

Qu'appelle-t-on un contexte ?

Raymond Boudon

Institut de France, Académie des sciences morales et politiques

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bronner (2009 ; 2013) a montré qu'un certain nombre de fausses croyances peuvent être expliquées en évitant d'évoquer l'existence occulte de certains biais, une notion favorite de bien des sociologues et psychologues, mais qui soulève des questions épineuses. Un exemple. Quand on leur demande pourquoi un nombre croissant d'éléphants naissent sans défenses, la plupart des gens donnent une réponse « lamarckienne » : « parce que les défenses ne servent à rien. » Peu de personnes donnent en revanche la bonne réponse, la réponse « darwinienne » : les éléphants nés sans défenses ont plus de chance de survivre dans un monde où les éléphants sont tués par des chasseurs pour leurs défenses. L'idée que la pensée rapide (*fast thinking*,

dans les termes de Kahneman : la pensée de tous les jours) est exposée à des biais que la pensée scientifique (*slow thinking*) évite est peu éclairante. Les gens donnent la réponse qui leur apparaît comme la plus simple. Bien plus, ils ne savent pas que les éléphants peuvent naître sans défenses, dans la mesure où les images leur montrent généralement des éléphants avec défenses.

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

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

L'exemple de Durkheim

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

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

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

Dans la mesure où la théorie biologique moderne ne fait pas partie de leur contexte, ils dérivent leur théorie biologique de l'interprétation religieuse du monde, considérée comme légitime dans leur société. Les rituels magiques sont donc des procédures techniques dérivées de cette théorie religieuse du monde, exactement comme nous déduisons de la science des applications techniques. Mais les techniques magiques ne sont pas fiables. Cela signifie-t-il, comme le pensait Lévy-Bruhl (1960/1922), que les Australiens de Durkheim suivent des règles d'inférence différentes des nôtres ?

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

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

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

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

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

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

Exemples empruntés à Weber

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

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

Durkheim fait, plutôt que ce qu'il dit, il est assez facile de montrer que lui et Weber abordent leurs sujets de la même manière.

Sur les croyances magiques

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

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

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

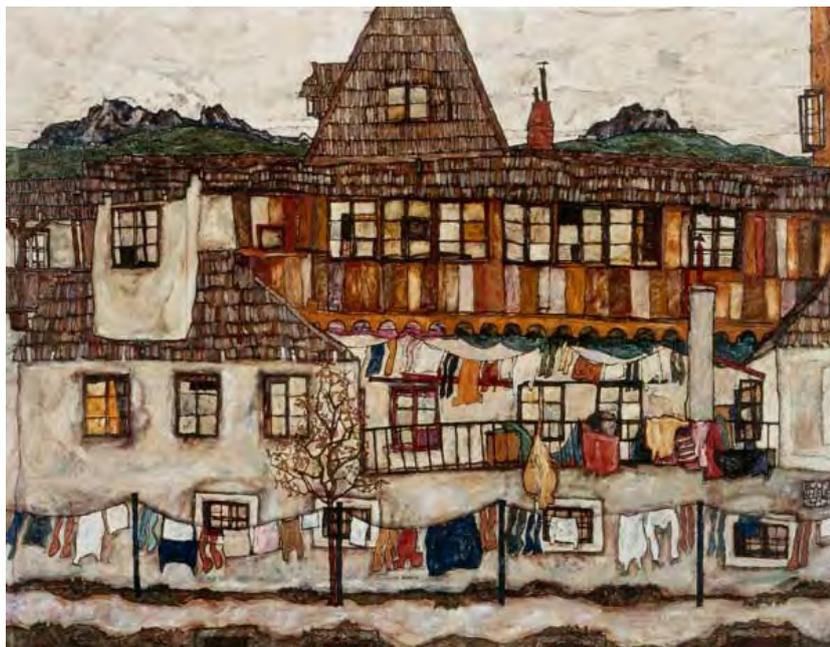
Weber explique que les paysans ont eu du mal à accepter le monothéisme dans la mesure où les phénomènes naturels qui constituent une dimension essentielle de leur vie quotidienne ne leur apparaissaient pas compatibles avec la vision d'un ordre des choses déterminé par une Volonté unique, cette dernière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

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

Des exemples contemporains

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

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



Maisons avec du linge
à sécher, 1917

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

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

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

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

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

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

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

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

Deux autres exemples

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

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

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

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

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

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

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

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

Principes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les croyances morales sont-elles toujours contextuelles ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La rationalité axiologique

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

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

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

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

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

Une illustration de la rationalité axiologique

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

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

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

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

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

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

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

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

Les leçons à tirer de l'exemple de Smith

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

Le philosophe et sociologue Max Scheler (1874/1928) a développé une théorie intuitionniste des valeurs qui est en opposition profonde avec l'approche de Smith. Il a cependant le grand mérite d'avoir compris l'importance de l'analyse de Smith pour l'explication des valeurs collectives axiologiques et normatives, une analyse qu'il qualifie correctement de *judicatoire* (*urteilsartig*). Il a bien vu le cœur de son analyse des sentiments moraux, puisqu'il en fait la conséquence d'un système d'arguments que les membres du groupe perçoivent plus ou moins implicitement comme valides.



Navires dans le port de Trieste, 1908

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Habermas (1987/1981) a suggéré que la production dans l'esprit des gens de raisons justifiant une conclusion normative peut être facilitée par un mode de communication obéissant à des règles d'impartialité. Certes, mais la communication ne peut pas à elle seule rendre les raisons valides. Sur ce point, Durkheim (1979/1912, p. 624) est plus clairvoyant : « *Le concept qui, primitivement, est tenu pour vrai parce qu'il est collectif tend à ne devenir collectif qu'à condition d'être tenu pour vrai : nous lui demandons ses titres avant de lui accorder notre créance* ». Pour lui, le consensus est dans le long terme le produit de la vérité, plutôt que la vérité n'est le produit du consensus en matière de croyances aussi bien représentationnelles que normatives et axiologiques.

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

L'évolution morale : une idée obsolète ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Contextualité et relativisme

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

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

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

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

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

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

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

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

L'intuition de Durkheim confirmée empiriquement

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



Caporal volontaire,
1916

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

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

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

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

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

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

Expliquer les buts et les objectifs personnels

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

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

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

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

Conclusion

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

Références

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

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

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