

Choisit-on ses croyances ?

Par Raymond Boudon

Liens Socio a le plaisir de publier dans sa rubrique « Idées » le texte de la conférence prononcée par Raymond Boudon le 13 octobre 2011 à la Maison de la recherche de l'université Paris-Sorbonne, dans le cadre des conférences publiques du cycle « Actualité des sciences sociales », organisé par le Département de sociologie de l'université Paris-Sorbonne (Paris IV) avec le soutien du GEMASS (organiseurs : R. Keucheyan et D. Lapeyronnie).

Une question essentielle

La question de l'explication des croyances, – la question de savoir pourquoi on croit à ce qu'on croit –, est essentielle pour les anthropologues, les sociologues et généralement pour toutes les sciences humaines. C'est pourquoi tous les grands noms de la sociologie, Max Weber, Durkheim, Pareto et bien d'autres, y ont consacré beaucoup d'énergie. Entre les deux guerres, la question a même été érigée en spécialité sous l'égide de Max Scheler et de Karl Mannheim, une spécialité baptisée un peu malencontreusement « sociologie de la connaissance ». Je préfère pour ma part parler plutôt de « sociologie des idées », car une idée peut être vraie ou fausse, tandis qu'une connaissance fausse est une contradiction dans les termes.

Cinq types de théories

Un survol de l'abondante littérature relative à la question de l'explication des croyances permet d'en esquisser la « cartographie » et, au-delà, de soumettre les divers types de théories qu'on peut identifier à une discussion permettant d'estimer leur validité et leur puissance explicative. Cette cartographie permet de distinguer cinq types de théories. Je précise que je prends le mot « croyance » en un sens large, couvrant aussi bien les croyances religieuses que les croyances aux vérités scientifiques ou les croyances normatives.

Les théories dualistes

Le premier type de théorie peut être qualifié de *dualiste*. Il est de loin le plus répandu et prend des formes très variables. Il est représenté notamment par Pareto (1916) ou par Karl Mannheim (1929) et par les innombrables continuateurs qui reprennent aujourd'hui leurs schémas explicatifs, sans toujours le savoir et en tout cas sans toujours le dire.

Ces auteurs ont en commun d'opposer deux sortes d'idées : les convictions auxquelles on adhère parce qu'elles sont fondées, et les autres. Les premières ne posent pas de problèmes particuliers : on croit que 2 et 2 font 4 parce que 2 et 2 font 4 ou que la plupart des cygnes sont blancs parce que la plupart des cygnes que l'on peut voir sont blancs. Les secondes soulèvent la question des causes qui font qu'on y adhère. Pourquoi certains croient-ils à l'immortalité de l'âme ? Pourquoi croit-on que le contrôle de soi est une bonne chose ? Pourquoi accepte-t-on ou rejette-t-on le libéralisme ou le socialisme ? Pareto et Mannheim répondent qu'il faut imputer ce type de croyances à des causes infra-individuelles échappant à la rationalité.

Car l'un et l'autre partent du principe qu'on ne peut qualifier de rationnelle qu'une croyance logiquement ou empiriquement fondée. Ainsi, remarque Pareto, la rationalité explique les principes de navigation mis en œuvre par les marins grecs de l'Antiquité : ils représentaient de bons moyens eu égard aux connaissances de l'époque pour permettre une navigation rapide et sûre. Mais la rationalité ne peut expliquer qu'ils aient sacrifié à Poséidon avant de prendre la mer. Cette dernière pratique ne peut être imputée, selon lui, qu'à des causes inconscientes échappant tout autant à la rationalité que les mécanismes de la digestion.

Une remarque sémantique. En toute rigueur, ce type de causes devrait être qualifié d'arationnel plutôt que d'irrationnel (Boudon 2009). Il serait en effet absurde de parler d'irrationalité à propos des mécanismes de la digestion. Mais il est plus simple de s'en tenir à l'usage. Ou mieux, de qualifier de causes « infra-individuelles » ou encore de causes « matérielles », les causes échappant à l'esprit de l'individu.

Exemple d'analyse développée par Pareto dans le cadre du schéma dualiste. Les pourfendeurs socialistes de la propriété privée, qui pullulaient de son temps et qu'il honnissait, tentent de se convaincre par des raisonnements du type : « On vit bien quand on vit selon la Nature ; la Nature n'admet pas la propriété ; donc on vit bien quand il n'y a pas de propriété ». Le syllogisme est impeccable dans la forme, mais dépourvu de toute valeur démonstrative, car il prend le mot « Nature » en deux sens différents dans la majeure et dans la mineure. Dans la majeure (« on vit bien quand on vit selon la nature »), le mot « Nature » évoque l'idée d'une vie correspondant aux tendances profondes de l'homme, alors que dans la mineure (« la Nature n'admet pas la propriété »), il évoque l'opposition du naturel à l'artificiel (Pareto 1916, réédition 1968, § 1546). La force démonstrative du syllogisme est donc illusoire. En fait, le détracteur de la propriété s'auto-illusionne, explique Pareto. Il croit que sa croyance est fondée sur des raisons. Mais cela ne peut être le cas car une argumentation spécieuse ne saurait être selon lui la cause réelle d'une conviction. Pareto propose finalement d'expliquer la croyance qu'il impute à son sujet fictif, non par l'argumentation qu'il lui prête, mais par des sentiments dont il juge inévitable de postuler l'existence, mais qui ont l'inconvénient d'être inconscients chez le sujet et inobservables pour le sociologue.

Mais la théorie de Pareto soulève une question peut-être plus déroutante encore. « L'histoire des sciences est un cimetière d'idées fausses », a-t-il écrit. Nul ne peut le nier. Mais l'on répugne spontanément à imputer les croyances discréditées des hommes de science à des sentiments de ce genre, même lorsqu'elles nous semblent étranges. Le géocentrisme est définitivement discrédité et le phlogistique considéré comme chimérique,

mais personne n'a jamais soutenu que les convictions scientifiques en question aient été le fait de forces occultes : de causes « matérielles » ou « infra-individuelles ». Si l'on se garde spontanément d'expliquer les croyances discréditées des hommes de science par l'action de forces irrationnelles, pourquoi faudrait-il y faire appel s'agissant des croyances ordinaires ? Où en outre placer la frontière entre connaissances ordinaires et connaissances scientifiques ?

Karl Mannheim (1929) part lui aussi du principe que toutes sortes de croyances résultent de forces irrationnelles, mais il ne se contente pas, à la différence de Pareto, d'en postuler l'existence. Il fait un pas de plus et tente d'en préciser l'origine en reprenant l'hypothèse de Marx selon laquelle la position de classe d'un individu déformerait ses vues sur le monde. Seuls les « intellectuels flottants » seraient en mesure, selon lui, de décrypter les croyances de ceux qui n'ont pas la chance de flotter au-dessus des classes sociales. Car Mannheim avait bien compris qu'un tel postulat était indispensable. Sinon, les hypothèses de Marx et les siennes étaient condamnées à tomber, comme les idées de tout un chacun, dans le trou noir du déterminisme social.

Si je me suis appesanti sur les schémas explicatifs des croyances portés sur le marché par les théories vénérables de Pareto et de Mannheim, c'est qu'il n'est pas difficile d'en discerner la présence dans diverses mouvances importantes des sciences sociales d'aujourd'hui.

Ainsi, on retrouve couramment chez les économistes l'idée de Pareto que l'on peut expliquer rationnellement les moyens que l'individu se donne pour atteindre ses objectifs, mais qu'il faut expliquer par l'action de forces infra-individuelles ces objectifs mêmes, ainsi que les croyances positives et normatives qui pilotent son comportement. Le Prix Nobel Herbert Simon (1983) a exprimé cette idée de façon particulièrement claire : « la rationalité est pleinement *instrumentale*. Elle ne peut nous dire où aller, mais au mieux comment y aller de la meilleure façon ». Simon est de ceux dont la théorie de la rationalité s'est révélée la plus influente, y compris sur la sociologie et notamment la sociologie des organisations.

Comme François Chazel l'a montré, on retrouve le schéma dualiste de l'explication des comportements et des croyances chez Parsons. La rationalité permet de choisir les meilleurs moyens d'atteindre un objectif. Mais elle est impuissante à expliquer les croyances ou les objectifs que se donnent les individus (Chazel 2000, 129).

La sociologie courante admet souvent, elle aussi, que les croyances des individus sont l'effet des mécanismes de la socialisation primaire ou secondaire. La mouvance sociologique d'inspiration marxiste reprend la même idée, mais insiste avec Mannheim sur le rôle de la position de classe dans la détermination du contenu des croyances.

Le même dualisme se retrouve chez les sociobiologistes, les forces infra-individuelles qu'ils évoquent étant de nature, non plus psychologique comme chez Pareto ou sociale comme chez Mannheim, mais biologique. L'hypothèse des sociobiologistes est que, au cours de l'évolution, les groupes humains auraient été équipés sous l'effet du hasard des mutations de principes de comportement qui les auraient favorisé ou défavorisé dans leurs conflits avec d'autres groupes et par là auraient facilité ou inhibé leur capacité de survie et de

reproduction. C'est ainsi par exemple que le criminologue James Q. Wilson (1993) explique l'universalité de certains principes moraux comme le contrôle de soi ou le sens de l'équité.

En résumé, pour les dualistes, il existe des croyances qui s'imposent sous l'effet de la rationalité, comme la croyance que 2 et 2 font 4, que les cygnes sont blancs ou qu'il vaut mieux éviter de traverser une rue en fermant les yeux, mais aussi toutes sortes de croyances qui s'imposent sous l'effet de forces infra-individuelles de nature psychologique, sociale, voire biologique. La difficulté est que ces forces infra-individuelles sont le plus souvent au mieux très conjecturales, quand elles ne sont pas carrément occultes.

Les théories utilitaristes

Sensibles aux difficultés des conceptions dualistes des croyances, d'autres théoriciens se sont mis en quête d'une théorie moniste. Une première variante de cette conception moniste, – la variante utilitariste –, veut que les convictions de l'être humain lui soient en général inspirées par des considérations d'utilité, même s'il ne veut pas toujours se l'avouer. L'utilitarisme a exercé une influence, non seulement intellectuelle, mais politique et historique majeure.

Comme les théories dualistes, l'utilitarisme comporte de nombreuses variantes qui se caractérisent toutefois par un noyau commun : elles tentent de ramener le vrai, le bon, le légitime et les autres valeurs à une valeur ultime, l'utilité, qu'il s'agisse de l'utilité pour tel ou tel groupe ou de l'utilité pour un individu. On croit à X parce qu'on voit X comme utile, soit à soi-même, soit à tel groupe auquel on se sent appartenir.

Cette théorie a été proposée notamment par Nietzsche. Pour lui, le vrai serait un déguisement de l'utile : « la fausseté d'un jugement n'est pas une objection contre ce jugement » (Nietzsche 1886, 4). Ce qui veut dire en termes simples qu'un jugement peut être faux et en même temps utile. En effet, si la vérité n'est qu'une couverture de l'utilité, il n'y a aucune raison de considérer un jugement faux comme dénué de valeur à partir du moment où il a une utilité.

Les mouvances utilitariste et pragmatiste sont traversées par la même ambition que le nietzschéisme : élaborer une théorie unifiée des valeurs et des convictions auxquelles adhère l'être humain. Utilitarisme et pragmatisme partagent l'intuition fondamentale que les convictions humaines ont une fonction d'adaptation, même si elles ne sont pas vécues comme telles par ceux qui y adhèrent. La différence entre l'utilitarisme et le pragmatisme est surtout que le second insiste sur les effets des émotions dans l'explication de l'action, des croyances et des comportements. Ainsi, pour William James (1902), les convictions religieuses s'imposent à l'esprit du croyant en raison de leurs effets psychologiques bénéfiques : elles lui donnent l'impression de vivre une vie meilleure et mieux remplie. Mais les différences entre utilitarisme et pragmatisme sont ténues. On le voit à l'exemple des travaux de Clifford Geertz (1964), qui combinent les intuitions des deux mouvements. Pour lui, l'adhésion aux idéologies s'explique parce qu'elles ont une capacité de mobilisation, cette dernière dépendant des émotions qu'elles suscitent dans l'esprit du public auquel elles s'adressent.

Je me contente d'indiquer sans développer ce point que le mouvement de pensée utilitariste a eu une influence politique dont on ne mesure pas toujours l'importance (Boudon 2010). Les mouvements nationalistes, racistes ou communistes ont été légitimés dans le passé par des théories dont divers auteurs avaient convaincu beaucoup de leurs contemporains qu'elles étaient utiles à la société.

Les théories naturalistes

Charles Darwin a inspiré une deuxième variante du monisme, très à la mode aujourd'hui. Il avait suggéré, dans *The Descent of Man*, que l'adoption de mots nouveaux procède peut-être d'un processus de sélection analogue à ceux qu'il avait décrits une dizaine d'années auparavant dans *L'Origine des espèces*. Cette idée a été reprise dans les dernières années, notamment par Richard Dawkins (1976), puis par l'éminent sociologue anglais Gary Runciman (2009) et étendue des mots aux croyances. À l'instar des gènes, qui se reproduisent à travers les individus, sont sujets à des mutations et sont sélectionnés en raison de leur capacité adaptative, les « mèmes », sortes de particules culturelles élémentaires, seraient capables de se transférer d'un individu à l'autre sous l'effet de l'imitation. Ils seraient sujets à des mutations et sélectionnés en raison de leur capacité adaptative, de leur *fitness*. Grâce à cette analogie entre gènes et « mèmes », les méméticiens tentent de réduire les phénomènes culturels à des mécanismes faisant abstraction du contenu des idées et de leur traitement dans l'esprit des individus (Guillo 2009).

Or un « mème » aussi trivial qu'un jeu de mots n'a de chances de se propager que si l'individu qui le colporte a des raisons de s'attendre à ce qu'il soit compris et apprécié. D'un autre côté, le critère de la *fitness* s'applique difficilement même aux inventions scientifiques. George Boole avait à l'origine l'ambition de ramener la logique à une algèbre dont les variables ne peuvent avoir que les deux valeurs 0 et 1, en lieu et place des valeurs habituelles, à savoir tous les nombres réels. Cette innovation géniale resta longtemps confinée au cercle étroit des logiciens. Elle s'est répandue, non sous l'effet d'une transmission mémétique d'un esprit à l'autre, mais parce que le développement de l'informatique lui a ouvert un vaste champ d'application. Sa diffusion s'explique, non par l'effet mécanique de mèmes conjecturaux, mais par celui de raisons facilement identifiables.

En tout cas, le mémétisme a la caractéristique de tenter d'expliquer les croyances par des causes infra-individuelles, les « mèmes » jouant dans la genèse des croyances un rôle comparable à celui des gènes dans le fonctionnement de l'organisme.

Les théories constructivistes

Une troisième variante du monisme veut que les croyances humaines, y compris les convictions scientifiques, résultent de constructions. Les conceptions que les hommes se font du monde tel qu'il est, a été ou est appelé à être sont des constructions plus ou moins arbitraires. Le constructivisme doit surtout son influence à ce qu'il a modifié en profondeur la réflexion sur les convictions scientifiques. Thomas Kuhn (1962) doit son succès à ce qu'il s'inscrit dans cette mouvance. Il développe l'idée simple -et juste- que les croyances scientifiques n'ont pas la rationalité que leur attribuent couramment les manuels et qui

résulte d'une vue rétrospective. D'abord, parce que les savants obéissent facilement à des passions extrascientifiques. Ensuite et surtout, parce que leurs théories mettent en jeu des principes ou des systèmes de principes, des « paradigmes », qui ne peuvent sans contradiction être démontrés. En bref, les « paradigmes » dans le cadre desquels s'inscrit toute théorie scientifique sont des « constructions ». C'est pourquoi ils basculent parfois brutalement, comme le confirme l'histoire des sciences.

Le succès de Kuhn était compréhensible et justifié. Son petit livre sur *La Structure des révolutions scientifiques* mettait à la disposition d'un large public éclairé une idée dont les philosophes et les sociologues avaient reconnu la véracité : il n'est pas de connaissance qui ne mobilise des *a priori* (Kant), toute connaissance dépend d'un « point de vue » (Simmel), il n'y a pas de science qui ne repose sur des « présupposés » (Max Weber). Kuhn a eu le mérite de présenter cette idée de façon simple et de l'illustrer par des exemples parlants empruntés à l'histoire des sciences. Et il s'est bien gardé d'affirmer que la dépendance de toute théorie par rapport à des principes par essence indémontrables la privait d'objectivité.

Mais son livre a connu le succès surtout pour de mauvaises raisons : on en tira en effet la conclusion qu'il avait lui-même prudemment évitée, à savoir qu'il n'y aurait pas de connaissance scientifique vraiment solide. Une conclusion qu'aucun des philosophes et sociologues des sciences n'avait tirée. Ainsi, la théorie néo-darwinienne de l'évolution du vivant repose sur un principe indémontrable, à savoir que l'évolution biologique est le produit du mécanisme à deux temps mutation/sélection, mais elle explique un nombre considérable de faits et n'a pas de concurrente sérieuse. C'est pourquoi elle est généralement tenue pour solide, bien que reposant sur des principes indémontrables.

Malheureusement, le contre-sens qu'on a cru pouvoir tirer de Kuhn a fait fureur et il a inspiré des surenchères de plus en plus radicales. Paul Feyerabend (1975) a été jusqu'à déclarer *cum grano salis* que les théories scientifiques ne sont pas plus objectives que les mythes et que l'anthropologie est la seule discipline méritant le nom de science, les autres sciences reposant sur des principes qui, restant inconscients chez ceux qui les pratiquent, leur donneraient l'illusion de produire du solide. L'anthropologie tiendrait sa supériorité de ce qu'elle observe les autres sciences de l'extérieur et est par suite en mesure de débusquer les principes dont les praticiens des autres disciplines ne voient pas qu'ils les mettent en œuvre. Mais pourquoi l'anthropologie n'obéirait-elle pas elle-même, comme toute discipline, à des principes plus ou moins conscients ?

Cette cartographie des quatre premiers types de théories disponibles sur les causes des convictions humaines laisse finalement une impression de malaise. Toutes s'appuient sur le fait qu'elles permettent d'expliquer certaines croyances particulières, mais aucune ne peut être vraiment tenue pour de portée générale, loin de là. Pareto oppose trop brutalement les convictions fondées aux croyances mal fondées qu'il impute à des forces infra-individuelles de caractère psychologique. Mannheim, lui, adhère trop vite à l'idée que les convictions humaines seraient l'effet de forces sociales occultes. On confond parfois le vrai et l'utile, comme le veulent les nietzschéens, les pragmatistes et les utilitaristes, mais pas toujours. Et la confusion est souvent dévoilée, car, comme l'a martelé Durkheim, les illusions individuelles et collectives sont toujours fragiles et temporaires. La mémétique, elle, magnifie exagérément le rôle de l'imitation et méconnaît que l'imitation a le plus souvent

une cause rationnelle : lorsqu'on se perçoit comme incompetent sur un sujet, il est normal de faire confiance à ceux qui paraissent en savoir davantage, dès lors qu'il n'y a guère de raisons de mettre leur compétence en doute. Et chacun voit bien que le conformisme s'explique souvent, non par un effet de mimétisme, mais par les avantages stratégiques qu'il comporte. Ils expliquent que le conformisme soit très répandu dans les milieux intellectuels et scientifiques, bien qu'ils fassent profession de vénérer l'esprit critique. Quant au constructivisme, il est recevable dans ses formes modérées, mais pas dans ses formes radicales. La conclusion que les continuateurs de Kuhn ont cru pouvoir tirer de ses thèses, à savoir que les convictions scientifiques seraient aussi incertaines que les mythes du fait qu'elles reposent sur des principes *stricto sensu* indémonstrables, est contredite par le fait que bien des croyances scientifiques se sont irréversiblement imposées : un fait massif qu'ils sont incapables d'expliquer. Qui croit encore au géocentrisme ou à l'existence du phlogistique ?

La Théorie de la rationalité ordinaire

Pour ma part, j'ai proposé de résoudre les problèmes posés par les objections qu'on peut adresser aux quatre types de théories des croyances qui viennent d'être examinées, – la conception dualiste et les variantes utilitariste, mémétique et constructiviste de la conception moniste –, à l'aide d'une cinquième théorie qu'on peut qualifier de néo-wébérienne : la « Théorie de la Rationalité Ordinaire » (Boudon 2003 ; 2011).

Elle peut être qualifiée de « wébérienne » en ce qu'elle s'inspire de quelques principes fondamentaux de Max Weber. Ces principes apparaissent pour la plupart davantage à l'état implicite dans ses analyses concrètes qu'à l'état explicite dans ses écrits méthodologiques. La Théorie de la Rationalité Ordinaire (TRO) est d'autre part « néo-wébérienne » en ce qu'elle systématise ces principes et aussi en ce qu'elle adopte une vue critique à l'endroit de l'un des textes théoriques les plus importants de Max Weber, je veux parler de la célèbre typologie des quatre types d'action qui inaugure son chef d'œuvre posthume *Economie et société*. Weber y distingue les actions sociales respectivement inspirées par la rationalité instrumentale, par la rationalité axiologique, par la tradition et par des facteurs émotionnels (Weber 1922). Or il est difficile d'admettre que les actions des deux derniers types soient nécessairement irrationnelles. L'attachement à la tradition provient bien souvent de ce qu'on ne voit pas de raisons de la remettre en question. Il est de tradition d'être poli, mais la politesse ne fait que manifester le respect dû et consenti à autrui. Quant à l'émotion provoquée par une scène de violence, elle n'est pas non plus nécessairement dépourvue de raisons, comme l'indignation que provoque le fait qu'un dictateur ne renonce pas à massacrer ses sujets pour se maintenir au pouvoir.

Les principes que je propose d'emprunter à l'œuvre de Max Weber ne sont ni présentés comme tels, de façon explicite du moins, ni rassemblés dans aucun de ses textes. Tout au plus peut-on réunir ici où là des citations éparses qui en affirment l'importance. Mais ils animent toutes ses analyses concrètes. Ils sont au nombre de quatre.

Le premier principe veut que ce soient les idées et non les intérêts qui sont la source de l'action humaine : « *Interessen nicht : Ideen beherrschen unmittelbar das menschliche Handeln* » (Weber 1920-1921, édition 1986, 252 sq.). On mesure le caractère révolutionnaire

de ce principe à ce qu'il s'oppose à toute la tradition de pensée utilitariste qui se déploie de La Rochefoucauld à Bentham et Marx. La brutalité de l'expression « *Interessen nicht : Ideen...* » laisse supposer que Weber s'en prend surtout à Marx et aux marxistes.

Le deuxième principe postule que les causes des croyances sont des raisons présentes de façon consciente ou métaconsciente dans l'esprit du croyant. Ce principe s'oppose à toutes les traditions qui attribuent les croyances à l'influence de forces irrationnelles d'origine biologique, sociale ou psychologique. Je prends le mot « métaconscient » au sens de Hayek, pour qui il désigne des raisons présentes dans l'esprit du sujet, mais qui ne se révèlent pas spontanément à lui.

La distinction entre le « métaconscient » et l'« inconscient » est importante. En effet, la notion d'« inconscient » est porteuse de la vision naturaliste de l'être humain selon laquelle les mécanismes de la pensée échapperaient à l'esprit du sujet et seraient en ce sens analogues à ceux de la digestion. La notion de « métaconscience » indique seulement que les raisons fondant une conviction peuvent ne pas être actuellement présentes à l'esprit de l'individu, mais le devenir dans une démarche réflexive. Pour prendre un exemple trivial : lorsqu'on résout un problème de mathématique, on met en jeu des arguments dont certains sont consciemment évoqués, beaucoup d'autres jouant le rôle d'une toile de fond.

Mais le métaconscient étend sa juridiction à des données plus complexes. Ainsi, on peut ne pas être conscient du caractère symbolique d'un mythe et le prendre, comme on dit, « au premier degré ». On aura toutefois l'impression nette que le mythe n'a pas la solidité d'une vérité factuelle ou d'une vérité arithmétique. Les croyances religieuses ou idéologiques sont de ce type. Elles échappent rarement à des moments de doute, lesquels témoignent d'une perception métaconsciente du caractère symbolique des mythes qu'elles véhiculent. De façon générale, la notion de métaconscience prend acte du fait que le sujet n'adopte une perspective réflexive sur ses comportements, ses actes ou ses croyances que s'il y est incité et du fait complémentaire qu'il peut en principe en retrouver plus ou moins facilement les raisons.

Le troisième principe wébérien veut que la rationalisation des idées joue un rôle moteur dans la vie collective. La notion de « rationalisation » désigne, selon Weber, le processus par lequel le changement, non seulement scientifique, mais moral, politique, social, économique, organisationnel, religieux ou juridique, résulte d'un processus à deux temps : un temps de mise sur le marché d'idées nouvelles et un temps de sélection rationnelle de ces idées. Ce principe a lui aussi un caractère révolutionnaire : il s'oppose à la vue courante selon laquelle seules les idées scientifiques seraient animées par un processus de rationalisation. Certains vont même jusqu'à affirmer que la notion de progrès ne s'appliquerait qu'à la technologie.

Le quatrième principe pose que, comme les croyances représentationnelles, les croyances normatives ont leur cause dans des raisons et qu'elles sont aussi soumises à un processus de rationalisation. Ce principe s'oppose lui aussi à des traditions de pensée influentes : celles qui veulent qu'un gouffre sépare l'être du devoir-être et le normatif du factuel. Ainsi, la tradition empiriste issue de David Hume veut qu'on ne puisse déduire le devoir-être de l'être.

Quelques exemples classiques d'application de la TRO à des croyances relevant de la sociologie des religions

Quelques exemples classiques relevant de la sociologie des religions permettront d'illustrer pour commencer la valeur explicative de la TRO.

Pourquoi se demande Max Weber (1920/1921) les Pharisiens croyaient-ils à l'immortalité de l'âme, alors que les Sadducéens n'y croyaient guère ? Cela résulte, explique-t-il, de ce que les Pharisiens étaient en majorité des commerçants et des hommes d'affaires. L'équité des échanges représentant une valeur cruciale pour eux, ils étaient heureux d'apprendre que l'âme est immortelle, puisque cela leur permettait d'espérer que les mérites et les démérites qui n'avaient pas reçu leur juste sanction ici-bas feraient l'objet d'une révision dans l'au-delà. L'idée de l'immortalité de l'âme leur faisait miroiter sur le mode symbolique l'assurance que leur souci d'équité serait satisfait. Les Sadducéens, eux, constituaient le vivier d'où étaient puisées les élites politiques juives. Ils n'avaient donc pas du tout les mêmes raisons d'adhérer à une idée venue d'ailleurs, de l'Inde sans doute, et qui leur paraissait étrange.

C'est de la même manière que Tocqueville, devançant ici Max Weber, avait proposé d'expliquer la croyance hindouiste à la métempsycose. Selon lui, la suite des réincarnations d'un même être traduit de façon symbolique le souci du croyant que justice lui soit rendue en une sorte de jugement dernier, au terme du cycle de ses réincarnations.

Autre exemple relevant aussi de la sociologie des religions : l'explication proposée par Durkheim (1912) des raisons pour lesquelles la notion de *miracle* est facilement évoquée pendant des siècles, puis progressivement déconsidérée.

Les philosophes des Lumières attribuaient la croyance à la notion de « miracle » à la superstition : à une cause irrationnelle évoquant des mécanismes mentaux conjecturaux. À la fin du XIX^e siècle encore, Lucien Lévy-Bruhl proposait d'expliquer les croyances qui nous paraissent « irrationnelles » par l'hypothèse de la « mentalité primitive ». En termes modernes, son hypothèse était que le câblage du cerveau humain aurait évolué dans le temps. Les règles de l'inférence logique que nous appliquons spontanément, loin d'être universellement valides, correspondraient à une évolution tardive.

L'explication d'Émile Durkheim est tout autre : elle est rationnelle au sens de la TRO. Pourquoi, se demande-t-il, la notion de « miracle » a-t-elle été si facilement acceptée pendant des siècles, avant d'être disqualifiée ? Sa réponse : la distinction entre le naturel et le surnaturel n'est apparue que tardivement, avec le développement de la science occidentale :

« [...] l'idée du surnaturel, telle que nous l'entendons, date d'hier [...]. Pour qu'on pût dire de certains faits qu'ils sont surnaturels, il fallait avoir déjà le sentiment qu'il existe un *ordre naturel des choses*, c'est-à-dire que les phénomènes de l'univers sont liés entre eux suivant des rapports nécessaires, appelés lois. Une fois ce principe acquis, tout ce qui déroge à ces lois devait nécessairement apparaître comme en dehors de la nature et, par suite, de la

raison [...] Mais cette notion du déterminisme universel est d'origine récente [...]. C'est une conquête des sciences positives ».

Ainsi, la notion de « miracle » ne prend sens que par rapport à la distinction opposant le naturel et le surnaturel. Elle n'apparaît que dans le contexte d'une interprétation déterministe du monde. Or, comme, pour le Chrétien des premiers siècles de notre ère, ce qui survient dans le monde est l'effet de la volonté de Dieu, la contingence fait partie de l'ordre du monde. Il existe pour lui des faits inhabituels, surprenants, admirables, mais non des faits miraculeux en notre sens : des faits échappant au déterminisme des lois de la nature.

On peut pousser l'analyse. L'Église d'aujourd'hui continue de reconnaître la notion de « miracle ». Elle a même justifié la canonisation du pape Jean-Paul II par le fait qu'il aurait accompli un miracle. D'un autre côté, l'Église ne reconnaît qu'avec beaucoup de prudence l'existence de miracles, cherchant à s'assurer que l'événement présumé miraculeux est scientifiquement inexplicable. Cette attitude s'explique par un système de raisons qu'il est facile de mettre en évidence. Ne pas reconnaître la possibilité de « miracles » ce serait nier le dogme de l'omnipotence divine. Souscrire sans réserve à l'idée du déterminisme, ce serait accepter l'hérésie spinoziste du *Deus sive natura*.

Remarque incidente : beaucoup de manuels opposent Durkheim et Weber. Or ces exemples suggèrent qu'ils expliquent les croyances religieuses à partir des mêmes principes.

La TRO et l'analyse des croyances enregistrées par la sociologie quantitative

Un autre exemple me permettra de suggérer que la TRO est indispensable pour expliquer les données empiriques qui sont le pain quotidien de la sociologie empirique. Il s'agit en l'occurrence des données d'un sondage d'opinion effectué à l'occasion du procès du sang contaminé. Cet exemple remonte donc à quelque temps, mais il a l'avantage de montrer de façon parlante que l'analyse des données issues d'un tableau statistique consiste à reconstruire les raisons des répondants à partir des principes de la TRO.

Au cours de ce procès, qui s'est tenu début de l'année 1999, a été examinée la responsabilité pénale de trois ministres socialistes. Ils étaient soupçonnés de ne pas avoir interdit à temps l'utilisation, à des fins de transfusion, de pochettes de sang contaminé. Leur procès s'est déroulé devant la Cour de justice de la République, un tribunal spécial ayant à connaître des délits commis par les gouvernants dans l'exercice de leurs fonctions. Ce tribunal est composé de magistrats professionnels et de parlementaires, et n'admet pas les parties civiles aux débats. En l'occurrence, les victimes du sang contaminé n'y eurent pas accès.

Un sondage conduit à l'époque du procès, avant le prononcé du verdict, révèle que, toutes catégories de sympathies politiques confondues, une majorité significative de répondants déclarèrent ne pas avoir confiance dans le jugement de la Cour de Justice de la République. Mais les raisons universelles qui sont à la base de leurs réponses se sont trouvées dans une certaine mesure affectées par les sympathies politiques des répondants. En effet, le

jugement de défiance à l'égard de cette juridiction d'exception est apparu comme majoritaire dans toutes les catégories de sympathies politiques, mais comme moins fréquent chez les sympathisants socialistes, plus fréquent chez les sympathisants du Front national, et de niveau intermédiaire chez les gaullistes du RPR et les centristes de l'UDF. En raison de considérations partisans, les sympathisants socialistes tendirent en d'autres termes à être plus indulgents que les électeurs de droite. Symétriquement, la sévérité des sympathisants des partis de droite leur a été dictée pour partie, elle aussi, par des considérations partisans.

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

	Ensemble	Sympathisants						
		PC	PS	Ecolo.	UDF-DL	RPR	FN	Aucun
A	38	45	53	37	34	37	12	30
B	57	55	44	63	63	62	88	58
C	5	-	3	-	3	1	-	12

La confiance dans la Cour de justice de la République (source : sondage BVA, 18 février 1999)

On savait en effet, dès l'époque où le sondage a été effectué, que l'accusation avait l'intention de requérir l'acquittement et que les ministres avaient toutes chances d'être traités avec clémence, voire blanchis. Sous l'action d'un effet d'identification partisane, cette issue probable a contribué à rendre les sympathisants socialistes moins sévères à l'égard de la Cour et, symétriquement, les partisans du Front national (FN) plus sévères. On n'a guère confiance en l'objectivité de la Cour, mais on hésite davantage à exprimer ses doutes lorsque les ministres incriminés appartiennent à la sensibilité politique à laquelle on appartient soi-même. Sous l'action d'un effet de même type, mais de signe opposé, les sympathisants du Front national sont apparus comme particulièrement sévères à l'égard de la Cour : elle se préparait à acquitter des ministres appartenant à un parti très éloigné du FN sur l'échiquier politique.

Mais l'enseignement le plus important du sondage est que les répondants se sont laissés guider bien davantage par des raisons impersonnelles que personnelles, ainsi que le révèle le tableau : sauf chez les sympathisants PS, où une très forte minorité proclame tout de même sa défiance à l'égard de la Cour, chez tous les autres, la défiance apparaît comme très largement majoritaire.

La réaction du public se présenta comme indépendante des sympathies politiques sans doute parce qu'elle était fondée sur des raisons fortes. Pourquoi en effet le politique devrait-il être traité différemment du médecin ou du chef d'entreprise, dès lors qu'il est soupçonné d'avoir commis dans l'exercice de ses fonctions une faute entraînant des conséquences relevant du droit commun ? Pourquoi la Cour devrait-elle être composée pour partie de collègues des personnes mises en examen ? Pourquoi les parties civiles devraient-elles être absentes des débats ?

On tire aussi de cette étude une conclusion politique, c'est que le public perçoit l'exercice du pouvoir politique dans une démocratie achevée comme une fonction comme une autre, n'impliquant en elle-même aucun privilège, surtout pas auto-octroyé.

J'ai à dessein évoqué un exemple politique un peu ancien, mon propos principal étant d'illustrer l'importance de la TRO pour l'explication des données auxquelles l'analyse sociologique a couramment affaire. L'exemple en question a l'intérêt de proposer un cas où les données sont l'effet à la fois de raisons impersonnelles et de raisons personnelles de la part des acteurs, le dosage entre les deux types de raisons étant affecté par les sympathies politiques, mais les raisons impersonnelles dominant les raisons personnelles. Cet exemple a de plus l'intérêt, non seulement de montrer que la TRO permet de faire parler les données statistiques, mais d'avertir le décideur. Dans la même veine, des enquêtes plus récentes montrent que le public est très sceptique sur l'idée que l'on doive suspendre pendant la durée de son mandat l'application du droit commun aux agissements du Chef de l'État français. Les enquêtes montrent aussi que le public est sceptique à l'idée particulière à la France qu'on puisse en même temps représenter la nation et exercer des responsabilités dans une grande ville.

La TRO et l'explication des croyances magiques

Pour finir, j'évoquerai un exemple qui m'est particulièrement cher, celui de la théorie proposée par Durkheim de la magie blanche. C'est l'une des théories particulières les plus remarquables de Durkheim, bien qu'elle soit présentée dans des passages éparpillés des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Si je lui attribue une importance essentielle, c'est qu'elle montre que, dans les meilleures de ses analyses, Durkheim utilise, comme Weber, le schéma explicatif que j'ai qualifié de TRO.

Selon Durkheim (1912), 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 supposent toutes sortes de savoir-faire. Pour une part, ceux-ci sont tirés dans les sociétés traditionnelles, comme chez nous, 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 pas être directement déduites de l'expérience, le primitif les tire normalement du corpus de savoir disponible et tenu pour légitime qu'il a à sa disposition.

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 les sociétés modernes, au sens où elles représentent le corpus de savoir légitime. Quant aux croyances magiques, elles sont des recettes que le primitif tire de la « biologie » qu'il construit à partir des doctrines en vigueur dans sa société.

Une question se pose alors : les recettes magiques manquent d'efficacité ; les croyances et les attentes qui se développent à partir de théories sans fondement objectif tendent à être contredites par le réel une fois sur deux. Comment se fait-il alors que leur crédibilité se maintienne, en dépit du principe qu'affirme Durkheim de la fragilité des illusions ? Conscient de cette objection qu'il énonce lui-même, il y répond par une série d'arguments efficaces.

Tout d'abord, il est difficile de tirer une conclusion immédiate d'une situation où une croyance causale se trouve contredite par l'observation. Les savants eux-mêmes continuent couramment d'accorder leur confiance à une théorie contredite par les faits. Anticipant sur des développements importants de la philosophie moderne des sciences, dus notamment à Duhem, Kuhn, Quine et Lakatos, Durkheim avance que les hommes de science ont de sérieuses raisons de ne pas abandonner une théorie contredite par les faits. Ne pouvant déterminer celui des éléments de la théorie qui est responsable de la contradiction en question, ils peuvent en effet toujours espérer qu'elle résulte d'un élément secondaire et, par suite, qu'une modification mineure de la théorie en question se révélera capable de la réconcilier avec les faits. Ils peuvent, en outre, faire l'hypothèse que telle donnée contradictoire avec la théorie n'est qu'un artefact. Au total, il est souvent plus rationnel de conserver une théorie contredite par les faits et de tenter de l'amender que de la repousser.

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 accompli comme il le fallait ; les dieux étaient de mauvaise humeur ce jour-là, à moins que des facteurs non identifiés n'aient perturbé l'expérience.

La réalité peut, de surcroît, confirmer des croyances fausses. Car les rituels destinés à faire tomber la pluie ou à faciliter la reproduction des troupeaux sont effectués à l'époque où les récoltes ont besoin de pluie et par conséquent où elle a plus de chances de tomber ou à l'époque où les animaux s'accouplent. Ainsi, la croyance en une relation de causalité fautive peut être confirmée par l'existence de corrélations qui, bien que fallacieuses, sont avérées.

On peut ajouter deux arguments à ceux de Durkheim. En premier lieu, la critique d'une relation causale n'est pas toujours facile. Elle suppose en effet que soient réalisées des conditions quasi-expérimentales qui ne le sont normalement pas. De plus, une telle critique peut n'être possible que grâce à la mobilisation d'instruments statistiques dont le primitif ne dispose pas.

En second lieu, pour que la foi en une théorie s'estompe, celle-ci doit pouvoir être remplacée par une théorie concurrente. Or les sociétés traditionnelles sont caractérisées par le fait que les interprétations du monde qu'elles endossent 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.

Durkheim suggère au total que les croyances collectives que l'on observe dans les sociétés traditionnelles et que l'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 certaines 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 primitifs. On a longtemps cru que le stress était la cause de l'ulcère à l'estomac jusqu'à ce que l'on démontre qu'il est d'origine bactérienne. Et l'on ne compte plus les recettes magiques que les experts proposent à l'homme moderne pour perdre du poids.

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

La théorie de Durkheim est solide, en premier lieu, parce qu'elle se compose de propositions qui sont toutes, prises individuellement, aisément acceptables. Toutes énoncent des données factuelles ou se réfèrent à des lois psychologiques avérées (« l'être humain désire survivre », « on préfère chercher à amender une théorie qui a fait ses preuves plutôt que de la jeter aux orties à sa première défaillance », « on tend à voir dans une corrélation une présomption de causalité », etc.). En second lieu, elle est congruente avec des faits établis bien après Durkheim. Elle explique en effet, non seulement le phénomène de la magie lui-même, mais ses variations dans le temps et dans l'espace. Armé de cette théorie, on n'a aucune peine à comprendre que les pratiques magiques ne soient en aucune façon uniformément distribuées à travers les sociétés primitives. Elles sont par exemple peu répandues dans la Chine et dans la Grèce classiques. Cela est dû à ce que les doctrines religieuses en vigueur dans ces sociétés insistent sur les régularités qui président au fonctionnement du cosmos, ne laissant guère de place aux forces capricieuses que la pensée magique met en œuvre.

De même, il est facile de comprendre à partir de la théorie durkheimienne que la magie blanche comme la magie noire, – a sorcellerie –, soient peu répandues en Europe, à la fin du Moyen Âge : l'Europe est alors dominée par la pensée aristotélicienne dont le caractère empiriste n'encourage guère à expliquer le monde par des forces magiques (Thomas 1973, Bechtel 1997). Les pratiques magiques qu'on observe alors relèvent de la *magia naturalis* : ce sont des recettes techniques issues de conjectures relatives aux phénomènes naturels qui ne se distinguent guère dans leur principe des conjectures du savant.

En revanche, la Renaissance s'accompagne d'un discrédit de l'aristotélisme, auquel se substitue une vogue du platonisme et du néo-platonisme. Car les « humanistes » du XVI^e

siècle cherchent à manifester leur modernité par une rupture avec une doctrine associée à un Moyen Âge perçu comme dépassé. Or le néo-platonisme est une philosophie beaucoup plus accueillante que l'aristotélisme aux explications du monde à partir de forces mystérieuses. Alors que les mythes sont pour Aristote des explications symboliques du monde qu'il faut se garder de prendre au pied de la lettre, ils représentent pour Platon des théories explicatives au sens fort. Avec le néo-platonisme s'impose finalement l'idée que les phénomènes naturels s'expliquent par des forces occultes. Apparaît alors la *magia diabolica*, qui n'a rien à voir avec la *magia naturalis*, et qui explique notamment le développement des procès en sorcellerie.

La théorie de Durkheim permet ainsi de comprendre que la bouffée prolongée de magie et de sorcellerie qui apparaît en Europe au XVI^e siècle, pour se prolonger jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, soit localisée dans la partie la plus moderne et la plus développée du continent. Elle est en effet beaucoup plus intense en Italie du Nord et en Allemagne du Sud qu'en Italie du Sud ou en Espagne. Au total, le cadre théorique durkheimien permet d'expliquer facilement cette combinaison à première vue surprenante de modernité et d'« irrationalisme » qui caractérise le début des temps modernes.

Il permet également d'expliquer facilement des énigmes voisines, comme la persistance des croyances « irrationnelles » chez les pionniers des sciences modernes. La théorie durkheimienne explique par exemple que l'alchimie ait joué un grand rôle dans la genèse de la chimie, ou que Newton ait été un alchimiste fervent.

Elle permet aussi de comprendre, ainsi que cela avait déjà été relevé par Hubert et Mauss (1902-1903), pourquoi les pratiques magiques sont plus développées, toutes choses égales d'ailleurs, dans les sociétés où l'activité économique dominante est aléatoire, comme dans les sociétés de pêcheurs, que dans les sociétés où elle l'est moins.

Parsons avait raison

Ma conclusion tiendra en peu de mots. Les manuels de sociologie considèrent tous Weber avec révérence, mais ils soulignent rarement le caractère révolutionnaire des principes sous-jacents à ses analyses et le fait qu'ils représentent une rupture radicale avec toutes les théories qui expliquent le comportement humain par l'action de forces infra-individuelles, qu'elles soient de nature psychique, sociale ou biologique. Les mêmes manuels adorent d'autre part opposer Durkheim et Weber. Or il est facile de montrer que leurs analyses obéissent aux mêmes principes.

La discussion précédente permet donc de voir qu'on peut ne pas placer toutes les théories sur le même plan et que Parsons a eu une intuition puissante lorsque, en 1937, il a entrepris d'essayer de concilier les principes de Weber et ceux de Durkheim. Je crois que cette conciliation peut prendre une forme analytique à travers la TRO et qu'il est facile de montrer par une foule d'exemples qu'elle peut produire des explications valides des phénomènes les plus divers et en particulier du phénomène crucial pour la sociologie des croyances.

J'ajoute que la TRO permet de conceptualiser un individualisme non solipsiste : je ne peux croire à la validité d'une raison si je ne pense pas que les autres devraient y croire aussi. Alors que la théorie instrumentale de la rationalité abandonne l'individu à lui-même et à ses intérêts, la TRO est porteuse de « lien social ».

Références

Bechtel G. (1997), *La Sorcière et l'Occident*, Paris, Plon.

Boudon R. (2003), « Beyond rational choice theory », *Annual Review of Sociology*, 29, p. 1-21.

Boudon R. (2009), *La Rationalité*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Quadrige, Textes fondamentaux ».

Boudon R. (2010), *La Sociologie comme science*, Paris, La Découverte, collection « Repères ».

Boudon R. (2011), *Croire et Savoir. Penser le politique, le moral et le religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Quadrige ».

Chazel F. (2000), *Aux fondements de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Dawkins R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford ; trad. par Ovion L., *Le Gène égoïste*, Paris, Odile Jacob, 1996.

Durkheim E. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Réédition 1979, Paris, Presses Universitaires de France.

Feyerabend P. (1975), *Against Method*, London, Verso ; trad. fr. *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979.

Geertz C. (1964), *Ideology as a cultural system*, in David Apter, (ed.), *Ideology and discontent*, New York, Free Press, p. 47-76.

Guillo D. (2009), *La Culture, le gène et le virus : la mémétique en question*, Paris, Hermann.

Hubert H., Mauss M. (1902-1903), « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*. Repris in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », par C. Lévi-Strauss, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 1-141.

James W. (1902) *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh 1901-02, Longman & Greens.

Kuhn T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, 1st. ed., Chicago, University of Chicago Press ; trad. fr. *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970.

Lévy-Bruhl L. (1922), *La Mentalité primitive*, Paris, Presses Universitaires de France. Réédition, 1960.

Mannheim K. (1929), *Ideologie und Utopie*, Bonn, Klostermann ; *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge*, London, Routledge, 1954.

Nietzsche F. (1886), *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, Naumann ; München, Goldmann, s.d.

Pareto V. (1916), *Trattato di Sociologia Generale*, Firenze, G. Barbéra ; trad. fr. *Traité de sociologie générale*. Réédition 1968, Paris, Droz.

Parsons T. (1937), *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, McGraw-Hill. Nouvelle édition, The Free Press, Glencoe, Ill., 1949.

Runciman G. (2000), *The Social Animal*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Runciman G. (2009), *The Theory of Social and Cultural Selection*, Cambridge, Cambridge University Press.

Simon H. (1983), *Reason in Human Affairs*, Stanford, Stanford University Press.

Thomas K. (1973), *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, Penguin Books.

Weber M. (1919), *Wissenschaft als Beruf*, München/Leipzig, Duncker & Humblot ; Stuttgart, Reklam, 1995.

Weber (1920-1921), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 t., Tübingen, Mohr ; München, Mohr, 1986.

Weber M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen ; trad. fr. partielle, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

Wilson J. Q. (1993), *The Moral Sense*, New York, Macmillan/The Free Press. En fr.: *Le sens moral*, Paris, Plon, 1995.