Document généré le 1 juin 2025 05:01

Sociologie et sociétés

La « rationalité axiologique » : une notion essentielle pour l'analyse des phénomènes normatifs

Raymond Boudon

Volume 31, numéro 1, printemps 1999

La sociologie et les sciences sociales : une affaire de discipline(s)?

URI : https://id.erudit.org/iderudit/001082ar
DOI : https://doi.org/10.7202/001082ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)
1492-1375 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Boudon, R. (1999). La « rationalité axiologique » : une notion essentielle pour l'analyse des phénomènes normatifs. *Sociologie et sociétés*, *31*(1), 103–117. https://doi.org/10.7202/001082ar

Résumé de l'article

La notion de " rationalité axiologique " est souvent mal comprise. Elle peut être interprétée pourtant comme l'esquisse d'une théorie des sentiments normatifs ayant un domaine de validité beaucoup plus large que des théories alternatives. Cette théorie se distingue des théories culturalistes et naturalistes et aussi des théories rationnelles des normes comme les théories d'inspi- ration fonctionnaliste ou les théories issues des diverses branches de la tradition utilitariste. Elle évite le réductionnisme des premières et résout les paradoxes auxquels se heurtent les secondes, comme le paradoxe du vote ou le paradoxe du vol. Elle permet d'expliquer toutes sortes de phénomènes normatifs que ces théories en vigueur ne permettent pas facilement d'expliquer, qu'il s'agisse de phénomènes massifs, comme la valorisation universellement positive ou négative de certains comportements, ou de données particulières tirées d'enquêtes sociologiques. La cause de la faiblesse des théories rationnelles classiques des normes peut être facilement cernée. Elle réside dans le fait qu'elles assimilent rationalité et rationalité instrumentale. Or la notion même de " rationalité axiologique " indique qu'on ne peut rendre compte des phénomènes normatifs à l'aide de la seule rationalité instrumentale. La conception étroite de la rationalité à laquelle conduit son assimilation à la ratio- nalité instrumentale explique en partie l'abus des explications irrationnelles des sentiments normatifs.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1999

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Sociologie et sociétés, vol. XXXI, n° 1, printemps 1999, p. 103-117

La « rationalité axiologique » : une notion essentielle pour l'analyse des phénomènes normatifs

RAYMOND BOUDON

La notion de « rationalité axiologique » apparaît dans les premières pages d'*Économie et société* de Max Weber, dans la célèbre typologie qui distingue les actions inspirées respectivement par la rationalité instrumentale, par la rationalité axiologique, par la tradition et par l'affectivité.

Il est intéressant d'évoquer aujourd'hui cette notion de rationalité axiologique pour trois raisons : elle est souvent mal comprise ; elle est fondamentale pour expliquer les croyances collectives normatives et, au-delà, elle ébauche une théorie générale des croyances normatives qui est peut-être la seule à pouvoir aspirer à la généralité ; elle fournit une clé aux discussions très vives sur le sujet de l'explication des croyances normatives auxquelles on assiste aujourd'hui entre philosophes, sociologues et anthropologues, en Europe comme aux États-Unis.

UNE NOTION MAL COMPRISE ET IMPORTANTE

On se contente souvent de lire dans la notion de rationalité axiologique l'idée d'une conformité par rapport à des valeurs : une action serait axiologiquement rationnelle si elle apparaît comme conforme aux valeurs qui sont celles du sujet. Quant aux valeurs elles-mêmes, les sujets sociaux y adhéreraient de façon littéralement inexplicable.

Cette interprétation se rencontre de façon très régulière chez les commentateurs de Weber. Elle s'appuie notamment sur les pages de la célèbre conférence de 1919 sur « Le savant et le politique » (*Wissenschaft als Beruf*) où, à travers les métaphores de la « guerre des dieux » et du « polythéisme des valeurs », Weber paraît défendre une théorie décisionniste des valeurs, c'est-à-dire une théorie selon laquelle l'adhésion aux valeurs serait par nature dépourvue de raisons et où la rationalité serait limitée à l'adéquation entre valeurs et actions.

On peut adresser à cette interprétation plusieurs objections. Tout d'abord, Weber ne parle pas de « conformité » par rapport à des valeurs, mais bien de « rationalité ». Ensuite, il distingue et met sur un pied d'égalité la rationalité axiologique et la rationalité instrumentale, en lesquelles il voit deux formes complémentaires et essentielles de la rationalité. Enfin, sa théorie de la compréhension veut que les actions, attitudes, comportements et croyances des sujets sociaux soient par principe compréhensibles, c'est-à-dire que leur sens pour l'acteur en soit la cause, en d'autres termes que les raisons que l'acteur a de les endosser soient les causes desdits actions, attitudes, comportements ou croyances.

On ne voit pas clairement comment la théorie wébérienne de la compréhension pourrait être compatible avec une théorie des valeurs de nature décisionniste, qui ferait de l'adhésion aux valeurs une décision absurde au sens de Sartre, c'est-à-dire résultant d'une « décision » absolue, dénuée de tout fondement.

Des exemples, qu'il serait facile de multiplier, montrent d'autre part que, conformément à sa théorie de la compréhension, Weber part toujours, dans ses analyses concrètes, du principe que les croyances prescriptives et descriptives des sujets sociaux s'expliquent par des raisons fortes ; il pose, en d'autres termes, que les *causes* de ces croyances résident dans des raisons. Cela est vrai non seulement des croyances scientifiques, mais des croyances morales et même religieuses. Elles sont toujours analysées par lui comme installées sous l'effet de raisons fortes. Deux exemples empruntés au registre des croyances religieuses le montrent bien.

Pourquoi, dans la Rome antique, les fonctionnaires, les militaires et le personnel politique ont-ils tendance, se demande Weber, à se sentir attirés par un culte comme le mithraïsme, qui propose une vision désincarnée de la transcendance, qui voit la transcendance comme soumise à des règles qui la dépassent et conçoit la communauté des fidèles comme hiérarchisée sous l'effet de rituels initiatiques (Weber, 1971, p. 498 et suiv.) ? Pourquoi les empereurs romains, de Commode à Julien, protègent-ils le mithraïsme ? Parce que le dogme mithraïque est congruent avec ce qu'on peut appeler la philosophie sociale et politique des fonctionnaires, des militaires ou des politiques. Ils croient qu'un système social ne peut fonctionner que sous le contrôle d'une autorité centrale perçue comme légitime ; que ladite autorité doit être mue par des règles impersonnelles ; ils adhèrent à une vision fonctionnelle et hiérarchisée de la société ; en même temps, ils pensent que cette hiérarchisation doit, comme c'est effectivement le cas dans l'État romain, être fondée sur des compétences vérifiées à l'aide de procédures formalisées. Les principes d'organisation politique de l'État leur semblent au total traduire une philosophie politique juste ; quant aux rituels initiatiques du mithraïsme, ils les perçoivent comme exprimant les mêmes principes sur un mode métaphysico-religieux.

Pour prendre un autre exemple, parmi tous ceux qu'on pourrait tirer d'*Économie et société* aussi bien que des *Essais sur la sociologie de la religion* : les paysans adhèrent facilement à la magie, nous dit Weber, parce que l'imprévisbilité des phénomènes naturels leur suggère que ces derniers sont gouvernés par des volontés capricieuses ; en revanche, ils ont beaucoup de mal à admettre que l'ordre des choses puisse être soumis à une volonté unique, celle-ci impliquant un minimum de cohérence et de prévisibilité (Weber, 1920). C'est pourquoi le mot *paganus*, qui signifie à l'origine « paysan »» fut utilisé pour désigner les « païens ». Comme « protestant » plus tard, ou comme « hobereau », il fut d'abord une injure, avant de devenir une notion neutre. *Cum grano salis*, on pourrait dire que les paysans vus par Weber sont poppériens. Ils tendent vers le polythéisme ou vers l'animisme plutôt que vers le monothéisme, parce que ces « théories » leur paraissent correspondre davantage au caractère aléatoire des phénomènes naturels tels qu'ils les perçoivent. Ils ne croient pas à ces théories parce que celles-ci comporteraient des conséquences utiles pour eux, parce qu'elles seraient fonctionnelles eu égard à leurs intérêts, mais parce qu'elles ont un sens pour eux.

Ainsi, la théorie de la « compréhension » (qu'on peut résumer : les causes des actions, des attitudes ou des croyances d'un ensemble d'individus résident dans leur sens pour chacun d'entre eux pris individuellement), le postulat selon lequel les causes des croyances consistent dans des raisons fortes, loin d'être purement spéculatifs, sont mis en application dans la plupart des analyses concrètes de Weber.

Sans doute Weber n'ignore-t-il pas — et ne peut-on ignorer — que l'action individuelle peut être inspirée non seulement par des raisons relevant de ce qu'il appelle la « rationalité instrumentale », d'une part, et de la « rationalité axiologique » de l'autre, mais aussi par l'attachement aux traditions et par des motivations affectives. Il faut donc admettre que, si le sens que donne l'acteur à ses actions en est, comme pense Weber, en toute généralité la cause, ce sens ne se réduit pas toujours à des raisons. Mais d'un autre côté, ce n'est pas sans intention que Weber, dans la célèbre classification d' *Économie et société*, place les catégories de l'action « traditionnelle » et de l'action « affective » après les deux autres catégories, celle de l'action « instrumentalement » rationnelle et celle de l'action

« axiologiquement » rationnelle, mais au contraire parce qu'elles lui paraissent d'une importance moins grande pour le sociologue. On mesure cette différence d'importance dans les analyses concrètes de Weber. Il est exceptionnel qu'il se contente de faire appel à l'attachement aux traditions ou à des facteurs affectifs pour rendre compte notamment de la diffusion des croyances religieuses.

Ainsi, pour Weber, croyances religieuses, croyances morales, croyances descriptives et prescriptives s'expliquent fondamentalement de la même façon : par le fait qu'elles ont du sens pour le sujet social, qu'elles sont fondées dans son esprit sur des raisons fortes.

Ma propre lecture de la théorie des croyances normatives esquissée par Weber à travers sa notion de « rationalité axiologique », ou, si l'on préfère, le modèle que m'inspirent les analyses de Weber, peut ainsi se résumer en définitive par les propositions suivante :

1) L'adhésion aux croyances normatives est le résultat de processus analogues à ceux par lesquels on adhère à des croyances descriptives.
2) On croit que X est *vrai* si l'on a des raisons fortes d'y croire.
3) De même, on croit que X est *bon, juste*, etc., si l'on a des raisons fortes d'en juger ainsi.
4) Ces raisons fortes doivent être perçues par le sujet comme ayant une valeur objective.

Je ne veux pas discuter ici du point — qui me paraît d'une importance tout à fait secondaire — de savoir si cette théorie est bien celle que Weber avait en tête. Plus simplement, je me contente de noter que cette interprétation réconcilie la notion de « rationalité axiologique » et celle de « compréhension », qui, on en conviendra, tiennent, l'une et l'autre, une place essentielle dans l'œuvre de Weber. L'interprétation alternative consisterait à accepter que Weber ait voulu que les croyances normatives soient à la fois compréhensibles et dépourvues de raisons : une proposition contradictoire.

En revanche, que l'on voie dans le modèle que je propose une théorie originale inspirée par Weber ou une interprétation constructive d'intuitions confusément perçues par Weber, il importe de remarquer que cette théorie implique des enjeux théoriques et empiriques considérables. En effet, elle contraste fortement avec les théories explicatives des croyances normatives en vigueur. D'autre part, cette théorie me paraît pouvoir expliquer beaucoup de phénomènes que ces théories expliquent mal. Elle couvre donc un domaine de validité plus large.

LES THÉORIES EN VIGUEUR

Si l'on dresse un inventaire sommaire des théories du normatif en vigueur, on trouve d'abord des théories irrationnelles, qui voient les causes de l'adhésion à des croyances normatives non dans des raisons, mais dans des forces sociales ou psychologiques de nature diverse. Parmi ces théories irrationnelles, on peut distinguer deux sous-types : les théories culturalistes et les théories naturalistes.

THÉORIES IRRATIONNELLES CULTURALISTES

Les théories « culturalistes », très fréquentes en anthropologie et aussi dans la tradition durkheimienne, veulent que, puisque chaque culture a ses croyances normatives, celles-ci ne sauraient avoir de fondement objectif. Elles relèveraient de ce qu'on a pu appeler l'« arbitraire culturel » ; elles seraient des conventions tacites reconduites par la socialisation. Cette théorie est brillamment défendue par l'anthropologue Geertz (1984), dans son article « Anti anti-relativism ». Les théories culturalistes sont devenues très influentes dans les trente dernières années. Mais leurs faiblesses trop évidentes ont contribué à provoquer l'apparition, notamment aux États-Unis mais aussi en Europe, d'une problématique tout aussi irrationnelle que la précédente, mais en même temps opposée à elle: une problématique naturaliste.

La principale faiblesse des théories culturalistes réside dans leur tendance réductionniste : elles assimilent toutes les normes à des coutumes. Cela contredit immédiatement l'observation : les préceptes du décalogue ne sont pas vécus comme des règles de simple bienséance. La corruption politique n'est pas interprétée comme un simple manque de savoir-vivre. Avec le « culturalisme »

(au sens où je prends ce mot ici), ces distinctions sont gommées. D'autre part, les théories culturalistes ont beaucoup de peine à expliquer les changements tendanciels en matière normative.

THÉORIES IRRATIONNELLES NATURALISTES

Les théories naturalistes veulent que les croyances normatives soient l'effet de causes qui ne sont pas des raisons. En ce sens, elles sont irrationnelles. Mais elles entendent rechercher ces causes du côté de la nature humaine. Étant donné qu'après avoir connu une longue période de défaveur elles réapparaissent aujourd'hui dans des formes inédites, il peut être intéressant de s'y arrêter un instant.

Pour illustrer ce type de théorie, on peut considérer l'exemple brillant de l'ouvrage de Wilson, *The Moral Sense*. La thèse générale de Wilson peut en effet être résumée par l'une de ses formules : « *We have a core self, not wholly the product of culture* » (Wilson, 1993, p.11), formule qu'on peut traduire librement ainsi: « le cœur de notre moi n'est pas entièrement le produit de la culture ».

Ainsi, Wilson propose de revenir à la vénérable notion de nature humaine et de reconnaître avec Aristote, à qui il se réfère abondamment, que le sens moral en est un ingrédient crucial. Mais il faut immédiatement ajouter que ce retour à Aristote n'a rien chez Wilson d'un simple exercice scolaire. La version wilsonienne de la tradition aristotélicienne est originale dans la mesure où elle cherche à s'appuyer de façon méthodique sur une foule de résultats tirés de la psychologie, de la sociologie et de la psychologie sociale modernes.

Selon Wilson, la réalité de ce sens moral peut être détectée à l'existence de quatre traits principaux : instinct de sympathie, sens de l'équité, besoin de contrôle de soi et sens du devoir. Des variations culturelles viennent se greffer sur ces traits fondamentaux de la nature humaine, mais en tant que tels, ils sont universels.

On oppose souvent à l'idée d'un sens de la sympathie des observations qui paraissent à première vue la contredire. Ne constate-t-on pas qu'une personne agressée dans le métro par exemple ne reçoit bien souvent aucun secours de ses compagnons de voyage ? En réalité, les observations de la psychologie sociale révèlent que la probabilité pour la victime d'être défendue et secourue est d'autant plus grande que ses compagnons de voyage sont, non pas *plus*, mais *moins* nombreux. Cette observation paradoxale s'explique si l'on suppose que les voyageurs hésitent à s'attribuer unilatéralement la reconnaissance et la sympathie qui revient normalement à celui qui porte secours à autrui. S'il peut effectivement être tenu pour significatif, un tel résultat plaide effectivement pour l'existence d'un sens de la sympathie. Le seul fait de l'approbation témoignée au secouriste volontaire est d'ailleurs en lui-même un indice de cet instinct de sympathie. Et l'on peut reconnaître avec Wilson qu'il est très facile de mentionner d'innombrables exemples qui montrent que des individus en aident d'autres, anonymement, sans en tirer le moindre avantage.

À côté de ce sens de la sympathie, nous sommes gouvernés par un sens de l'équité (*fairness*). De nouveau, la psychologie sociale confirme les vues de Wilson. Une expérience pleine d'enseignements et qui a été indéfiniment reproduite et modulée propose à des sujets de jouer à un jeu dit « de l'ultimatum » : l'expérimentateur a la capacité de distribuer une somme de 100 francs. Le sujet A est appelé à faire une proposition sur la manière dont les 100 francs devraient être partagés entre lui-même, A, et B. B de son côté a seulement la capacité d'approuver ou de rejeter la proposition de A. S'il l'approuve, le partage se fait selon la proposition de A. S'il la rejette, les 100 francs restent dans la poche de l'expérimentateur. Si le modèle utilitariste dit du « choix rationnel » s'appliquait à ce cas, on devrait observer de la part de A des propositions de partage telles que « 70 francs pour moi (A), 30 francs pour B ». En effet, B aurait dans ce cas un intérêt à accepter la proposition de A, même si elle le désavantage beaucoup. En fait, l'axiomatique utilitariste conduit ici à des prédictions erronées : la plupart des sujets choisissent le partage égal. Ils refusent en d'autres termes de profiter de la supériorité en matière de pouvoir de décision que l'expérimentation leur confère par construction.

Je laisse de côté le contrôle de soi et le sens du devoir, les deux autres traits essentiels de la nature humaine selon Wilson.

Wilson souligne encore pertinemment les limites étroites à l'intérieur desquelles opère le conditionnement. Contre les anthropologues et sociologues « culturalistes » pour qui les comportements et

les croyances du sujet social sont le produit des mécanismes de conditionnement auxquels ils réduisent les processus de socialisation, il rappelle qu'on ne peut conditionner les enfants à n'importe quoi.

J'emprunterai une seconde illustration de ce retour du naturalisme à un récent ouvrage qui se propose, comme l'indique son titre, de rechercher les « fondements naturels de l'éthique » (Changeux, 1993).

L'un des articles les plus importants de l'ouvrage, du Canadien Ruse, s'efforce de montrer que les sentiments moraux doivent désormais être analysés selon une perspective non pas culturaliste, mais naturaliste : comme un produit non de la culture, mais de la nature (Ruse, 1993). Selon Ruse, ce serait désormais la sociobiologie, et non plus l'anthropologie, qui serait appelée à diriger le choeur des sciences humaines, celle qui nous permettrait d'expliquer les valeurs morales et l'origine des sentiments moraux. Comment ? La théorie de Ruse propose d'appliquer à l'homme et à la morale les principes de la théorie néodarwiniste de l'évolution.

Cette théorie peut être facilement résumée : par essence, nous dit-elle, le vivant ne peut pas ne pas être organisé de manière à se reproduire. Toute espèce qui ne se reproduirait pas ou se reproduirait mal est en effet vouée à l'extinction. Ce qui est vrai du vivant en général est vrai de l'être humain en particulier, nous dit Ruse. Comme la survie de l'espèce humaine suppose une organisation sociale, celle-ci doit être analysée comme étant d'origine biologique, plus précisément comme ayant pour fonction d'assurer la reproduction de l'espèce. Or, la morale est une composante de l'organisation sociale. Le sens moral est donc, lui aussi, d'origine biologique. Sa fonction est de rendre possible la reproduction de l'individu et, à travers lui, de l'espèce.

Bien entendu, Ruse prend soin de souligner que son fonctionnalisme ne doit pas être interprété de façon finaliste. Le fait que les espèces « cherchent » à se reproduire, qu'il analyse conformément aux principes de la théorie néoarwiniste de l'évolution, serait le résultat de processus *mécaniques* de sélection : seules peuvent survivre — et par conséquent seules survivent effectivement — les sociétés où l'individu est doté d'un sens moral. À ce point, Ruse sent bien qu'une question affleure sur les lèvres de son lecteur : Pourquoi le sujet social n'a-t-il aucune conscience de la véritable source de ses sentiments moraux, à savoir assurer la reproduction de l'espèce ? Pourquoi les vit-il sur le mode de la certitude, alors qu'ils sont l'effet de mécanismes qui opèrent à son insu ? Pourquoi ne les ressent-il pas pour ce qu'ils sont, à savoir pour des processus biologiques qu'il ne peut que subir ? Pourquoi cette « fausse conscience » ?

Il faut reconnaître à Ruse un mérite : celui de ne pas esquiver le problème de l'explication du « déplacement psychologique » qu'introduit sa théorie d'inspiration sociobiologique. Ce déplacement a, nous assure-t-il, une *fonction* essentielle. Selon lui, cette impression de certitude qui accompagne les sentiments moraux serait une astuce par laquelle la nature nous asservirait à ses « desseins ». Pour respecter le langage mécaniste de Ruse et éviter de donner à son hypothèse une expression anthropomorphique : le « déplacement » résulterait des avantages « reproductifs » qu'il comporte ; comme le sens moral lui-même, il a été, nous dit Ruse, mis en place par le jeu de la sélection naturelle.

La théorie de Ruse se heurte à des objections immédiates. On voit mal comment l'infinie diversité des sentiments moraux pourrait être expliquée de manière naturaliste. Comment une théorie de ce type permettrait-elle d'expliquer qu'on trouve les salaires des présentateurs de télévision excessifs, mais non ceux des vedettes du sport, bien que les revenus des dernières soient dans certains cas beaucoup plus élevés? Cela est-il inscrit dans nos gènes ? Ces sentiments moraux présentent-ils un « avantage reproductif » ? Surtout, les naturalistes se heurtent exactement aux mêmes apories que les culturalistes. Ruse pense faire œuvre de science parce que sa théorie échappe au péché du finalisme. Mais toute théorie n'est pas automatiquement revêtue du sceau de la scientificité du seul fait qu'elle peut s'exprimer sous la forme de schémas mécaniques. L'estampille de la scientificité ne peut à l'évidence être apposée que si des critères plus exigeants sont satisfaits.

La ruse de la nature de Ruse n'est pas davantage crédible que la « fausse conscience » des néomarxistes, dont on notera qu'elle reprend le schéma explicatif : le sujet attribue ses croyances à des raisons illusoires et ne voit pas les causes qui le déterminent ; cette « fausse conscience » a pour

fonction de neutraliser toute résistance de l'individu à des forces sociales qui le dépassent[1]. De surcroît, ces hypothèses téméraires sont dépourvues de puissance explicative. À supposer qu'on y souscrive un instant, on constaterait qu'elles expliquent seulement l'existence d'un sens moral et non que dans telle ou telle circonstance les sujets manifestent telle réaction morale.

Je me suis appesanti sur une manifestation particulière de la réaction naturaliste. On pourrait en évoquer beaucoup d'autres. On peut dire qu'aujourd'hui le naturalisme tend à prendre l'allure d'un « mouvement de pensée ». Il est alimenté par les sociobiologistes, mais aussi par des anthropologues qui, comme Fox (1989), proposent de voir dans la sociobiologie un moyen de donner à l'anthropologie un souffle nouveau, par des sociologues et des politistes comme James Wilson ou des philosophes qui, comme Alisdair MacIntyre (1981), se font les avocats d'un aristotélisme modernisé. En affirmant tirer son inspiration à la fois d'Aristote et de la sociobiologie, le livre de Wilson me semble avoir ici valeur de symptôme.

Que le naturalisme soit dans le vent, le titre en forme de question et le sous-titre en forme de réponse d'un article de *Libération* en témoignent : « D'où vient la morale ? Le mal est cérébral[2]. » Et le quotidien allemand *Die Welt* n'est pas en reste, qui n'a pas hésité à publier en première page un article d'inspiration sociobiologique. Pourquoi les petits enfants semblent-ils préférer, si l'on en croit une enquête statistique, leur grand-mère maternelle à leur grand-mère paternelle ? demande l'article. Réponse : parce que, la paternité étant plus incertaine que la maternité, la grand-mère maternelle est plus sûre que la grand-mère paternelle d'avoir transmis ses gènes à son petit-fils. Comme l'intérêt reproductif est la motivation principale de tout comportement dans l'axiomatique sociobiologique — même si ladite motivation est entièrement inconsciente —, la grand-mère maternelle est pluse portée que la grand-mère paternelle à cajoler son petit-fils. Qu'une théorie aussi gratuite que celle-là puisse être proposée à la une d'un quotidien à grand tirage est peut-être le signe annonciateur qu'une grande vague naturaliste, aussi importante que la vague culturaliste, est en train de se former (Degen, 1996).

Je n'insiste pas sur un fait par trop évident, à savoir que ce naturalisme nouveau comporte une dimension politique. Alors que le culturalisme accompagne ordinairement et légitime une « sensibilité de gauche », le naturalisme paraît plutôt avoir des affinités avec une « sensibilité conservatrice ».

Avec acuité, Pareto et Sorokin ont soutenu que les phénomènes idéologiques tendaient à présenter un caractère « oscillatoire » : lorsqu'un modèle de pensée paraît trop inacceptable, on est enclin à épouser son « contraire », qui à l'usage ne le sera pas moins. En passant du culturalisme au naturalisme, ne change-t-on pas son cheval borgne pour un aveugle ?

THÉORIES RATIONNELLES CONSÉQUENTIALISTES

À côté des théories irrationnelles, les sciences sociales ont aussi construit des théories rationnelles des sentiments et généralement des croyances normatives au sens large du mot. Bien que moins populaires que les théories irrationnelles, elles existent. Le *fonctionnalisme* en est un exemple, avec de la *théorie de l'échange* et la *théorie du choix rationnel (*dite encore *théorie de l'utilité espérée*). Elles sont importantes : elles expliquent de façon tout à fait satisfaisante bien des phénomènes axiologiques.

Ainsi, pour la théorie de l'utilité espérée (*rational choice model*), le sujet croit que « X est bon » si X sert ses intérêts. Les feux rouges sont une bonne chose parce qu'ils facilitent la circulation. Cette idée simple a été indéfiniment développée, de J. Bentham à des auteurs contemporains comme K. D. Opp (1993) ou J. Coleman (1990). Elle permet d'expliquer d'innombrables croyances collectives normatives. Il faut d'ailleurs ajouter que cette tradition utilitariste comporte plusieurs branches. En dehors de la branche benthamienne, elle a donné naissance à deux branches importantes: une branche marxiste et une branche nietzschéenne. Pour Nietzsche, un

1. De la même façon, les habitus du fonctionnalisme néomarxiste permettent à la reproduction de la classe dominante de se faire en douceur, à l'insu des sujets sociaux.

2. Le titre adopté par Libération, 22 décembre 1993, semble dépasser la pensée de l'auteur interviewé, D. Sperber.

sujet endosse une croyance normative *parce que* celle-ci sert ses intérêts psychiques. Pour Marx, *parce qu*'elle sert ses intérêts de classe.

Le fonctionnalisme, aujourd'hui injustement discrédité en raison des variantes idéologiques auxquelles il a donné naissance, a proposé de son côté des pistes fort utiles d'explication des croyances normatives. On peut illustrer les principes de base de l'explication fonctionnaliste des normes par l'exemple du jeu de billes cher à Piaget. Les enfants désapprouvent la tricherie au jeu de billes, nous dit Piaget, parce qu'ils aiment jouer aux billes et que la tricherie détruit un jeu auquel ils prennent plaisir. Ici, la valeur négative attribuée à la tricherie est analysée comme résultant de ses effets négatifs sur le système social élémentaire que constitue l'équipe des joueurs de billes. Dans son principe, le *fonctionnalisme* pose donc en résumé qu'une situation est considérée comme bonne par les individus lorsqu'elle facilite le fonctionnement d'un système auquel ils sont attachés. Ainsi, les membres d'un club admettront qu'on en réglemente l'entrée, cette disposition étant indispensable si l'on veut écarter les candidats peu motivés ou incapables de contribuer au bon fonctionnement du club. C'est pourquoi les académies ou les clubs sportifs sélectionnent leurs membres. Le fonctionnalisme représente incontestablement, dans ses meilleures versions, une théorie très utile s'agissant de l'explication des phénomènes normatifs.

Mais le même exemple des clubs révèle aussi ses limites, car il n'explique pas pourquoi on admet si difficilement que soit régie la *sortie* d'un club. En restreignant la sortie, on risque certes de retenir des membres qui n'éprouvent plus d'intérêt pour les activités du club et, par là, de nuire à son fonctionnement. Mais, comme on le voit à l'exemple des sectes (qui sont aussi une espèce particulière appartenant au genre sociologique des « clubs » au sens large), interdire la sortie d'un club est jugé non seulement inopportun, mais moralement choquant. Or ce n'est certainement pas par souci du bon fonctionnement des sectes qu'on réprouve qu'elles retiennent leurs membres. La réaction morale est ici le produit de raisons fortes, mais ne relevant pas des catégories qu'envisagent le fonctionnalisme.

On pourrait faire des remarques analogues à propos des autres théories rationnelles des valeurs et des normes couramment proposées par la sociologie. Elles expliquent bien des phénomènes axiologiques, mais, dans tous les cas, elles apparaissent comme impuissantes à expliquer des ensembles importants de phénomènes moraux. Elles tirent leur force de ce qu'elles supposent que les croyances normatives sont produites par des raisons solides. Leur importance provient de ce qu'elles expliquent efficacement une multitude de sentiments moraux. Nous croyons effectivement que telle institution, tel comportement, telle décision sont bons ou mauvais parce qu'ils entraînent des conséquences que tous s'accorderaient à trouver bonnes ou mauvaises.

Mais ces théories souffrent aussi, malgré leur importance, d'une grande faiblesse : il est facile de montrer qu'il existe beaucoup de choses qu'elles n'expliquent pas.

Cette faiblesse résulte de ce que toutes ces théories supposent que les raisons sous-jacentes aux sentiments moraux sont *toujours* relatives aux conséquences entraînées par une action ou par un état de choses. S'interdisant par là de rendre compte de façon satisfaisante d'une multitude de sentiments moraux, elles laissent le champ libre aux théories irrationalistes. En d'autres termes, les théories d'inspiration fonctionnaliste partagent avec les théories d'inspiration utilitariste le caractère et le défaut communs d'être rigoureusement conséquentialistes.

LA DIMENSION NON CONSÉQUENTIALISTE DE L'AXIOLOGIE

Or, la rationalité sous-jacente aux sentiments moraux est loin d'être toujours de type conséquentialiste. Plus précisément, même si on ne peut être indifférent aux conséquences d'une action, il est des cas où des raisons fortes nous indiquent que les raisons conséquentialistes doivent être subordonnées à des raisons non conséquentialistes. C'est précisément pourquoi Max Weber distingue rationalité « axiologique » (*Wertrationalität*) et rationalité « instrumentale » (*Zweckrationalität)*. Si les raisons fondant les jugements de valeur étaient toujours de type conséquentialiste, la première se réduirait à la seconde et la distinction serait dépourvue de fondement.

Quelques exemples classiques montrent qu'il existe des ensembles considérables de comportements normatifs qui ne peuvent en aucune façon être expliqués par les théories rationnelles de type conséquentialiste.

LE CAS DU VOTE

Les discussions relatives au « paradoxe du vote » montrent les apories des théories rationnelles de caractère conséquentialiste[3].

Si l'on prend le conséquentialisme au sérieux, nous dit ce « paradoxe », on ne comprend pas pourquoi les gens votent : puisque mon vote n'a qu'une chance pratiquement nulle d'influencer le résultat d'une consultation populaire, pourquoi voterais-je plutôt que de me consacrer à des activités plus efficaces ? Pourtant, les gens votent. Le « paradoxe du vote » est finalement devenu une pierre d'achoppement pour la théorie de la rationalité de type conséquentialiste: c'est pourquoi il a donné naissance à une littérature considérable.

Il est impossible de présenter, même brièvement, cette littérature dans son détail. Mais on peut repérer quelques types principaux de réponses au « paradoxe du vote ». Ainsi, dans un article pionnier, Ferejohn et Fiorina (1974 ; pour d'autres références, voir Green et Shapiro, 1995) ont proposé une solution qui évoque le pari de Pascal : même dans l'hypothèse où l'existence de Dieu serait très improbable, mieux vaut parier qu'il existe, car mes regrets seraient immenses s'il existait et si j'avais fait le mauvais choix ; même si mon vote a fort peu de chances d'être décisif, j'aurais des regrets si grands s'il s'avérait l'être que je vote par précaution, d'autant plus facilement que les « coûts » du vote sont faibles. Le vote devrait donc être analysé comme une assurance peu onéreuse contractée par le sujet pour couvrir des risques très improbables, mais aux enjeux considérables.

On repère effectivement dans la vie courante des risques dont la nature est telle qu'ils incitent l'acteur social à une réponse de type « pari de Pascal ». Les incendies étant rares, le coût pour l'individu de l'assurance contre l'incendie est faible, mais l'enjeu considérable. On a bien ici une structure de pari de Pascal : coût faible de l'assurance, regrets intenses si l'assurance n'a pas été contractée et si l'accident survient. C'est pourquoi l'assurance contre l'incendie n'est pas obligatoire. On peut observer à titre de comparaison que d'autres situations de risque échappent à cette figure : le coût de l'assurance automobile est tel qu'il faut contraindre le public à la contracter.

La difficulté de l'explication proposée par Ferejohn et Fiorina est toutefois que, dans le cas du vote, le risque d'être exposé à des regrets est inexistant, puisque (dans le type d'élections qu'ils considèrent) la probabilité pour qu'une voix quelconque soit décisive est pratiquement nulle. Or un nombre considérable de gens votent, même dans le cas où ils ont l'impression que les candidats en présence soit ne se distinguent guère entre eux, soit sont peu attrayants. L'explication de Ferejohn et Fiorina est donc brillante, mais peu convaincante. D'ailleurs, si l'argument du « pari de Pascal » est susceptible d'ébranler le libertin, personne n'a sérieusement soutenu qu'il puisse expliquer le phénomène de la croyance en Dieu. On ne peut expliquer ni le vote ni la croyance en Dieu par les regrets éventuels que risquent d'entraîner l'abstention ou l'incrédulité. Ce ne sont donc pas les *conséquences* qu'abstention et incrédulité risquent d'entraîner qui expliquent le choix du vote ou de la croyance en Dieu.

En dépit de son originalité, le modèle élaboré par L. Lévy-Garboua appartient au même type que le modèle de Ferejohn et Fiorina et se heurte aux mêmes objections (Lévy-Garboua et Blondel, 1996 ; Lévy-Garboua et Montmarquette, 1996). Pour simplifier, il retient les éléments de la délibération dans la décision : il part de l'hypothèse que le sujet pondère son choix dominant (pourquoi voter puisque l'effet est quasi certainement nul ?) par une prise en compte des coûts encourus en écartant les autres choix possibles.

Tous ces modèles jouent sur le caractère contre-intuitif, bien repéré par Pascal, d'une proposition mathématique, à savoir que *epsilon* que multiplie l'infini a une valeur infinie pour *epsilo*n aussi petit qu'on voudra mais non nul. Il suffit donc que la probabilité de l'existence de Dieu ou la probabilité pour que mon vote ait un effet sur le résultat du scrutin ne soient pas *strictement* nulles

3. Je m'appuie ici sur Boudon (1997).

pour que le « pari de Pascal » ait un sens. Tel est en gros le ressort logique sous-jacent à ce premier grand type de solutions du « paradoxe du vote » : la probabilité pour que mon vote ait une influence, bien qu'infime, n'est jamais *strictement* nulle.

D'autres ont voulu résoudre le « paradoxe du vote » dans le cadre de la théorie rationnelle conséquentialiste (RC) en introduisant l'idée que l'abstention nuit à la réputation sociale de l'individu (Overbye, 1995). Cette hypothèse permet effectivement d'expliquer de façon simple que les gens votent, en restant dans le cadre de la théorie RC (il suffit de supposer que le coût de l'abstention est supérieur à celui du vote). Mais, outre qu'elle a un caractère *ad hoc*, elle est défectueuse par construction : pourquoi faut-il en effet que le public considère l'abstention d'un mauvais œil s'il est composé d'individus rationnels (au sens RC) qui sont par conséquent censés voir qu'il est inutile de voter ? La théorie en question est en d'autres termes auto-contradictoire (sauf à introduire des hypothèses adventices).

LE CAS DU VOL

La littérature inspirée par le cas du vol est abondante. Cela provient de la contradiction entre le sentiment négatif qu'inspire le vol et l'impossibilité de produire une explication conséquentialiste convaincante de ce sentiment. Toutes les théories qui ont été proposées par les sciences sociales du cas du vol, qu'il s'agisse de celles de Marx, de Pareto, de Durkheim ou des théories proposées par les économistes partent toutes de ce point, que Mandeville est sans doute le premier à avoir mis en lumière.

Il a en effet proposé une rigoureuse démonstration par l'absurde du fait que le vol ne peut être condamné au vu des conséquences qu'il entraîne. Sans doute le vol nuit-il aux victimes des vols, nous dit Mandeville. Mais il fournit aussi du travail aux serruriers et aux avocats. On pourrait y adjoindre les assureurs. Aujourd'hui, le théorème de Mandeville apparaît, si l'on peut dire, comme plus vrai que jamais. Le vol donne effectivement naissance à un marché dual aux conséquences heureuses. Le marché alimenté par le coulage et le vol permet en effet aux plus démunis — qui ne savent pas toujours qu'ils acquièrent de la marchandise volée au titre de « la bonne occase » — de se procurer à bas prix les produits convoités de la « société de consommation », produits électroniques notamment, que les couches favorisées acquièrent au prix du marché. Ici, en contradiction avec un théorème célèbre (Caplovitz, 1967), la redistribution se fait dans le « bon » sens : c'est bien le riche et non le pauvre qui paie davantage. Mais le vol n'est pas bon seulement pour les avocats, les assureurs et les couches sociales défavorisées. Il augmente aussi la demande et il stimule l'offre. Sans le vol, le taux de chômage serait donc encore plus important qu'il ne l'est. D'un point de vue rigoureusement conséquentialiste, le vol comporte donc des effets mitigés. La démonstration par l'absurde élaborée par Mandeville est effectivement convaincante. Elle indique bien que l'on ne saurait tirer d'une argumentation conséquentialiste la certitude morale que le vol est mauvais.

Les économistes contemporains proposent quelquefois d'expliquer le refus du vol par l'argumentation conséquentialiste suivante : j'aurais peur d'être volé ; en approuvant la répression du vol, je contribue à me protéger de ce danger. À cette explication on peut objecter que le témoin d'un vol qui ne le concerne pas n'a pas un sentiment de peur, mais d'indignation. D'autre part, l'indignation n'est en aucune façon fondée sur l'importance du préjudice, mais plutôt sur les caractéristiques de la victime. L'indignation est grande si celle-ci a de faibles capacités de résistance, même si le préjudice qu'elle subit est faible. Ces faits banals ne sont guère compatibles avec la théorie de la peur par procuration. Surtout, la théorie selon laquelle la désapprobation serait l'expression « déplacée » d'un sentiment de peur est hautement conjecturale. Même si l'on suppose par la pensée une société d'où le vol aurait été réduit à une fréquence insignifiante et où la peur du vol n'aurait guère de chances de s'installer, le vol serait perçu comme mauvais. Cette valorisation négative n'est donc pas l'effet de la peur du vol.

Pour démontrer que le vol est mauvais — plus précisément pour rendre compte du sentiment normal qui s'exprime par le jugement de valeur « le vol est mauvais » —, il faut donc évoquer des raisons non conséquentialistes. En fait, le vol est mauvais parce que l'ordre social est fondé sur le fait que toute rétribution doit en principe correspondre à une certaine contribution. Sinon, c'est le principe même du lien social qui se trouve remis en cause. Or le vol est une rétribution positive que

le voleur s'attribue aux dépens de la victime, en ayant recours à une contrainte illégitime. Ce faisant, il viole la notion même d'échange social. C'est parce que je perçois cette violation et que je l'évalue négativement que je suis indigné au spectacle d'un vol qui ne me concerne en aucune façon. Cette remarque fait apparaître une source cardinale de la faiblesse du conséquentialisme : il ne parvient pas à expliquer les réactions de valorisation des sujets sociaux dans des situations où ils ne sont ni actuellement ni potentiellement concernés.

Cette théorie non conséquentialiste que je propose ici de la valorisation négative du vol offre une explication rationnelle des sentiments négatifs engendrés par le vol. Elle interprète bien ces sentiments comme émanant de raisons fortes. En même temps, elle évoque des raisons d'ordre non conséquentialiste. Elle permet d'expliquer non seulement le caractère universel de la condamnation du vol, mais aussi des phénomènes que nous pouvons facilement observer tous les jours. Elle rend par exemple compte du fait apparemment paradoxal qu'un vol même *sans grande conséquence sur le bien-être de la victime* est normalement ressenti par elle comme insupportable, ou du fait que le témoin d'un vol éprouvera un sentiment d'indignation pour *le fait même* du vol, indépendamment du préjudice subi par la victime. En fin de compte, c'est bien parce que le vol atteint au cœur même du système social que ses avantages ne sauraient compenser ses inconvénients : les raisons *conséquentialistes* qu'on pourrait avoir de préférer le vol existent sans aucun doute, mais elles sont lexicographiquement subordonnées aux raisons *non conséquentialistes* qui convainquent de les rejeter.

Bref, la seule théorie qui fasse tenir naturellement ensemble tous les faits qu'on peut facilement observer à propos du vol est celle qui consiste à admettre que l'acteur social a en tête non pas une « maxime » dont la validité s'apprécierait, comme le voulait Kant, à sa capacité à être généralisée, mais une *théorie* de l'ordre social qu'il considère comme suffisamment convaincante pour justifier qu'il y adhère, et dont une des conséquences est que le vol est mauvais. Toute autre explication des sentiments négatifs suscités par le vol entre en contradiction grossière avec les données de l'observation.

La principale faiblesse de la plupart des théories rationnelles proposées par les sociologues des sentiments moraux est donc bien là : en ce qu'elles ne rendent pas compte des cas où il y a des raisons fortes de faire passer les raisons conséquentialistes au second plan.

On peut noter par parenthèse que la question théorique que j'examine ici n'est pas sans conséquence pratique du point de vue sociologique. En effet, une analyse de type conséquentialiste ne permet pas de comprendre pourquoi la petite délinquance est si mal vécue par le public. En revanche, on le comprend fort bien lorsqu'on s'inspire de la théorie de la rationalité axiologique que je propose ici.

LA CORRUPTION ET LE TRAFIC D'INFLUENCE

La corruption et le trafic d'influence ne nuisent guère au public. Sans doute les effets de ces délits sont-ils supportés en fin de compte par le contribuable et par le citoyen. Mais, pour le citoyen ordinaire, ce « coût » de la corruption et du trafic d'influence est très modéré et de surcroît invisible. Bref, les conséquences pour lui sont négligeables d'un point de vue objectif et elles sont nulles d'un point de vue subjectif.

Pourtant, corruption et trafic d'influence sont normalement jugés graves par le public. On le voit au fait que des gouvernements sont facilement renversés dès lors qu'ils donnent le sentiment d'avoir lutté trop mollement contre ces maux.

Il est plus difficile ici encore que dans le cas du vol de soutenir que la valorisation négative très générale de ce type d'action serait inspirée essentiellement par une peur des conséquences qu'il risque d'entraîner pour le sujet. Cette valorisation négative ne peut s'expliquer qu'à partir de la rationalité axiologique : corruption et trafic d'influence sont contraires aux règles formelles fondamentales de l'échange social. Même dans une société qui serait par hypothèse définitivement placée à l'abri de la corruption, la corruption serait jugée mauvaise et elle le serait parce qu'elle apparaît être en contradiction avec un principe fondamental de la théorie politique plus ou moins consciemment présent dans l'esprit du tout citoyen, à savoir qu'un bon gouvernement est celui où les gouvernants sont au service non d'eux-mêmes, mais des gouvernés.

LE PLAGIAIRE, L'IMPOSTEUR ET LE RESQUILLEUR

On peut analyser de la même façon bien des manifestations de la morale ordinaire.

Le plagiaire provoque un sentiment de dégoût, non parce qu'il se pare des plumes du paon, mais plutôt parce qu'il trahit les règles du jeu de l'invention et de la création. L'imposteur, qui réussit avec la complicité de médiateurs ou de collègues complaisants, à faire passer pour scientifiques des travaux qui prennent le contre-pied des principes élémentaires de la méthode scientifique contredit l'essence même du jeu scientifique. Mais ce n'est pas par les dégâts qu'ils causent que le tricheur ou l'imposteur provoquent un sentiment de rejet. Car les conséquences de leurs méfaits sont souvent provisoires et limitées, et les responsables finissent généralement par être démasqués. La répulsion qu'ils inspirent provient plutôt de ce qu'ils tournent en dérision des activités collectives perçues comme positives. Ce faisant, ils en détournent le *sens* même.

Ce sont aussi des raisons de principe qui fondent les réactions contre le resquilleur. Il a des chances d'être rappelé à l'ordre, même s'il n'impose à ceux qui font la queue qu'un désagrément mineur ou pas de désagrément du tout. Le rejet auquel il s'expose vient de ce que l'avantage qu'il s'attribue est normalement perçu comme injustifié. Une théorie conséquentialiste ne rend pas compte de la réaction elle-même : pourquoi pareille réaction à un désagrément aussi mineur ? De surcroît, l'irritation à l'égard du resquilleur tend à croître avec la longueur de la file d'attente, alors que le désagrément marginal qu'il inflige à ses compagnons tend à décroître. Une théorie de type « rationalité axiologique » prédit correctement (et explique) la structure de cette liaison fonctionnelle. Comme dans le cas du paradoxe du vote, elle est meilleure du point de vue du critère de congruence avec le réel.

EXEMPLES POLITIQUES

Les exemples précédents sont empruntés surtout à la vie quotidienne. Il serait bien entendu possible d'en prendre d'autres.

La pression exercée sur l'Afrique du Sud par les démocraties occidentales pour que ce pays mette fin à l'apartheid était *ex ante* discutable d'un point de vue conséquentialiste : la transition risquait d'être douloureuse. Mais elle n'était pas discutable d'un point de vue axiologique : les bénéfices de la démocratie ne peuvent sans contradiction être réservés à une catégorie de citoyens ; par leur essence même, les droits fondamentaux s'appliquent à tous. Ici, le caractère axiologique de la rationalité s'impose de façon telle qu'il apparaît facilement incongru d'évoquer le point de vue conséquentialiste.

Cet exemple attire l'attention sur un point important : on a l'habitude de présenter l'« éthique de conviction » et l'« éthique de responsabilité » comme les deux termes d'un choix en lui-même irrationnel (non fondé) et toujours ouvert. En fait, si les deux termes traduisent parfois des options également légitimes, il ne s'agit là que de cas particuliers. Dans d'autres cas, l'une des deux dimensions domine l'autre, témoignant de l'existence d'une rationalité globalisante. Les progrès de la médecine, en réduisant la mortalité infantile, ont contribué au sous-développement, car, la baisse de la natalité n'accompagnant ce progrès qu'avec retard, il en est résulté une croissance démographique qui perpétue le cercle vicieux de la pauvreté. Qui nierait cependant que cette réduction de la mortalité infantile, négative d'un point de vue conséquentialiste, ne doive être tenue pour un progrès ? Qui accepterait de revenir en arrière ? Qui accepterait de discuter sérieusement de la question de savoir s'il faut priver les populations des pays émergents des bienfaits de la médecine sous prétexte que la baisse de la mortalité infantile alimente le « cercle vicieux de la pauvreté » ? Si l'idée même d'une telle discussion paraît choquante et si on perçoit immédiatement qu'il est moralement impossible d'éliminer cette cause d'un effet pourtant à l'évidence indésirable, c'est que le principe du respect de la vie humaine prime sur les conséquences négatives que son application est, comme dans cet exemple, susceptible d'entraîner. Cet exemple illustre le cas où l'une des dimensions de la rationalité, ici la rationalité axiologique, domine la rationalité instrumentale. À l'inverse, les raisons relevant de la dimension conséquentialiste peuvent aussi dans d'autres cas dominer les raisons non conséquentialistes.

UN EXEMPLE TIRÉ DE MILLS

Un dernier exemple vise à suggérer que cette discussion concerne le sociologue dans ses travaux les plus empiriques. Je veux dire que, faute d'avoir en tête la théorie que je propose de discerner dans la notion de « rationalité axiologique », bien des observations sociologiques banales deviennent difficiles à comprendre.

Dans un passage célèbre de *White Collar*, le sociologue américain C. W. Mills décrit des employées de bureau travaillant dans une entreprise taylorisée. Elles sont toutes attelées à une même tâche. Installées dans une grande salle, elles disposent d'un espace individuel identique pour toutes, meublé et équipé de la même façon. Des conflits violents surgissent souvent à propos de questions qui sont facilement perçues par l'observateur comme mineures. Ainsi, la bonne distance par rapport aux sources de lumière ou aux murs est traitée comme un bien démesurément convoité. Des disputes apparemment sans mesure avec ces enjeux apparaissent de façon régulière. De façon générale, ces employées sont traitées de façon identique, mais tout signe de préférence pour l'une d'entre elles de la part de l'encadrement est perçu comme grave, injuste et insupportable (Mills, 1966).

Pourquoi ces conflits ? Une observation superficielle pourrait conduire à des explications par la « susceptibilité » ou par le ressentiment. Il serait en d'autres termes facile d'imaginer, pour élucider le mystère, l'une de ces explications tautologiques que la sociologie spontanée produit facilement. En fait, ces conflits ne reflètent que dans une faible mesure des idiosyncrasies individuelles. En ce sens, ils sont différents dans leur nature même des disputes qui peuvent survenir entre les voyageurs d'un train pour une place à la fenêtre. D'abord, les voyageurs ne sont coincés dans le même espace que pour peu de temps. Surtout, ils sont simplement juxtaposés par l'effet du hasard, lequel a voulu que tous prennent ce jour-là le même train pour la même destination. En dehors de cela, il n'y a rien de commun entre eux. Ils n'appartiennent pas, comme les employées de Mills, à un système d'interaction. C'est pourquoi les réactions de ces dernières sont beaucoup plus vives et surtout pourquoi elles ont un tout autre sens : dans un système orienté vers la production, où les contributions individuelles sont identiques, il faut que les rétributions soient égales. En conséquence, toute différence est perçue comme profondément injuste, comme trahissant les règles de base du système d'interaction. Alors que la réaction du voyageur relève du registre utilitariste (sauf dans le cas où il a réservé une place près de la fenêtre et où un intrus s'y est installé), celle de l'employée de Mills est inspirée par des raisons axiologiques : sa protestation exprime une réaction d'indignation morale contre une injustice ; celle du voyageur témoigne d'un simple sentiment de désagrément.

Tocqueville l'avait bien vu : les privilèges sont encore plus insupportables dans une société d'égaux. Plus les différences s'estompent, plus celles qui subsistent paraissent insupportables (Tocqueville, 1986). Cet effet est encore plus marqué s'agissant non d'une société au sens large où les mérites des uns et des autres ne peuvent être facilement comparés, mais d'une société d'égaux dont les contributions à l'objectif commun sont semblables. Dans ce dernier cas, la détermination de l'égalité entre contributions et rétributions étant, en raison de la standardisation des tâches, beaucoup plus facile, l'exigence d'égalité a toutes les chances d'être particulièrement vive. Toutes les conditions sont donc réunies pour que des conflits violents s'installent sur des questions qui pourront facilement apparaître comme superficielles à l'observateur extérieur.

La même structure se retrouve dans des contextes très différents. Comme le bureau taylorien, le kibboutz israélien traditionnel est aussi une société égalitaire. Toutes les différences entre individus y ont été neutralisées autant que faire se peut. La culture socialiste romantique qui a présidé aux kibboutzim historiques a même voulu que l'argent en soit éliminé. Ici, l'égalité représente la valeur fondamentale (Sharot et Ben-Rafael, 1991). Dans ces conditions, tout avantage non justifié est perçu comme incompatible avec le système, comme dépourvu de sens et comme injuste. Étant donné qu'on a cherché à éliminer toutes les différences et qu'on a érigé ce principe en loi du système, tout privilège apparaît comme contraire à l'essence même du système. Bien entendu, il n'est pas possible en pratique d'aplanir toutes les différences. Comme dans le cas du

bureau de Mills, maints petits avantages seront immanquablement sécrétés par le système. L'observation montre qu'ils sont facilement considérés comme d'inacceptables privilèges.

Ces deux cas sont très proches l'un de l'autre. Dans le premier, c'est la finalité même du système d'interaction, la production, qui explique que les employées attachent une attention sourcilleuse aux différences de traitement dont elles sont l'objet, même lorsque celles-ci sont non délibérées et mineures. La rationalité axiologique prend ici la forme d'un syllogisme pratique s'appuyant sur des prémisses solides. Dans le second cas, le syllogisme pratique est un peu différent, mais il s'appuie sur des prémisses tout aussi robustes. Ici, ce n'est pas la finalité, mais bien les valeurs mêmes sur lesquelles la société prétend se fonder — et que tous ont acceptées — qui fournissent les prémisses du syllogisme pratique. Un état de choses en contradiction avec ces prémisses, même s'il apparaît inévitable, semblera donc facilement insupportable parce que violant les principes mêmes sur lesquels repose le système d'interaction.

Les sentiments de justice ou d'injustice méritent bien leur nom de « sentiments », car ils comportent une dimension affective essentielle : rien n'est plus difficile à *supporter* que l'injustice. Mais ils sont en même temps fondés sur des systèmes de raisons. Et la réaction « affective » est d'autant plus forte que les raisons apparaissent au sujet social comme plus solides. Il est évidemment peu important en soi d'être placé plus ou moins près de la fenêtre. Ce n'est pas l'*intérêt* de cet emplacement qui mobilise les employées. Le modèle utilitariste ne s'applique pas ici. Ce qui est en cause est beaucoup plus important : c'est, si l'on peut dire, la lisibilité du monde pour l'individu, son sens même.

CONCLUSION

Une question de sociologie de la connaissance resterait à poser. Pourquoi la théorie rationnelle non conséquentialiste des sentiments et croyances normatifs qu'on peut lire dans la notion wébérienne de « rationalité axiologique » paraît-elle être restée aussi peu influente à la fois s'agissant de la théorie et de l'analyse empirique, alors qu'elle semble expliquer croyances et sentiments normatifs de manière beaucoup plus satisfaisante que les théories en vigueur, qu'il s'agisse des théories irrationnelles « culturalistes » ou « naturalistes » ou des théories rationnelles conséquentialistes, comme les théories issues de la tradition benthamienne, marxienne ou nietzschéenne ? Cette question appellerait un développement pour elle-même. Un élément essentiel de la réponse consiste à voir que la rationalité est, en raison d'influences qu'il faudrait à leur tour analyser, couramment assimilée à la rationalité instrumentale. En outre, les théories conséquentialistes sont les seules qui puissent être imaginées à partir du moment où l'on se donne une théorie d'inspiration utilitariste. Dans ce cas, l'individu est supposé agir et croire en fonction de ses intérêts, en d'autres termes en fonction des conséquences sur son bien-être de tel ou tel état de choses. Dans ce cas, la notion d'une rationalité non instrumentale apparaît facilement comme vide de contenu. Il en va tout autrement à partir du moment où l'on suppose que l'individu a une représentation plus ou moins floue de ce que doit être un bon gouvernement, une société acceptable, etc. Dans ce cas, son jugement peut être détaché de ses intérêts. Il peut se placer du point de vue du « spectateur impartial ». La notion de « rationalité axiologique » a l'immense importance de briser un dilemme fatal et stérilisant : expliquer les comportements et croyances comme résultant toujours soit de causes irrationnelles, soit de raisons conséquentialistes.

Bref, je propose de considérer que le sujet social n'a pas le seul souci de son intérêt ou des effets sur son bien-être des institutions sociales, mais aussi celui de se donner une théorie acceptable de ce qu'est une bonne société, un bon gouvernement, etc. Tel individu rangé, qui n'a aucune chance d'avoir jamais affaire à la justice, aura tout de même une opinion, par exemple sur la peine de mort. Cette institution ne le concerne pas et n'a aucune chance de le concerner. Pourtant, il est ardemment contre. Pourquoi ? Parce qu'elle lui semble contredire des principes auxquels il est attaché et la théorie plus ou moins implicite qu'il s'est forgée sur les façons de sanctionner les comportements répréhensibles.

Le sujet social évalue en d'autres termes la réalité sociale à partir de théories qui lui semblent fondées, exactement comme il interprète la réalité physique à partir de théories auxquelles il croit parce qu'il a des raisons fortes d'y croire[4].

La conception étroite de la rationalité à laquelle conduit son assimilation à la rationalité instrumentale explique en partie l'abus des explications irrationnelles des sentiments normatifs.

Enfin, il faudrait développer un point important comme il le mérite, mais je dois y renoncer ici, faute de place : il existe des théories rationnelles non conséquentialistes des sentiments normatifs (Kant ou Rawls par exemple). Mais ces théories n'ont pas la généralité de celle que j'ai tenté de tirer de la notion de « rationalité axiologique ».

Raymond BOUDON
Groupe d'étude des méthodes de l'analyse sociologique (GEMAS)
Université Paris-Sorbonne
CNRS Maison des Sciences de l'homme
54, boulevard Raspail
75270 Paris Cedex 06

RÉSUMÉ

La notion de « rationalité axiologique » est souvent mal comprise. Elle peut être interprétée pourtant comme l'esquisse d'une théorie des sentiments normatifs ayant un domaine de validité beaucoup plus large que des théories alternatives. Cette théorie se distingue des théories culturalistes et naturalistes et aussi des théories rationnelles des normes comme les théories d'inspiration fonctionnaliste ou les théories issues des diverses branches de la tradition utilitariste. Elle évite le réductionnisme des premières et résout les paradoxes auxquels se heurtent les secondes, comme le paradoxe du vote ou le paradoxe du vol. Elle permet d'expliquer toutes sortes de phénomènes normatifs que ces théories en vigueur ne permettent pas facilement d'expliquer, qu'il s'agisse de phénomènes massifs, comme la valorisation universellement positive ou négative de certains comportements, ou de données particulières tirées d'enquêtes sociologiques. La cause de la faiblesse des théories rationnelles classiques des normes peut être facilement cernée. Elle réside dans le fait qu'elles assimilent rationalité et rationalité instrumentale. Or la notion même de « rationalité axiologique » indique qu'on ne peut rendre compte des phénomènes normatifs à l'aide de la seule rationalité instrumentale. La conception étroite de la rationalité à laquelle conduit son assimilation à la rationalité instrumentale explique en partie l'abus des explications irrationnelles des sentiments normatifs.

SUMMARY

The notion of "axiological rationality" is often misundertood. It can however be interpreted as an outline for a theory of normative feelings which has a much broader validity than alternative theories. This theory can be distinguished from culturalistic and naturalistic theories, as well as from rationalistic theories of norms, such as those of functional inspiration, or theories originating in various branches of the utilitarian tradition. It avoids the reductionism of the former and resolves the paradoxes which the latter fall prey to, such as the voting paradox or the paradox of robbery. It makes possible the explanation of all kinds of normative phenomena which these currently held theories can not easily account for, be they mass phenomena, such as the assigning of value either universally positive or negative to certain behaviors, or individual data from sociological surveys. The cause of the weakness of classical rationalistic theories on norms can be easily identified. It resides in the fact that they assimilate rationality and instrumental rationality, whereas the very notion of "axiological rationality" indicates that normative phenomena can be accounted for by means of instrumental rationality alone. The narrow conception of rationality which has resulted from its assimilation to instrumental rationality explains in part the abuse that has been made of irrational explanations of normative feelings.

RESUMEN

La noción de «racionalidad axiológica» es con frecuencia mal comprendida. Ella puede ser interpretada sin embargo como bosquejando una teoría de los sentimientos normativos que tienen un campo de validez mucho más amplio que las teorías alternativas. Esta teoría se distingue de las teorías naturalistas y culturalistas, pero también de las teorías racionales de las normas como las teorías de inspiración funcionalista o las teorías que provienen de las diversas ramas de la tradición utilitarista. Ella evita el reduccionismo de las primeras y resuelve las paradojas a las cuales se topan las segundas, como la paradoja del voto o del robo.

4. Je me contente de relever ici un parallèle qu'il faudrait développer longuement : ces théories normatives que j'évoque ici sont composées de propositions conséquentialistes et de propositions non conséquentialistes, exactement comme les théories scientifiques se composent de propositions non empiriques et de propositions empiriques. Mais, de même que l'épistémologie est le plus souvent empiriste et manque de voir qu'une théorie scientifique n'est pas bonne seulement parce qu'elle est congruente avec l'observation, de même la sociologie des valeurs manque de voir que les théories qui inspirent les comportements d'évaluation ne sont pas exclusivement composées de propositions conséquentialistes. Voir Boudon (1998, p. 96 et suiv., et 1999).

Ella permite explicar toda clase de fenómenos normativos que las teorías en vigor no permiten facilmente de explicar, que se trate de fenómenos masivos, como la valorización universalemente positiva o negativa de ciertos comportamientos, o de los datos particulares extraídos de investigaciones sociológicas. La causa de la fragilidad de las teorías racionales clásicas de las normas puede ser fácilmente identificada. Ella reside en el hecho que ellas asimilan racionalidad con racionalidad instrumental. Ahora bien, la noción misma de «racionalidad axiológica» indica que no se puede dar cuenta de fenómenos normativos con la sola ayuda de la racionalidad instrumental. La concepción estrecha de la racionalidad a la cual conduce su asimilación con la racionalidad instrumental explica parcialmente el abuso de las explicaciones racionales de los sentimientos normativos.

BIBLIOGRAPHIE

BOUDON, R. (1997), « Le “paradoxe du vote” et la théorie de la rationalité », *Revue française de sociologie*, vol. 38, n° 2, p. 217-227.

BOUDON, R. (1998), *Études sur les sociologues classiques*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

BOUDON, R. (1999), *Le sens des valeurs*, PUF, collection « Quadrige ».

CAPLOVITZ, D. (1967), *The Poor Pay More*, Londres, New York, Macmillan/Free Press.

CHANGEUX, J.-P. (dir.) (1993), *Fondements naturels de l’éthique*, Paris, Odile Jacob.

COLEMAN, J. (1990), *The Foundations of Social Analysis*, Cambridge, Belknap.

DEGEN, R. (1996), « Mutters Mutter ist die Beste : Warum viele Kinder ihre Oma dem Grossvater vorziehen », *Die Welt*, 6-7 juillet.

FEREJOHN, J. A. et M. P. FIORINA (1974), « The paradox of not voting : A decision theoretic analysis», *The American Political Science Review*, vol. 68, n° 2, juin, p. 525-536.

FOX, R. (1989), *The Search for Society, Quest for a Biosocial Science and Morality*, Londres, Rutgers.

GEERTZ, C. (1984), « Anti anti-relativism », *American Anthropologist*, vol. 86, n° 2, p. 263-278.

GREEN, D. P. et I. SHAPIRO (1995), « Choix rationnels et politique : pourquoi en savons-nous toujours aussi peu ? », *Revue française de science politique*, vol. 45, n° 1 (février), p. 96-130.

LEVY-GARBOUA, L. et S. BLONDEL (1996), « La décision comme argumentation », dans R. BOUDON, A. BOUVIER et F. CHAZEL (dir.), *Cognition et sciences* sociales, Paris, PUF, p. 55-68.

LEVY-GARBOUA, L. et C. MONTMARQUETTE (1996), « Cognition in seemingly riskless choices and judgments », *Rationality and Society*, vol. 8, n° 2, p. 67-186.

MacINTYRE, A. (1981), *After Virtue*, Londres, Dockworth.

MILLS, C. W. (1966), *Les cols blancs. Les classes moyennes aux États-Unis*, Paris, Maspero. (Traduction française de *White Collar. The American Middle Classes*, New York, Oxford University Press, 1956.)

OPP, K.D. (1983), *Die Entstehung sozialer Normen*, Tübingen, Mohr.

OVERBYE, E. (1995), « Making a case for the rational, self-regarding, “ethical” voter...and solving the “Paradox of not voting” in the process », *European Journal of Political Research*, vol. 27, p. 369-396.

RUSE, M. (1993), « Une défense de l’éthique évolutionniste », dans J.-P. CHANGEUX (dir.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, p. 35-64.

SHAROT, S. et E. BEN-RAFAEL (1991), *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

TOCQUEVILLE, A. de (1986), *De la démocratie en Amérique*, dans *Tocqueville. De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l’Ancien Régime et la Révolution*, ntroduction et notes de Lamberti, J.-C. et Melonio F., Paris, Laffont, coll. « Bouquins ».

WEBER, M. (1920), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Münich, Mohr.

WEBER, M. (1971), *Économie et société*, Paris, Plon. (Traduction française partielle de *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922.)

WILSON, J. Q. (1993), *The Moral Sense*, New York, Macmillan/ Free Press.