de la complexité des situations d'interaction. La distinction de Montaigne entre l'*utile* et l'*honnête* s'approfondit dans la distinction entre rationalité instrumentale et rationalité axiologique, éthique de conviction et éthique de responsabilité, principe d'efficacité et principe de justice. Pareto a analysé les mécanismes cognitifs par lesquels des circonstances sociales peuvent faire qu'on tende à prendre l'*utile* pour l'*honnête*. Dans des pages classiques, J. Benda et D. Bell à sa suite ont décrit les désastres engendrés par cette confusion.

Prendre en compte la richesse de la réflexion des sciences économiques et sociales sur la rationalité est finalement indispensable à l'intelligence des phénomènes moraux, sociaux, économiques et politiques et par suite à la formation non seulement du spécialiste mais du citoyen.

# Bibliographie

- Axelrod R. (1992)*Comment réussir dans un monde d'égoïstes*, Paris, O. Jacob.
- Becker G. (1996)*Accounting for Tastes*, Cambridge, Harvard University Press.
- Bell D. (1997 [1988])*La fin de l'idéologie*, Paris, puf.
- Benda J. (1977 [1927])*La trahison des clercs*, Paris, Grasset.
- Berthelot J.-M. (2006)*L'emprise du vrai, connaissance scientifique et modernité*, Paris, puf.
- Boudon R. (2007)*Essais sur la théorie générale de la rationalité*, Paris, puf.
-  EN LIGNE
- Boudon R. (2008)*Le relativisme*, Paris, puf, « Que sais-je ? ».
- Coleman J. (1990)*Foundations of Social Theory* Cambridge, /Londres, Harvard University Press.
- Durkheim É. (1967 [1893])*De la division du travail social*, Paris, puf.
- Durkheim É. (1979 [1912])*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, puf.
- Einstein A. (1954 [1936])*Physics and reality*, in S. Bargmann (ed.)*Ideas and Opinions of Albert Einstein*, New York, Crown.
- Forsé M. et Parodi (2004)*La priorité du juste, éléments pour une sociologie des choix moraux*, Paris, puf.
- Frey B. (1997)*Not just for the Money : An Economic Theory of Personal Motivation*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Frohlich N, Oppenheimer J. A. (1992)*Choosing Justice, an Experimental Approach to Ethical Theory*, Oxford, University of California Press.
- Gintis H, et al. (2003) Explaining altruistic behaviour in humans, *Evolution and Human Behavior* 24 (3) 153-172.
- Haack S. (2003)*Defending Science within Reason. Between Scientism and Cynicism*Amherst, (ny) Prometheus Books.
- Harsanyi J. C. (1977)*Rational Behaviour and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hayek F. von (2007 [1973-1979])*Droit, législation et liberté*, Paris, puf, « Quadrige ».
- Horton R. (1993)*Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévy-Bruhl L. (1960 [1922])*La mentalité primitive*, Paris, puf.
- Luckmann T. (1967)*The Invisible Religion : The Problem of Religion in Modern Society* New York, Macmillan.
- Lukes S. (2008)*Moral Relativism*, New York, Picador.
- Müller-Benedict V. (2007)Wodurch kann die Soziale Ungleichheit des Schulerfolgs am stärksten verringert werden, *Kölner Zeitschrift für Soziologie* 59 (4), 615-639.
- Nozick R. (1993)*The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press.
- Olson M. (1965)*La logique de l'action collective*, Paris, puf.
- Pareto V. (1968 [1916])*Traité de sociologie générale*, Paris, Droz.
- Popper K. (1976)The myth of the framework, in E. Freeman (ed.)*The Abdication of Philosophy : Philosophy and the Public Good* La Salle (Ill.), Open Court, 1976, 23-48.
- Radnitzky G. (1987)La perspective économique sur le progrès scientifique : application et philosophie de la science de l'analyse coût-bénéfice, *Archives de philosophie* 50, avril-juin, 177-

198.

Rawls J. (1971)*Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil.

Ringen S. (2007)*The Liberal Vision and other Essays on Democracy and Progress*, Oxford, Bardwell.

Root H. L. (1994)*La construction de l'État moderne en Europe : la France et l'Angleterre*, Paris, puf, 1994.

Russell B. (1954)*Human Society in Ethics and Politics*, Londres, Allen & Unwin.

Sanchez P. (2007)*La rationalité des croyances magiques* Paris, /Genève, Droz.

Sen A. (2005)*Rationalité et liberté en économie*, Paris, O. Jacob.

Simon H. *et al.* (1983)*Economics, Bounded Rationality and the Cognitive Revolution* Aldershot, (uk), Edward Elgar.

Smith A. (1976 [1793])*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 7<sup>e</sup> éd., Londres, Strahan & Cadell.

Tocqueville A. de. (2004 [1856])*L'Ancien Régime et la Révolution in Tocqueville. Œuvres*, III, Paris, Gallimard.

Walzer M. (1997)*Sphères de justice*, Paris, Le Seuil.

Weber M. (1965 [1922])*Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.

Weber M. (1986 [1920])*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Munich, Mohr.

Wilson J. Q. (1993)*Le sens moral*, Paris, Plon.