

La théorie générale de la rationalité, base de la sociologie cognitive

Raymond Boudon

Résumé. *Selon la sociologie cognitive telle que je la conçois à partir d'une réflexion méthodique sur les travaux de grands sociologues classiques et modernes, expliquer un comportement, une action ou une croyance individuelle, c'est reconstruire les raisons qui en rendent compte dans l'esprit de l'individu. Ces raisons sont généralement affectées par les paramètres individuels et contextuels qui le caractérisent. Il n'en résulte pas qu'elles soient subjectives. Une raison n'est en effet généralement perçue comme telle par l'individu que s'il a le sentiment qu'elle a vocation à être approuvée. Expliquer une action ou une croyance collective, c'est retrouver les raisons des individus idéal-typiques qui composent le groupe. Beaucoup des analyses convaincantes de la sociologie reposent sur le modèle cognitif ainsi conçu. Il a la propriété d'éviter les explications faisant appel aux forces irrationnelles conjecturales d'origine biologique, socioculturelle ou psychologique qu'évoquent d'autres programmes de recherche. Il permet aussi de surmonter les difficultés des programmes qui réduisent la rationalité à sa dimension instrumentale. Il prête en outre à la rationalité une dimension cognitive et conçoit la rationalité axiologique comme une déclinaison de la rationalité cognitive. La sociologie cognitive ainsi entendue et la théorie générale de la rationalité qui en constitue le cœur représentent un programme de recherche parmi d'autres: celui par exemple sur lequel reposent les neurosciences.*

On admet souvent que l'approche scientifique d'un phénomène implique l'adoption du postulat du matérialisme. Il est vrai que la climatologie est devenue scientifique du jour où elle a renoncé à expliquer les phénomènes météorologiques par l'intervention de forces spirituelles et n'a admis de ne tenir pour causes du temps qu'il fait que des causes *matérielles*. La théorie de l'évolution des espèces est devenue scientifique du jour où elle s'est astreinte à ne rendre compte des phénomènes d'évolution que par des causes matérielles : mutations et sélection des mutations à raison de leur valeur adaptative. L'adhésion au postulat matérialiste est au fondement de l'installation de toutes les sciences de la nature. Et s'agissant des sciences humaines ? Bien des noms qui émaillent leur histoire ont cru qu'elles ne pouvaient être scientifiques qu'à condition de rendre compte des phénomènes sur lesquels elles se penchent en épousant le postulat du matérialisme. Cette proposition est assurément valide s'agissant des disciplines qui envisagent le comportement humain dans ses aspects biologiques et notamment de celles qui visent à étudier les relations entre les phénomènes de connaissance et les activités du cerveau. Mais d'autres grands noms sont partis de l'observation simple que les hommes agissent à partir de motivations et de raisons, lesquelles doivent par conséquent être tenues pour les causes *non matérielles* de leurs actions. Ils repoussèrent le matérialisme au nom du réalisme. Leurs adversaires objectèrent que les raisons et les motivations des gens sont inaccessibles. Ils répondirent que si cela était vrai, toute vie sociale serait impossible.

Si l'objectif de toute science est de décrire le réel tel qu'il est, il faut admettre une priorité du réalisme sur le matérialisme. Cette priorité est sans conséquence dans le cas des sciences de la nature, car ici réalisme et matérialisme vont de pair. Mais le matérialisme rentre en collision avec le réalisme dans le cas des sciences de l'homme, dès lors que l'on ne s'intéresse pas à l'être humain en tant qu'organisme biologique, car le second suppose qu'on ignore les motivations et les raisons des hommes ou qu'on les traite comme dépourvues de toute valeur explicative.

Cette tension entre les deux postulats est une donnée fondamentale de l'histoire des sciences humaines. Elle explique leurs succès et leurs échecs. Leurs échecs sont dus soit à ce qu'elles font appel à des forces occultes pour expliquer le comportement, soit à ce qu'elles réduisent la

rationalité à sa forme instrumentale. La tension entre les deux postulats est à l'origine des difficultés qu'on rencontre quand on cherche à articuler les apports des sciences humaines qui adoptent le postulat du matérialisme et de celles qui le refusent, comme la sociologie cognitive défendue ici.

Les trois principes de base de l'explication selon la sociologie cognitive

Les travaux de la sociologie classique et moderne qui donnent l'impression d'être dotés d'une véritable puissance explicative, c'est-à-dire de rendre transparents des phénomènes sociaux à première vue opaques pour l'esprit, obéissent généralement à trois principes. 1) Expliquer un phénomène social, c'est montrer qu'il est la conséquence d'un ensemble de propositions dont chacune est acceptable. 2) Une bonne théorie sociologique est celle qui interprète tout phénomène social pour ce qu'il est : comme l'effet d'un ensemble d'actions individuelles. Ces actions se déroulent certes toujours dans un contexte social qui les *paramètre*, mais ne les *détermine* pas. Ainsi, pour me déplacer d'un endroit à l'autre je dois tenir compte des obstacles que je risque de rencontrer, mais ceux-ci ne déterminent pas ma décision d'aller d'un endroit à l'autre. De même, les structures sociales *paramètrent* mais ne *déterminent* pas les actions sociales des individus. 3) Les actions individuelles doivent être analysées comme « rationnelles ». On retrouve ces trois principes au fondement des analyses sociologiques les plus éclairantes.

Le *premier* principe est valable de toute science. L'essence de toute explication scientifique consiste bien à faire d'un phénomène mystérieux la conséquence de propositions théoriques et de propositions de fait facilement recevables. Comme ces propositions sont acceptables, prises ensemble, elles ont pour effet de rendre compréhensible le phénomène d'abord opaque. Le *second* principe relève de ce qu'on peut appeler une évidence « ontologique » : tout phénomène social est dans la réalité l'effet d'actions humaines. Le sociologue qui entend expliquer un phénomène social, c'est-à-dire en retrouver les causes, doit donc tenter de les rechercher là où elles sont : dans les actions individuelles

qui en sont responsables. Il lui faut alors expliquer ces actions individuelles : en retrouver les causes. C'est à ce point qu'intervient le *troisième* principe : il consiste à supposer que l'action humaine est fondamentalement « rationnelle », en d'autres termes que les causes des actions des individus sont à rechercher du côté des raisons qu'ils leur prêtent. Ce principe de rationalité ne relève pas de l'évidence ontologique. Il est un postulat. Il est cependant justifié par le fait que le sociologue qui cherche à expliquer un phénomène social met en scène, non pas des individus concrets avec la diversité et la complexité de leurs motivations, mais des individus idéaux, supposés obéir à des motivations aussi plausibles que possibles.

L'intérêt du principe de rationalité

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

Gary Becker (1996) répond qu'une action est rationnelle dès lors qu'elle donne à l'individu qui la commet le sentiment de provoquer des effets qu'il apprécie et même qu'il apprécie davantage que ceux qu'aurait pu produire toute action alternative. Dans le jargon des économistes qu'utilise Becker, une action est rationnelle dès lors qu'elle a une utilité maximum pour l'individu. On verra ce qu'il faut penser de cette conception « utilitariste » de la rationalité, selon laquelle toute action se justifie dans l'esprit de l'individu par son caractère *instrumental* – par

les effets qu'il en attend – et *égoïste* – par le fait qu'il en attende des effets heureux pour lui. Mais Becker introduit une autre proposition essentielle: que les sciences sociales disposent de *deux* façons d'analyser le comportement, la façon rationnelle et la façon irrationnelle. Cette dernière consiste à expliquer le comportement comme l'effet de forces impersonnelles: «Le modèle de la maximisation de l'utilité est remarquablement utile en unifiant une vaste classe de comportements. Je ne crois pas qu'aucune autre approche, qu'elle soit fondée sur des forces “culturelles”, “biologiques” ou “psychologiques”, soit de loin capable d'une pénétration et d'un pouvoir explicatif comparable» (*The [...] utility-maximizing approach [...] is remarkably useful in unifying a wide class of behavior [...]. I do not believe that any alternative approach – be it founded on “cultural”, “biological”, or “psychological” forces – comes close to providing comparable insights and explanatory power*). En bref: dès qu'un phénomène social peut être analysé comme résultant d'un ensemble d'actions individuelles rationnelles, il rend inutile toute question supplémentaire. L'explication est autosuffisante ou, pour utiliser une métaphore classique, dépourvue de «boîtes noires». Par contre, les explications irrationnelles introduisent nécessairement divers types de *forces* qui soulèvent immédiatement la question de leur nature, de leur origine et même de leur réalité. Becker ajoute que le modèle de la maximisation de l'utilité (*the utility-maximizing approach*) peut être étendu de façon à être en mesure d'expliquer certaines des préférences individuelles des acteurs sociaux. Ainsi, le plaisir tiré du jeu ou de l'acte de fumer tend à accroître le besoin de jouer ou de fumer. L'une des raisons pour lesquelles les travaux de Becker ont été considérés comme une percée scientifique est qu'il a réussi à répondre, partiellement du moins, à une objection régulièrement adressée à la théorie utilitariste de la rationalité, à savoir que, si cette théorie est capable de rendre compte du fait qu'un individu choisisse tel moyen pour parvenir à ses fins, elle est incapable d'expliquer pourquoi il préfère telle fin à telle autre.

On peut souscrire entièrement à l'affirmation de Becker selon laquelle une théorie apparaît comme peu convaincante dès lors qu'elle évoque des forces irrationnelles pour expliquer le comportement, qu'il s'agisse 1) de *forces psychologiques*, comme lorsque les psychologues cognitifs expliquent que des sujets donnent des réponses erronées à des

problèmes statistiques sous l'effet de « biais cognitifs » ou se comportent comme leur voisin parce qu'ils sont mus par un instinct d'imitation ; 2) de *forces biologiques*, comme lorsque le sociobiologiste Michael Ruse (1993) soutient que les sentiments moraux sont un effet de l'évolution biologique ; ou 3) de *forces culturelles*, comme lorsque certains sociologues se satisfont d'affirmer que telle croyance collective est le produit de la socialisation. À la différence des explications rationnelles, ces explications irrationnelles débouchent sur d'autres questions : elles contiennent des « boîtes noires ». De plus, il est facile d'évoquer des faits qui les contredisent. Ainsi, une fois qu'on a expliqué que la plupart des Romains étaient attachés dans les premières années de l'Empire à la religion polythéiste traditionnelle *parce qu'ils* avaient été « socialisés » dans cette religion, on est confronté à la question de savoir pourquoi les centurions et les fonctionnaires romains se sont aussi facilement laissés séduire par les cultes monothéistes en provenance du Moyen Orient comme le Mithraïsme puis le Christianisme (Weber [1922] 1988). La notion de socialisation engendre une boîte noire difficile à ouvrir. Personne n'a été capable jusqu'ici de découvrir les mécanismes sous-jacents à la socialisation à la manière dont on a pu décortiquer les mécanismes sous-jacents à la digestion. Je ne prétends en aucune façon ici que la notion de *socialisation* soit vide de sens. J'entends seulement souligner qu'elle a une valeur *descriptive*, mais non *explicative*. Elle identifie et désigne diverses corrélations entre, d'une part, la façon dont des individus ont été élevés et éduqués, leurs croyances et leurs comportements d'autre part. Mais elle *n'explique* pas à proprement parler ces croyances et ces comportements.

La rationalité utilitariste

La conception utilitariste de la rationalité défendue par Becker est très souvent mise en œuvre dans l'analyse sociologique. Selon cette conception, une action est rationnelle dès lors qu'elle comporte des effets que l'acteur perçoit comme lui étant « utiles ». L'action rationnelle au sens de Becker est conçue comme ayant pour cause les effets positifs que l'acteur en attend.

L'œuvre de Tocqueville illustre l'importance de cette conception. Plusieurs de ses analyses utilisent par avance la théorie utilitariste de la rationalité, comme son explication de la stagnation relative de l'agriculture française à la fin du XVIII^e siècle comparativement à l'agriculture anglaise (Tocqueville [1856] 1986). La « centralisation administrative » caractéristique de la France du XVIII^e siècle a pour effet que les fonctionnaires y sont beaucoup plus nombreux qu'en Angleterre. Étant donné l'importance de l'État, ils sont aussi auréolés de davantage de prestige et disposent de davantage de pouvoir. Cette double cause fait que le taux d'absentéisme des propriétaires fonciers est plus élevé en France qu'en Angleterre, car les charges royales sont à la fois plus nombreuses et plus désirables en France. Les propriétaires fonciers français nantis préfèrent plus fréquemment qu'en Angleterre acheter une charge royale plutôt que d'exploiter directement leurs terres. Comme les fermiers et les métayers qu'ils emploient n'ont qu'une capacité d'innovation très limitée, le taux de l'innovation agricole est bas en France. En Angleterre, les propriétaires fonciers ont au contraire tout intérêt à rester sur leurs terres. Lorsqu'ils ont des ambitions politiques et désirent se faire élire au Parlement, ils ont avantage à se donner une image d'innovateurs dynamiques auprès de leurs électeurs. Finalement, Tocqueville réussit à expliquer la différence énigmatique qu'il observe entre la France et l'Angleterre eu égard à la modernisation de l'agriculture à la fin du XVIII^e siècle comme l'effet d'actions individuelles rationnelles au sens de la théorie utilitariste de la rationalité. Le contexte français fait que le propriétaire foncier français a intérêt à quitter ses terres, tandis que le contexte anglais fait que le propriétaire foncier anglais a intérêt à y rester et à les exploiter avec dynamisme. L'analyse de Tocqueville donne l'impression d'être complète, d'abord parce qu'elle contient des propositions empiriques toutes congruentes avec les données empiriques disponibles, ensuite parce que les raisons évoquées pour expliquer le comportement des acteurs sont facilement acceptables.

Un second exemple soulevant lui aussi une question macroscopique énigmatique peut illustrer la puissance explicative de la théorie utilitariste de la rationalité. Il s'agit ici d'expliquer l'un des événements macroscopiques majeurs du XX^e siècle, à savoir l'implosion de l'URSS. Pourquoi la course aux armements s'est-elle prolongée aussi longtemps

du temps de la « guerre froide » qui a suivi la seconde Guerre mondiale ? Pourquoi la guerre froide a-t-elle brutalement cessé ? Pourquoi l'empire soviétique s'est-il brutalement écroulé au début des années 1990 et non vingt ans avant ou vingt ans après ? Des causes générales comme la faible efficacité du système économique soviétique et la violation des droits de l'homme ne peuvent expliquer ni pourquoi il s'est écroulé de façon aussi brutale, ni pourquoi il s'est écroulé précisément à ce moment-là. La théorie utilitariste de la rationalité permet de trouver la bonne réponse à ces questions. La « guerre froide » dans laquelle le monde occidental et l'URSS se sont engagés après 1945 avait la structure que la théorie des jeux qualifie de « dilemme du prisonnier ». Si moi (le gouvernement américain), je ne prends pas les dispositions nécessaires pour augmenter mon arsenal militaire tandis que l'autre (le gouvernement soviétique) le fait, j'engage mon pays dans un risque mortel. Il me faut donc accroître mon potentiel militaire, bien que je préfère, en tant que gouvernement, dépenser moins d'argent au titre du budget de la défense nationale et davantage à la construction des hôpitaux, des écoles et des routes, dépenses auxquelles les électeurs sont naturellement davantage sensibles. La stratégie de l'augmentation du potentiel militaire est « dominante ». Il est extrêmement dangereux de ne pas la choisir de préférence à la stratégie alternative (ne pas augmenter son arsenal militaire). Mais elle conduit à un résultat peu satisfaisant. L'adversaire raisonnant de la même façon, l'équilibre des forces reste constant, mais les protagonistes dépensent des sommes impressionnantes pour maintenir cet équilibre, alors que lesdites sommes seraient à l'évidence mieux employées à d'autres types de dépenses. Les États-Unis et l'URSS ont « joué » à ce jeu durant quatre décennies et accumulé à cette occasion un arsenal permettant de détruire plusieurs fois la planète. Mais ce résultat « stupide » était le fruit d'un calcul rationnel de la part des deux « joueurs ». Les deux ont choisi leur stratégie « dominante ». Les négociations en vue du désarmement ne permirent de réduire l'arsenal des deux parties que de façon très marginale, car la logique de la situation d'interaction dans laquelle ils se trouvaient ne leur permettait pas de s'écarter de leur stratégie « dominante ». Le « jeu » ne s'arrêta que lorsque la structure de « dilemme du prisonnier » caractérisant la guerre froide a été brutalement détruite par la menace brandie par le président américain

Ronald Reagan de franchir un nouveau palier dans la guerre froide en développant un programme de construction de missiles anti-missiles, baptisé « guerre des étoiles » ou « initiative de défense stratégique » (*Strategic Defense Initiative*). Le projet était si coûteux que, désormais, le gouvernement de l'URSS ne pouvait envisager de poursuivre la course aux armements sans ruiner complètement le pays. Le gouvernement de l'URSS décida donc d'interrompre unilatéralement la course aux armements. Mais l'URSS perdit alors d'un seul coup auprès de l'opinion – c'est-à-dire auprès d'un nombre considérable d'individus – ce qui était le seul fondement de sa puissance : sa force d'intimidation militaire. Sans doute d'autres causes ont-elles contribué à l'implosion de l'URSS, dont l'action du pape Jean-Paul II, celle des dissidents et les souffrances de la population russe. Mais la cause qui seule permet d'expliquer le revirement brutal sous Gorbatchev de la politique étrangère soviétique et notamment de la politique soviétique en matière d'armement, réside dans le fait que l'initiative de Reagan a brutalement détruit la structure de « dilemme du prisonnier » qui caractérisait la situation d'interaction entre les deux pays.

Une approche de ce type permet bien d'identifier la cause majeure d'un phénomène macroscopique de portée historique. Elle permet d'expliquer que Gorbatchev ait pris des décisions qui devaient se révéler fatales à l'URSS et pourquoi l'URSS a implosé précisément à ce moment. La théorie utilitariste de la rationalité permet d'obtenir une explication dépourvue de boîtes noires des raisons pour lesquelles une course aux armements « stupide » a duré aussi longtemps, pourquoi elle ne pouvait être arrêtée par la négociation et pourquoi elle s'arrêta brutalement, clouant l'un des adversaires au tapis. L'explication fournie par la théorie utilitariste de la rationalité est efficace parce que, dans ce cas (comme dans bien d'autres), les postulats de la théorie utilitariste de la rationalité, bien que « réductionnistes », ne sont pas dépourvus de réalisme : il est vrai que tout gouvernement doit être « égoïste », en d'autres termes considérer en priorité les intérêts de la nation dont il a la charge.

Il serait facile de mentionner de très nombreux travaux modernes qui doivent leur valeur scientifique à ce qu'ils utilisent des modèles inspirés par la théorie utilitariste de la rationalité pour expliquer divers phénomènes énigmatiques. On peut penser aux travaux de sociologues

et d'économistes comme Mancur Olson (1965), Antony Oberschall (1973), Sam Popkin (1979), James Coleman (1990), Timur Kuran (1995), Russell Hardin (1995) parmi beaucoup d'autres, mais aussi d'historiens comme H.L. Root (1994) ou de politologues comme B. Rothstein (2001). Il n'y a donc aucun doute que la conception utilitariste de la rationalité a produit dans le passé et dans les années récentes de nombreuses contributions scientifiques importantes. Cela explique que, bien qu'elle soit souvent en butte aux objections des sociologues en raison de son inspiration utilitariste, elle soit aussi solidement implantée, comme le montre notamment l'audience de la revue créée par Coleman, *Rationality and Society*.

La rationalité cognitive

Mais, dans d'autres cas, on ne peut se contenter de supposer que les acteurs se contentent d'agir en fonction des effets que leurs actions sont censées engendrer dans leur esprit. Bien des actions reposent en effet sur des *croyances* et il faut expliquer les croyances en question. Plusieurs questions se posent alors: faut-il qualifier de rationnelle une action comme l'action du magicien qui pratique une danse de pluie? Son objectif est transparent, mais le moyen qu'il emploie pour l'atteindre s'appuie sur des croyances que le langage ordinaire qualifie couramment d'« irrationnelles ».

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

rationalité. Il inclut les phénomènes caractérisés par le fait que le comportement des acteurs s'appuie sur des *croyances non triviales*.

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

On ne peut réduire la rationalité à la rationalité utilitaire. La théorie utilitariste est de caractère instrumental: elle voit le comportement comme induit par les effets qu'il entraîne. Or la rationalité du savant qui préfère une théorie scientifique à une autre et a des raisons d'en juger ainsi n'est pas de caractère instrumental. Il ne préfère pas la première parce que ce choix entraînerait pour lui des effets favorables, mais parce qu'il a des raisons de la croire plus vraisemblable que l'autre. Les tenants de la théorie utilitariste de la rationalité ont cherché à ramener la rationalité *cognitive* à la rationalité *utilitariste*. Gerhard Radnitzky (1987) soutient que le fait d'endosser une théorie résulte d'une analyse en termes de coûts et d'avantages. Un homme de science cesse de croire en une théorie, explique-t-il, dès lors que l'accumulation des objections rend trop « coûteux » le fait de la défendre. Il s'est avéré en effet qu'il était de plus en plus difficile de défendre la théorie selon laquelle la terre serait plate à partir du moment où l'on a observé que la coque d'un bateau disparaît à l'horizon avant les voiles, que la lune prend la forme d'un croissant, que le navigateur qui maintient son cap revient à son point de départ... et que vue à partir d'un satellite la terre a une forme sphérique.

Mais que gagne-t-on à remplacer le mot « difficile » par le mot « coûteux »? Il est plus « coûteux » de défendre une théorie parce que cela est plus difficile. On doit alors expliquer pourquoi il en est ainsi. Mais l'on passe alors de la rationalité instrumentale à la rationalité cognitive. On préfère la théorie du baromètre de Torricelli-Pascal à la théorie aristotélicienne du phénomène qui devait donner naissance au baromètre, parce qu'il est plus facile de la défendre. Il est plus facile de la défendre pour des raisons évidentes: 1) elle n'introduit pas l'idée anthropomorphique douteuse selon laquelle la nature aurait horreur du

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

Un signe s'est perdu ici ! Lequel ? La notion de rationalité cognitive peut être formalisée. Étant donné un système d'arguments {S} expliquant un phénomène P, soit {S} P, il est cognitivement rationnel de considérer {S} comme une explication valide de P si 1) toutes les composantes de {S} sont acceptables et compatibles entre elles et si 2) aucune explication alternative {S}' n'est disponible et préférable à {S}. Il ne résulte évidemment pas de cette définition que la rationalité cognitive puisse *dans tous les cas* trancher entre deux théories : il existe aussi à l'évidence des cas où l'on ne parvient pas à s'arrêter à un système d'arguments dominant. Cela est vrai de la connaissance scientifique tout autant que de la connaissance ordinaire. Mais l'une et l'autre sont tendues vers une fin et en ce sens obéissent par principe à la rationalité cognitive : tenter de mettre en évidence un système d'arguments dominant les systèmes concurrents disponibles.

Un premier exemple, de nouveau emprunté à Tocqueville ([1856] 1986), met en jeu la rationalité cognitive des acteurs dans l'explication de leur comportement. Tocqueville se demande pourquoi les intellectuels français évoquent de façon lancinante la notion de Raison avec un grand R à la veille de la Révolution, pourquoi cette notion abstraite se répand facilement dans le public et pourquoi le même phénomène n'apparaît ni en Allemagne, ni en Angleterre ni aux États-Unis. Le phénomène est énigmatique. On sait qu'il était gros d'effets de dimension historique.

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

la Raison à la Tradition et de remplacer un ordre social et politique fondé sur la Tradition par un ordre fondé sur la Raison.

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

L'idée selon laquelle non seulement les croyances scientifiques mais les croyances « ordinaires » peuvent faire l'objet d'une explication rationnelle des croyances peut être illustrée par un autre exemple, tiré de Max Weber. Comme j'y ai déjà fait allusion, les fonctionnaires et les militaires de la Rome du début de l'Empire ont été séduits par le culte de Mithra et par le Christianisme. Les fonctionnaires et les militaires prussiens du début du XIX^e siècle ont été attirés par la franc-maçonnerie. La raison en est, explique Weber, que ces théories religieuses furent facilement interprétées par ces catégories comme exprimant sur un mode philosophique et religieux les valeurs et les principes qui fondaient l'État qu'ils servaient. L'existence d'une autorité supérieure soumise à des lois universelles, l'existence de rangs de dignité croissante parmi les croyants, l'accès d'un rang à l'autre déterminé par des épreuves de caractère impersonnel : tous ces éléments évoquaient facilement aux yeux du centurion les valeurs et les principes sur lesquels reposait l'Empire romain ou à ceux du fonctionnaire prussien les valeurs et les principes qui avaient présidé en 1815 aux réformes de l'État conçues par le baron Vom Stein.

Pour évoquer un autre exemple, emprunté lui aussi à Weber, les paysans des premiers siècles ont longtemps résisté au monothéisme parce qu'ils ne voyaient pas comment les caprices de la nature qui les gênaient tant dans l'exercice de leurs activités pouvaient être le fait d'une volonté unique, dont il faut bien supposer qu'elle obéit à une certaine cohérence. Le polythéisme se marie beaucoup mieux avec les caprices de la météorologie. Cette résistance des paysans au monothéisme explique qu'en latin le mot désignant le paysan (*paganus*) ait fini par vouloir dire aussi « païen ».

La théorie proposée par Durkheim ([1912] 1979) de l'origine des croyances magiques fournit une autre application de la rationalité cognitive. Elle n'est guère congruente avec les poncifs dont la pensée de Durkheim est régulièrement victime dans les manuels (Boudon 1999 et Boudon 2007 : Ch. 5).

La théorie que Durkheim propose des croyances magiques est remarquable d'efficacité, bien qu'elle soit présentée dans des passages éparpillés des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Elle résout par avance des questions qui continuent d'habiter les sciences sociales : faut-il supposer, comme le crurent Comte ou Lévy-Bruhl et comme le croient aujourd'hui Sahlins (1995) à la suite de Winch ([1964] 1970), qu'à des « cultures » différentes correspondent des rationalités différentes ? Faut-il admettre au contraire, comme le soutient Durkheim, que la rationalité est une propriété indivise de la pensée humaine, mais que l'action des hommes est guidée par les théories qu'ils créent pour tenter de comprendre le monde et d'agir sur lui, et que ces théories ne sont pas identiques d'une culture à l'autre, tout comme elles sont différentes, dans une même culture, d'une époque à l'autre ? Dans tous les cas, la pensée et l'action des hommes leur sont dictées par des raisons, mais ces raisons émanent de théories variables d'une culture à l'autre. C'est à des vues de même ordre que semble aujourd'hui se rallier Lukes (2000). On peut résumer la théorie de Durkheim de la façon suivante (Boudon 2007).

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

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

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

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

Tout d'abord, la critique d'une relation causale n'est pas toujours facile ; elle suppose que soient réalisées des conditions quasi-expérimentales qui ne le sont normalement pas. De plus, elle peut n'être possible que grâce à la mobilisation d'instruments statistiques dont le « Primitif » ne dispose pas.

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

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

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

À quoi l'on doit ajouter que, pour que la confiance en une théorie s'estompe, il faut que celle-ci soit remplacée par une théorie concurrente.

Or les sociétés traditionnelles sont caractérisées par le fait que les interprétations du monde auxquelles elles souscrivent sont faiblement évolutives. Le marché de la construction des théories y est peu actif, et il est normalement moins concurrentiel s'agissant des théories religieuses que des théories scientifiques.

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

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

En fait, suggère Durkheim, ces croyances magiques sont des conjectures que le « Primitif » forge à partir du savoir qu'il considère légitime, exactement comme nous adhérons nous-mêmes, à partir du savoir qui est le nôtre, à toutes sortes de relations causales dont les unes sont fondées, mais dont les autres sont tout aussi fragiles ou illusoire que celles des aborigènes d'Australie. Ainsi, le stress a été longtemps considéré comme la cause de l'ulcère de l'estomac jusqu'à ce qu'on lui impute une origine bactérienne.

Ces croyances s'expliquent, exactement de la même façon que les croyances des aborigènes d'Australie, par le fait qu'elles font sens pour nous, en d'autres termes, que nous avons des raisons d'y adhérer. Car une croyance ne s'impose collectivement que si chacun a des raisons d'y adhérer. Comme l'écrit Durkheim : « nous croyons dans un premier temps en

une notion parce qu'elle est collective, puis elle devient collective parce qu'elle est vraie: nous lui demandons ses titres avant de lui accorder notre créance».

Durkheim percevait sa théorie comme contradictoire avec celle de Lévy-Bruhl. Il refuse le holisme, représenté de son temps par Lévy-Bruhl et du nôtre par Needham (1972) et bien d'autres auteurs, qui conçoit les cultures comme disposant d'une capacité illimitée de conditionner les individus et, par suite, de les rendre hétérogènes d'une culture à l'autre.

La théorie de Durkheim est d'une validité très supérieure à celle de Lévy-Bruhl, en premier lieu, parce qu'elle se compose de propositions dont chacune est aisément acceptable.

Elle comprend d'abord des propositions *factuelles* peu douteuses : on observe dans les sociétés primitives tels rituels ; les aborigènes d'Australie ignorent tout des théories physiques qui ont été développées dans les sociétés occidentales ; ils ne disposent pas d'un savoir formel en statistique. La théorie se compose ensuite de propositions de caractère *épistémologique* : le diagnostic causal est souvent rendu difficile par la présence d'effets de colinéarité ; l'opération de traduction d'une corrélation en proposition causale est souvent délicate ; quand une théorie est contredite par les faits, on peut souvent la sauver par des hypothèses auxiliaires. Ces propositions sont également peu douteuses.

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

La théorie de Durkheim contient encore des *postulats* : il n'y a pas lieu de douter du fait que les aborigènes d'Australie croient vraiment, comme ils l'affirment, que leurs rituels ont une efficacité causale ; il n'y a pas lieu de supposer que les mécanismes psychiques auxquels obéit le magicien soient différents de ceux auxquels obéit le savant. Pourquoi ces postulats nous paraissent-ils acceptables ? Parce que les postulats

alternatifs sont lourds et donnent immédiatement un sentiment d'arbitraire. Ainsi, Wittgenstein (1967) et Beattie (1964) supposent que le « Primitif » *ne croit pas* à l'efficacité de ses rituels ; ceux-ci devraient plutôt être interprétés comme l'expression symbolique de ses *désirs* (que les récoltes soient abondantes). Or une telle conjecture est arbitraire et, de surcroît, comme nous le savons aujourd'hui grâce aux enquêtes ethnographiques, incompatible avec les assertions des sujets concernés, en même temps que contradictoire avec des faits massifs, comme l'a montré Horton (1993), l'un des plus remarquables anthropologues contemporains.

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

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

Sa théorie apparaît d'autre part comme congruente, non seulement avec les faits connus de son temps, mais aussi avec des faits établis postérieurement à la rédaction des *Formes élémentaires*. Ce trait conforte puissamment le sentiment de validité scientifique qu'elle induit par ailleurs.

La rationalité axiologique

La théorie utilitariste de la rationalité est impuissante devant une *deuxième* catégorie de phénomènes : ceux où les acteurs sociaux s'inspirent de croyances prescriptives non conséquentialistes.

La théorie utilitariste de la rationalité est à l'aise avec les comportements reposant sur des croyances prescriptives, dès lors que celles-ci

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

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

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

Formellement, la rationalité axiologique peut être définie de la façon suivante: soit un système d'arguments $\{Q\}$ N contenant au moins une proposition axiologique et concluant qu'une norme N est valide, toutes les composantes de $\{Q\}$ étant acceptables et mutuellement compatibles. Il est axiologiquement rationnel d'accepter N si aucun système d'arguments $\{Q\}'$ conduisant à une norme N' différente de N n'est disponible et préférable à $\{Q\}$. Bien entendu, comme dans le cas de la rationalité cognitive, il ne résulte pas de cette définition qu'on puisse *toujours* trancher entre deux systèmes d'arguments.

L'intuition contenue dans la notion wébérienne de « rationalité axiologique » était présente chez des auteurs antérieurs à lui, comme

Un signe s'est
perdu ici !
Lequel ?

Adam Smith. On peut considérer ce fait comme une preuve indirecte de l'importance de cette notion.

Pourquoi, demande-t-il (Smith 1776 [1976]: book 1, chapter 10), considère-t-on comme normal que le bourreau reçoive un salaire confortable? Il n'a qu'une faible qualification. Son travail implique une formation et une compétence modestes. Il est, Dieu merci, la plupart du temps inemployé. Mais comme son travail est « le plus repoussant de tous », il mérite une compensation raisonnable en termes de salaire, explique Smith. D'autres raisons justifient que les médecins soient bien payés. Ils exercent un métier intéressant et gratifiant. Mais leur responsabilité est lourdement engagée. Ils sont exposés à l'anxiété et à l'attitude hostile des patients et de leur famille à qui ils n'ont pas donné satisfaction. Ces aspects négatifs de leur emploi doivent être compensés par une rémunération confortable. D'autres emplois exigent une qualification faible, ils ne sont pas excessivement déplaisants, ils impliquent un faible niveau de responsabilité. Dans ce cas, un salaire modeste est justifié.

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

le soldat peut prétendre et accomplissant d'autre part un travail aussi pénible et aussi risqué, doit recevoir en une autre monnaie les récompenses que par principe il ne peut recevoir en gloire. C'est pourquoi il *doit* être mieux payé que le soldat.

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

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

Une théorie générale de la rationalité

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

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

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

La théorie générale de la rationalité est plus générale que la théorie utilitariste de la rationalité. Mais elle ne peut indistinctement être appliquée à tout phénomène social. Les actions « traditionnelles » et « affectives » existent aussi. Il faut même reconnaître que toute action repose sur des instincts : qu'elle s'appuie sur une base infra-individuelle. Je regarde à droite et à gauche avant de traverser la rue parce que je suis animé par un *instinct* de survie. Les danses de pluie visent à faciliter la

venue des récoltes. Elles reposent elles aussi sur la base infra-individuelle de l'instinct de survie qui caractérise l'être humain et généralement les êtres animés. La raison est la servante des passions, déclare justement Hume. Mais d'un autre côté, il faut reconnaître que, si l'on veut expliquer pourquoi des individus adoptent un comportement *traditionnel*, il ne suffit pas d'évoquer la « force » des traditions. Il faut aussi mettre en évidence les raisons qu'ils ont de ne pas mettre en doute les traditions. Rappelons-nous les analyses de Weber : les centurions romains ont des raisons de repousser la tradition religieuse polythéiste dans laquelle ils ont été élevés, les paysans de résister aux avances du monothéisme. Quant aux actions affectives, elles ne sont pas nécessairement dépourvues d'une dimension rationnelle. Je ressens une forte émotion au spectacle de l'agression d'une vieille dame par un jeune homme vigoureux. Je comprends immédiatement que ma réaction est une réaction d'indignation et non par exemple de peur. Je la conceptualise aussitôt. D'autre part, je pourrais sans difficulté énoncer les raisons sur lesquelles se fonde ma réaction.

La théorie générale de la rationalité implique-t-elle que toute action et toute croyance soient justifiables ? La réponse est « non ». Priestley croyait à l'existence du phlogistique, Lavoisier non. Ils avaient tous deux des raisons de croire à ce qu'ils croyaient. Il n'en résulte pas que les deux puissent être renvoyés dos-à-dos. Personne ne doute que c'est Lavoisier qui avait raison. Personne ne doute de l'inefficacité des rituels de pluie.

Exactement comme les raisons cognitives, les raisons axiologiques peuvent se renforcer ou s'affaiblir dans le temps : être perçues comme plus ou moins valides. Ce changement se produit notamment sous l'effet de l'apparition de nouvelles raisons. Lorsqu'on commença à douter de l'efficacité dissuasive de la peine de mort, un argument qui avait été décisif en sa faveur se trouva affaibli. Il n'existe pas de critères généraux permettant d'évaluer la force d'un système de raisons, que celles-ci soient descriptives ou prescriptives. Si l'on observe des changements, sinon irréversibles *stricto sensu*, du moins tendanciels sur le long terme, s'agissant tout autant des croyances descriptives ou scientifiques que des croyances prescriptives ou axiologiques, c'est qu'il se produit couramment qu'un système de raisons {S}' se révèle après des délais variables comme supérieur à un système de raisons {S}. Ce cas est illustré

par le débat Priestley-Lavoisier dans le cas des croyances descriptives, par le débat Bodin-Montesquieu dans le cas des croyances prescriptives. Jean Bodin et Cesare Beccaria traitèrent comme une évidence l'idée selon laquelle seul un pouvoir politique concentré peut être efficace. Montesquieu soutint à l'inverse que seul un pouvoir politique divisé peut être efficace. Les croyances des uns et des autres étaient fondées sur des raisons qu'ils ont exposées. Mais nous savons aujourd'hui que c'est Montesquieu qui avait raison.

La théorie générale de la rationalité est aussi dans bien des cas un cadre efficace s'agissant de l'explication des *fins* de l'action sociale. Comme l'indique G. Becker, la théorie utilitariste explique facilement que celui qui sent qu'il est doué pour le piano y prenne de plus en plus de plaisir à mesure qu'il y progresse et décide finalement d'essayer d'en faire sa profession. Dans d'autres cas, les fins reposent sur des croyances représentationnelles et/ou axiologiques qui s'expliquent dans le cadre de la théorie générale de la rationalité. Si je suis convaincu que tel candidat à une élection nationale est meilleur qu'un autre, j'irai voter pour lui, acceptant de manquer une virée avec des amis qui me faisait pourtant grande envie. Or, je sais bien que ma voix n'a aucune chance de faire la différence dans le résultat du scrutin. Pourquoi ce sacrifice ? Parce que je crois à la démocratie et que j'ai des raisons d'y croire.

La sociologie cognitive appliquée à des données contemporaines

La théorie générale de la rationalité permet aussi d'expliquer les phénomènes d'évolution. Durkheim ([1893] 1960) observe que l'évolution des sanctions pénales dans les sociétés occidentales se caractérise par un adoucissement séculaire. Des catégories toujours plus nombreuses d'agissements sont dépénalisées. Elles sont soustraites au droit pénal et soumises au droit civil. S'agissant des agissements dont le caractère répréhensible ne saurait être mis en question, on observe une décriminalisation des moins graves d'entre eux et une tendance séculaire à l'adoucissement des peines qui les sanctionnent (Boudon 2006, 2007).

D'où ces évolutions peu contestables pour qui se soucie d'observer les faits proviennent-elles? Du fait que, dès lors qu'une peine peut être remplacée par une peine aussi efficace et meilleure du point de vue de certains critères, notamment par une peine moins cruelle, la substitution tend à être approuvée par le public. La division du travail croissante a seulement créé les conditions favorables à cette évolution. Elle ne l'a pas déterminée. Pour Tocqueville, Weber ou Durkheim, l'évolution sociale, politique et juridique est pilotée par un mécanisme fondamental à deux temps: innovation, puis sélection rationnelle de l'idée ou de l'institution nouvelle sous le regard de l'opinion publique: du «spectateur impartial» d'Adam Smith. Cela dit, l'évolution sociale, politique et juridique peut évidemment être plus ou moins avancée selon les sociétés en raison de divers facteurs. Elle peut aussi être contre-carrée par l'apparition de conjonctures défavorables. Il n'y a ni évolution nécessaire ni déterminisme historique.

Il n'est pas difficile d'appliquer ces analyses au monde contemporain. La peine de mort tend à disparaître dans les sociétés démocratiques modernes notamment parce qu'elle est dépourvue, selon toutes les études effectuées à ce sujet, de toute efficacité dissuasive, qu'une peine moins radicale est par suite préférable et aussi parce qu'elle est irréversible et rend de ce fait l'erreur judiciaire irréparable. Or, dès qu'on peut imaginer une peine réparatrice moins sévère et tout aussi efficace, cette dernière tend à être sélectionnée par le «spectateur impartial».

C'est pourquoi le fait que certains États des États-Unis autorisent la peine de mort est très communément vu aujourd'hui dans les pays occidentaux comme une tache sur la démocratie américaine. Certains, aux États-Unis, la justifient 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. Cette conclusion résulte de ce qu'une religion n'est pas démontrable et de ce que ses principes ne peuvent par suite être imposés sans contrevenir au principe de la liberté de pensée.

Cela dit, des circonstances particulières – des conjonctures défavorables – peuvent faire que l'opinion souhaite rétablir la peine de mort, si l'on en juge par les sondages, notamment lorsqu'elle a été ébranlée par un crime ou par des crimes particulièrement odieux. Cela a

été le cas en Belgique lors de l'affaire Dutroux, ce criminel qui avait enlevé, enfermé, violé et tué deux adolescentes. Dans ce cas, l'émotion publique a fait que, comme on peut le comprendre, une majorité des personnes consultées par sondage s'est déclarée favorable à la peine de mort. Mais les politiques se sont toujours abstenus de la tentation de revenir sur l'abolition. Sans doute parce qu'ils savaient bien qu'une fois l'émotion collective apaisée, le public les désavouerait, puisque, par-delà ces épisodes dramatiques, il reste vrai que l'abolition de la peine de mort est justifiée par des raisons fortes.

Certains interprètent la libéralisation des mœurs qu'on observe dans les sociétés démocratiques contemporaines comme un effet des mouvements de 1968. En fait, ces mouvements n'ont fait qu'exprimer et peut-être accélérer une tendance à long terme à la rationalisation de la morale, des attitudes à l'égard de la religion, de l'autorité ou de la démocratie (Boudon 2002).

On observe distinctement ces processus de rationalisation à l'œuvre sur le moyen terme à partir d'une grande enquête sur les valeurs du monde (Inglehart *et al.* 1998). Lorsqu'on compare entre eux les groupes d'âge et de niveau d'instruction, on discerne clairement dans les données concernant les sociétés occidentales une tendance générale des plus jeunes et des plus instruits à vouloir mettre davantage la politique au service du citoyen ; à approfondir les institutions démocratiques de façon à ce que le pouvoir politique respecte davantage le citoyen ; à définir de nouveaux droits ; à affirmer les droits de minorités au nom de la liberté de revendiquer des identités diverses ; à reconnaître la complexité des processus politiques et à écarter les idéologies simplistes.

Les réponses aux questions relatives à l'autorité illustrent également un processus de « rationalisation diffuse » (Max Weber). Du groupe des répondants anciens au groupe des jeunes, du groupe des moins instruits au groupe des plus instruits, les réponses font apparaître une tendance qu'on peut décrire à l'aide d'autres catégories webériennes familières : tendance à l'affirmation d'une conception *rationnelle* de l'autorité et déclin des conceptions *traditionnelle* et *charismatique*. On accepte l'autorité, mais on veut qu'elle se justifie.

Les questions relatives à la religion elles-mêmes font apparaître un processus de rationalisation : il se révèle à ce qu'on reconnaît de plus en

plus fréquemment d'une génération à la suivante un certain nombre de vérités, à savoir : 1) que rien n'interdit à l'être humain de se poser des questions métaphysiques sans réponse convaincante possible (par exemple, pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Quel est le sens de la vie ? De la mort ?), et auxquelles les religions fournissent une réponse qu'elles présentent elles-mêmes comme relevant de la foi ; 2) qu'il est impossible de démontrer que la réponse d'aucune des grandes religions est préférable à celle des autres ; 3) que par suite le respect à l'égard de tous les systèmes de croyances est le seul principe compatible avec la valeur fondamentale du respect de l'autre. Il suit directement aussi de ces notions que la séparation des autorités spirituelles et temporelles est une bonne chose. Les enquêtes montrent que sur ce point également, d'une génération à la suivante, cette proposition s'impose de plus en plus fermement.

Les questions relatives à la morale témoignent du même processus de rationalisation. Du groupe le plus ancien au plus jeune et du groupe le moins instruit au plus instruit, on tend plus fréquemment à soutenir une morale fondée sur le principe cardinal que tout ce qui ne nuit pas à autrui doit être permis. On tend à conférer le statut de *tabou* à tout interdit dont on ne voit pas en quoi le comportement qu'il condamne peut nuire à autrui. On croit à la distinction entre le bien et le mal, mais, à mesure qu'on descend dans les catégories d'âge et qu'on monte dans les niveaux d'instruction, l'on pense de moins en moins qu'elle puisse résulter de l'application mécanique de principes. On veut connaître les raisons qui font qu'un état de choses ou un comportement peut être jugé bon ou mauvais. Dans la plupart des cas, l'« effet statistique » de l'âge apparaît comme dû dans une mesure non négligeable à l'élévation du niveau d'instruction. Cela indique que les systèmes d'éducation sont d'importants vecteurs du processus de « rationalisation diffuse » qu'illustrent les données en question.

Bref, dans des évolutions où beaucoup voient une consternante « crise des valeurs », l'outillage conceptuel wébérien permet de déceler plutôt l'effet d'un processus de « rationalisation diffuse ». D'autres veulent ignorer les tendances *longues* dont témoignent les données qui viennent d'être évoquées et ne prêtent attention qu'aux mouvements qui y résistent. Certes, on peut observer des mouvements contestant

l'abolition de la peine de mort, la légalisation de l'avortement ou la reconnaissance du droit à l'homosexualité, de même qu'on a longtemps observé dans le passé des manifestations récurrentes d'opposition au suffrage universel ou au droit de grève. Mais comment peut-on sérieusement ignorer l'existence de tendances longues par-delà ces soubresauts conjoncturels ?

L'intérêt du programme cognitif

La sociologie cognitive – celle qui suit le programme défini par la théorie générale de la rationalité – a le mérite de proposer des explications dépourvues de boîtes noires. Elle évite les explications conjecturales ou verbeuses. Elle part du principe que des notions évoquant des *forces* dont la réalité même est conjecturale ou douteuse ne peuvent être considérées comme dotées d'un véritable pouvoir explicatif. Popper (1976) a montré qu'une notion comme celle de *framework* ne peut fonder que des explications « mythiques ». Ses remarques s'appliquent à toutes les notions relevant de la même catégorie. C'est pourquoi les plus grands l'ont adoptée, comme j'ai tenté de le suggérer en empruntant mes exemples à Tocqueville, Weber et Durkheim. Elle transcende l'individualisme ontologique qu'implique la théorie utilitariste de la rationalité. Selon cette théorie, la société est faite d'une juxtaposition d'atomes individuels obéissant à des raisons *privées*. La rationalité cognitive et la rationalité axiologique supposent au contraire que les raisons que se donne l'individu quelconque ont vocation à être partagées et sont en ce sens implicitement *publiques*. Je ne peux croire à la supériorité de la théorie de Pascal-Torricelli sur la théorie aristotélicienne du baromètre, à la supériorité de Lavoisier sur Priestley ou à la supériorité de la théorie du pouvoir politique de Montesquieu sur celle de Beccaria et Bodin si j'ai l'impression que les raisons qui fondent ma croyance sont de caractère privé. La théorie générale de la rationalité permet ainsi d'expliquer les phénomènes de consensus.

D'un autre côté, la théorie générale de la rationalité n'a rien de désincarné. Elle suppose la rationalité *située*. C'est pourquoi Tocqueville a pu expliquer que les propriétaires fonciers français du XVIII^e siècle

se comportent différemment des Anglais, Durkheim que le droit civil mord davantage sur le droit pénal aujourd'hui qu'hier, ou Weber que les croyances religieuses des paysans romains ne sont pas celles des fonctionnaires ou des centurions. Mais le fait que la rationalité doive être conçue comme située -comme dépendante du contexte- ne conduit à aucun relativisme. Le fait que Priestley ait eu des raisons de croire au phlogistique n'entraîne pas qu'il faille le renvoyer dos à dos avec Lavoisier, qui avait des raisons de ne pas y croire. Le fait que le magicien australien croit en l'efficacité de ses rituels de pluie n'entraîne pas que nous devions y croire. Il n'y a pas de raisons de validité absolue. Une innovation peut faire qu'une théorie ou un système de raisons qui pouvait passer pour crédible soit dominé par une théorie ou un système de raisons plus fort selon certains critères. La rationalité cognitive permet alors de prédire que – après d'éventuelles péripéties et conflits – l'opinion tendra à sélectionner la seconde. Le même type de mécanisme explique que l'abolition de la peine de mort se soit diffusée dans l'ensemble des démocraties européennes.

Il faut encore remarquer que la version de la sociologie cognitive reposant sur la théorie générale de la rationalité a vocation à expliquer les phénomènes sociaux macroscopiques, comme les exemples précédents le montrent, autant que les phénomènes microscopiques. Par contraste, d'autres versions de la sociologie cognitive se donnent plutôt pour horizon les phénomènes microscopiques comme ceux qui se développent dans les petits groupes d'individus en situation de face-à-face.

La théorie générale de la rationalité qu'on peut tirer des analyses convaincantes de la sociologie classique et moderne n'a aucune prétention au monopole. Elle représente un *programme de recherche*. Les exemples d'application de ce programme qui ont été présentés suffisent à montrer qu'il n'a rien d'incantatoire et peut expliquer d'innombrables phénomènes sociaux. Mais il existe bien sûr d'autres programmes de recherche intéressant les sciences sociales.

C'est notamment le cas des neurosciences, comme deux exemples suffiront à l'illustrer.

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 transcraniale. 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, selon les règles du jeu en question, 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 de l'expérience peut expliquer le comportement de tel responsable. Le second fait apparaître que, dans certaines situations, le sujet ne se comporte selon les axiomes de la théorie *utilitariste* de la rationalité que si l'activité normale de son cerveau est partiellement neutralisée. Les neurosciences confirment ici que le sujet social n'est pas en premier lieu gouverné par ses intérêts matériels. Rien de moins!

Peut-être observera-t-on demain une convergence ou, mieux, une articulation entre les différents programmes d'analyse des comportements sociaux. Mais il est trop tôt pour l'affirmer.

Références bibliographiques

- Beattie, John, 1964. *Other Cultures*. London, Cohen and West.
- Becker, Gary, 1996. *Accounting for Tastes*. Cambridge, Harvard University Press.
- Boudon, Raymond, 1999. « Les *Formes élémentaires de la vie religieuse*: une théorie toujours vivante », *L'Année sociologique*, vol. 49, n° 1 : 149-198.
- , 2002. *Déclin de la morale, Déclin des valeurs?* Paris, Presses universitaires de France et Québec.
- , 2003. *Raison, bonnes raisons*. Paris, Presses universitaires de France.
- , 2006. *Renouveler la démocratie. Éloge du sens commun*. Paris, Odile Jacob.

- , 2007. *Essais sur la Théorie générale de la rationalité. Action sociale et sens commun*. Paris, Presses universitaires de France.
- Cole, Michael et Sylvia Scribner, 1974. *Culture and Thought. A Psychological Introduction*. New York, Wiley.
- Coleman, James Samuel, 1986. *Individual Interests and Collective Action. Selected Essays*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge-London, Harvard University Press.
- Durkheim, Émile, [1893] 1960. *De la division du travail social*. Paris, Presses universitaires de France.
- , [1912] 1979. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses universitaires de France.
- Evans-Pritchard, Edward, 1972. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Traduit de l'anglais par Louis Évrard. Paris, Gallimard.
- Hardin, Russell, 1995. *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton, Princeton University Press.
- Hollis, Martin, 1977. *Models of Man. Philosophical Thoughts on Social Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Horton, Robin, 1993. *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Inglehart, Ronald et al., 1998. *Human Values and Beliefs. A Cross-cultural Sourcebook*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Kuhn, Thomas Samuel, 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, Chicago University Press.
- Kuran, Timur, 1995. *Private Truths, Public Lies. The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge, Harvard University Press.
- Lakatos, Imre, 1979. «Falsification and the methodology of scientific research programs», in Imre Lakatos, Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. London, Cambridge University Press: 91-196.
- Lukes, Steven, 2000. «Different cultures, different rationalities?», *History of the Human Sciences*, vol. 13, n° 1: 3-18.
- Needham, Rodney; 1972. *Belief, Language and Experience*. Oxford, Blackwell.
- Oberschall, Anthony, 1973. *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

- Olson, Mancur, 1965. *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, Harvard University Press.
- Popkin, Samuel Lewis, 1979. *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley, University of California Press.
- Popper, Karl, 1976, «The Myth of the framework», in E. Freeman (ed.), *The Abdication of Philosophy. Philosophy and the Public Good*. La Salle (Illinois), Open Court : 23-48.
- Radnitzky, Gerard, 1987. «La perspective économique sur le progrès scientifique: application en philosophie de la science de l'analyse coût-bénéfice», *Archives de philosophie*, vol. 50, avril-juin : 177-198.
- Root, Hilton L., 1994. *The Fountain of Privilege. Political Foundations of Economic Markets in Old Regime France and England*. Berkeley, University of California Press.
- Rothstein, Bo, 2001. «The universal welfare state as a social dilemma», *Rationality and Society*, vol. 13, n° 2 : 213-233.
- Ruse, Michael, 1993. «Une défense de l'éthique évolutionniste», in Jean-Pierre Changeux (dir.), *Fondements naturels de l'éthique*. Paris, Odile Jacob : 35-64.
- Sahlins, Marshall David, 1995. *How "Natives" Think. About Captain Cook for instance*. Chicago, Chicago University Press.
- Smith, Adam, [1776] 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London, Stahan and Cadell.
- Tocqueville, Alexis de, [1856] 1986. *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Tocqueville*. Paris, Laffont.
- Weber, Max, [1922] 1988. *Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, Mohr.
- Winch, Peter, [1964] 1970. «Understanding a Primitive Society», in Bryan R. Wilson (ed.), *Rationality*. Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig, 1967. «Bemerkungen über Frazer's The Golden Bough», *Synthese*, 17 : 233-253.