

L'explication cognitiviste des croyances collectives

Raymond Boudon

Number 21, 1993

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002223ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002223ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Boudon, R. (1993). L'explication cognitiviste des croyances collectives. *Cahiers de recherche sociologique*, (21), 143–162. <https://doi.org/10.7202/1002223ar>

L'explication cognitiviste des croyances collectives¹

Raymond BOUDON

Comment expliquer les croyances? Un inventaire rapide permet d'établir une courte liste des schémas couramment utilisés par les sciences humaines classiques et modernes à ce propos. Sans chercher à être systématique, on en identifie facilement plusieurs: le schéma des *moralistes* d'abord. Il est résumé par quelques formules célèbres: "l'esprit est toujours la dupe du cœur" (La Rochefoucauld), "le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas" (Pascal); chez les sociologues classiques, c'est Pareto qui s'est le plus littéralement inspiré de ce schéma. Mais on le trouve très souvent repris par les sciences sociales modernes, par Aronson par exemple, qui propose de considérer le sujet social comme "raisonneur" plutôt que comme raisonnable, voulant dire qu'il a tendance à couvrir de raisons illusoire des croyances et des comportements d'origine affective. Le schéma *utilitariste* suppose, lui, que je crois bon ou juste ce qui est de mon intérêt: la démocratie passe pour bonne parce qu'elle est de l'intérêt de la classe dominante (Marx). On retrouve fréquemment ce schéma notamment dans la sociologie néo-marxiste contemporaine. Un troisième schéma, celui de l'imitation, de l'"automatisme", de la suggestibilité et de la contagion se rencontre chez des auteurs anciens, comme Le Bon ou Tarde, mais tout autant chez des modernes: pour évoquer un exemple populaire, l'"homme extrodéterminé" de Riesman peut être considéré comme représentatif de ce modèle explicatif. Le schéma de la socialisation ou de l'inculcation est essentiel chez Durkheim, mais aussi chez des néo-durkheimiens comme Mary Douglas ou R. Needham. Le schéma psychanalytique fait de l'angoisse le *primum mobile* des représentations du monde. On le trouve chez Freud, mais aussi chez les théoriciens modernes du strain². Le schéma des déficiences cognitives, de la mentalité prélogique, ou de la pensée magique, est, lui aussi représenté de façon ininterrompue, de Lévy-Bruhl à l'anthropologue Shweder ou aux psychologues cognitifs contemporains³.

¹ Texte révisé d'une conférence prononcée à l'Université du Québec à Montréal le 23 septembre 1993.

² C. Geertz, "Ideology as a Cultural System", dans D. Apter (dir.), *Ideology and Discontent*, Glencoe (IL), The Free Press, 1964, chapitre 2.

³ R. Nisbett et L. Ross, *Human Inference*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1980.

On peut qualifier toutes ces explications d'“irrationnelles” au sens où elles ont en commun que les raisons que le sujet se donne sont traitées comme fallacieuses et inopérantes. Je veux dire qu'elles sont supposées *ne pas avoir d'influence causale sur son comportement et sur ses croyances*. On peut aussi les caractériser comme “illusionnistes”, puisqu'elles traitent les raisons que se donne le sujet comme des illusions. Il n'est en aucune façon question pour moi de nier l'importance de ces schémas explicatifs.

Mon présent propos consistera à suggérer qu'il est souvent beaucoup plus pertinent d'analyser les croyances comme dérivant de raisons. Pour fixer les idées, je qualifierai ce modèle de “cognitivist”. J'essaierai de l'illustrer en faisant appel à des exemples empruntés à des domaines variés. Malheureusement, je devrai me limiter dans mes exemples. Aussi ne ferai-je qu'effleurer le cas des croyances normatives.

1 Le modèle "cognitivist" d'explication des croyances

Ce modèle "cognitivist" s'appuie sur un certain nombre de considérations *méthodologiques* et *sociologiques*. Du côté de la méthodologie, il part de la remarque que toutes les théories irrationnelles se heurtent à une sérieuse difficulté, à savoir qu'elles sont presque inéluctablement vouées à attribuer les croyances à des causes occultes. Pour me limiter à des exemples classiques, on n'a jamais décrypté les mécanismes correspondant à la “contagion” à la Le Bon, aux “sentiments” de Pareto. Ces mots sont donc restés à l'état de simples mots: on ne sait toujours pas quelle réalité leur correspond ni même s'il leur en correspond une. Pour mettre cette difficulté en relief, supposons qu'on veuille expliquer pourquoi un sujet croit que $2 + 2 = 4$. Il serait peu satisfaisant d'expliquer cette croyance en avançant, par exemple, que le sujet en question a “intériorisé” cet énoncé: tout le monde reconnaîtrait que cette prétendue explication n'est qu'une périphrase verbeuse. La bonne explication consiste bien sûr à montrer que le sujet a d'excellentes raisons de croire à l'énoncé: ces raisons n'ont rien d'occulte; elles ont une réalité. Sans doute a-t-on affaire dans l'exemple de $2 + 2 = 4$ à un cas où les raisons sont objectives. Mais dans bien des cas moins simples, le sujet adopte aussi telle vue parce qu'elle lui paraît fondée sur de bonnes raisons. Ces raisons peuvent alors être tenues pour la cause de sa croyance.

Le fameux adage de Max Weber, *deutend verstehen* (comprendre de manière significative), ne dit pas autre chose. Si on le traduit de façon analytique, il indique qu'expliquer une croyance, c'est comprendre le sens de ladite croyance pour l'acteur, ce qui revient dans la plupart des cas à déterminer les raisons qu'il a de l'adopter. Cette recommandation wébérienne nous invite donc à adopter le postulat que les croyances, même collectives, doivent être analysées comme faisant sens pour l'acteur. Il doit les endosser personnellement. Il ne suffit pas plus, pour les expliquer, de déclarer qu'il les a “intériorisées” qu'il ne suffit de dire que le sujet a intériorisé le résultat “ $2 + 2 = 4$ ” pour expliquer pourquoi il y croit.

Cette perspective cognitiviste présente d'ailleurs un avantage non négligeable sur les théories irrationnelles: elle permet d'expliquer facilement une donnée phénoménologique essentielle, à savoir que le sujet a normalement un sentiment de *conviction* et non d'"intérieurisation" ou de "contrainte". Pourquoi faudrait-il admettre qu'il y a contrainte là où le sujet ne perçoit nullement ladite contrainte et a plutôt la conviction que "X est vrai" ou que "Y est bon"?

Dans ses travaux de sociologie de la science, Bloor⁴ a proposé d'abolir l'asymétrie entre l'explication des croyances vraies et les autres. Considérons une croyance comme celle qui consiste à affirmer que les équations du second degré soit n'ont pas de solution réelle, soit en ont une ou deux. Le plus souvent, nous dit-il, on a tendance à expliquer une croyance comme celle-là par le fait qu'elle énonce une vérité démontrable. Mais, dit-il, Diophante, le célèbre mathématicien d'Alexandrie, croyait que les équations du second degré ont une solution positive et, sinon, qu'elles n'ont pas de solution. Faut-il se résigner, demande-t-il, à expliquer nos croyances par des raisons et celles de Diophante par des causes, notamment sociologiques (par exemple: à l'époque *on* ne considérait comme une vraie solution que les solutions positives)? Cette dualité est évidemment gênante et grosse d'apories. Elle suppose notamment qu'on puisse toujours établir une séparation nette entre le vrai et le faux. Or, sur bien des sujets, nous sommes incapables de dire où est le vrai et où est le faux. C'est pourquoi Bloor propose d'abolir cette asymétrie fâcheuse et d'expliquer toute croyance, quelle qu'elle soit, par des *causes* (sociologiques).

Pour liquider l'asymétrie qu'il critique à juste titre, je proposerai pour ma part une solution inverse: partir du postulat que "comprendre de manière significative" aussi bien les croyances qui nous paraissent les plus étranges que l'adhésion aux vérités de l'arithmétique, c'est dans la plupart des cas rechercher les raisons que le sujet a d'y croire. Il faut bien sûr ajouter que, selon la nature des questions traitées, selon les compétences du sujet et de façon générale en fonction de facteurs divers, ces raisons ont des chances d'être plus ou moins solides.

À côté de ces considérations de méthode, le modèle cognitiviste s'inspire de considérations *sociologiques*. On admet facilement qu'il existe dans d'autres domaines que le domaine scientifique, dans le domaine juridique par exemple, des argumentations que tout le monde s'accorde à reconnaître comme plus ou moins défendables. Le juge qui arrête sa décision a ses passions et ses préjugés sociaux; il a, comme on dit, une "sensibilité", qui dépend de sa formation et de son environnement social. Mais il doit s'efforcer de neutraliser ces facteurs et d'aboutir à une argumentation acceptable par tous. Et il arrive souvent, sans trucage, à convaincre son auditoire que son argumentation est bonne. Il en va de même dans beaucoup de croyances. Il faut pouvoir les défendre devant toutes sortes d'instances

⁴ D. Bloor, *Sociologie de la logique*, tr. fr., Paris, Pandore, 1982, trad. de *Knowledge and Social Imagery*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

ou de publics, du moins en principe. C'est pourquoi il y a une différence de forme plutôt que de contenu, de degré plutôt que de nature, entre la situation du magistrat qui doit motiver sa décision et bien des situations banales: celle de la mère qui doit pouvoir expliquer la sienne à l'enfant qui la conteste ou à la grand-mère qui la surveille du coin de l'œil, voire s'expliquer à elle-même pourquoi elle s'autorise à lui infliger des mesures désagréables; ou celle de l'individu qui défend son point de vue dans une discussion entre amis. Le fait que le sujet doive souvent défendre ses croyances, fût-ce à ses propres yeux, suggère qu'il n'y a pas de conviction qui ne s'appuie sur un système de raisons plus ou moins clairement élucidées.

Je parlerai de raisons *transsubjectives* pour indiquer qu'afin d'être crédibles ces raisons doivent être perçues, sinon comme démonstratives, du moins comme convaincantes. Je désigne donc ainsi les raisons qui ont une capacité à être accueillies par un ensemble de personnes, même si l'on ne peut faire état d'une validité objective (analogue à celle de " $2 + 2 = 4$ ") desdites raisons.

Il faut aussitôt noter que cette notion s'applique à deux situations distinctes. La *première* correspond aux propositions qui relèvent du vrai et du faux, qui sont douteuses ou fausses, et qui font l'objet d'une croyance collective. La *seconde* est celle des croyances en des énoncés qui ne relèvent pas du vrai et du faux ou dont il est difficile d'affirmer s'ils sont vrais ou faux, et qui font également l'objet d'une croyance collective. On suppose par ailleurs que, dans un cas comme dans l'autre, on ne peut expliquer cette adhésion ni par un quelconque dérangement d'esprit, ni par un effet de socialisation. Si l'on admet que ladite croyance collective s'installe parce qu'elle fait sens pour ces individus, c'est-à-dire qu'ils ont des raisons de l'adopter, ces raisons ne sont par définition ni objectives ni purement subjectives au sens où elles seraient l'effet d'idiosyncrasies personnelles. C'est pourquoi je propose de les qualifier de "transsubjectives".

Pour illustrer dans sa pureté le premier cas, j'évoquerai quelques exemples relevant de la psychologie cognitive. Quant au second, je l'illustrerai par des exemples de sociologie de la connaissance. Je ferai ainsi appel à deux disciplines qui constituent l'une et l'autre de véritables mines de croyances fondées sur des raisons transsubjectives. Le côté expérimental de la première et le côté naturel de la seconde permettent d'en tirer des enseignements complémentaires.

2 Exemples tirés de la psychologie cognitive

Les travaux de la psychologie cognitive intéressent le sociologue pour plusieurs raisons: par leur côté artificiel, ils évitent une implication du sujet et rendent invraisemblable les explications par les intérêts, les passions ou la mauvaise foi. Leur organisation solipsiste et leur artificialité exclut en même temps les hypothèses de type "imitation" ou "contagion". Les explications par les effets de socialisation n'ont pas non plus ici une grande place, puisqu'on demande au sujet de résoudre des problèmes, non d'émettre des opinions. Enfin, les

expériences sont en général conçues de telle façon qu'on peut comparer les croyances du sujet au vrai et déterminer avec certitude si elles s'en écartent ou non. Mais elles sont essentielles pour le sociologue dans la mesure où elles font apparaître comme à l'état pur les procédures de ce que j'appellerai la "rationalité cognitive", une dimension essentielle de la rationalité de l'acteur social.

On s'aperçoit alors facilement qu'on peut le plus souvent expliquer les résultats souvent inattendus de la psychologie cognitive par le modèle cognitiviste. L'examen de ces exemples conduit ainsi à une importante proposition générale qu'on peut énoncer ainsi: que l'inférence naturelle découvre de bonnes ou de mauvaises réponses, elles peuvent en général être analysées comme fondées sur des arguments que le sujet a des raisons d'appréhender comme valides. Bien entendu, lesdits arguments sont en général perçus par le sujet lui-même de façon semi-consciente.

2.1 Un exemple de consensus sur une idée fausse

Pour faire saisir l'importance de ce modèle, je considérerai un premier exemple permettant d'illustrer la notion de "raison transsubjective" de façon parlante. On pose à des médecins la question suivante: une maladie a un taux de pénétration de 1/1000. Il existe un test permettant de détecter sa présence. Ce test a un taux d'erreurs positives (*a false positive rate*) de 5%: il y a 5% de "faux positifs". Un individu est soumis au test. Le résultat est positif. Quelle est la probabilité pour qu'il soit effectivement atteint⁵? La distribution des réponses données par les médecins est intéressante pour deux raisons. Elle est très structurée. D'autre part, le *mode* de la distribution correspond à une réponse très éloignée de la bonne réponse. En un mot, on observe un *consensus* ou, pour parler comme les durkheimiens, une croyance collective sur une réponse franchement fausse. Nous sommes donc bien dans la situation de premier type que j'évoquais plus haut, où une opinion fausse exerce une force d'attraction irrésistible sur une majorité de personnes.

La plupart des médecins répondent en effet que, dans les conditions décrites, le sujet "positif" a 95% de chances d'être réellement atteint par la maladie. Si on fait la moyenne des réponses, le sujet "positif" se voit attribuer 56 chances sur 100 d'être malade. Quant à la réponse correcte, elle est donnée par 18% des médecins.

⁵ *The Economist*, 4 juillet 1992, p. 73-74 (présentation d'une recherche des Drs. Cosmides et Tooby de Stanford). Voici le libellé exact de la question: "If a test to detect a disease, whose prevalence is 1/1000, has a false positive rate of 5%, what is the chance that a person found to have a positive result actually has the disease, assuming you know nothing about the person's symptoms?"

Cette réponse correcte est la suivante: en l'absence de toute autre information, le sujet a dans les conditions décrites *un peu moins de 2% de chances d'être effectivement atteint s'il est positif au test.*

L'énigme sociologique que représente ce quasi-consensus sur une réponse fautive ne peut être expliquée par aucun des schémas explicatifs que j'évoquais en commençant. Ni l'intérêt, ni la socialisation, ni le "strain", ni la contrainte sociale, ni aucune des hypothèses *irrationnelles* classiques ne sont évidemment pertinentes ici. Il est intéressant de noter cependant que les psychologues cognitifs qui ont observé ce résultat en donnent une interprétation relevant du registre de la "mentalité primitive": l'inférence bayésienne, avancent-ils, échapperait à la pensée naturelle. Et pour rendre compte de cette incapacité, ils proposent une hypothèse curieuse: notre intuition statistique aurait été forgée par nos ancêtres du paléolithique; le chasseur qui apprécie ses chances de revenir avec du gibier développerait certaines notions statistiques, mais n'aurait pas l'occasion de découvrir l'inférence bayésienne. En dehors de son côté *ad hoc*, cette interprétation contredit le fait que bien des réponses fausses paraissent dériver de calculs mettant en jeu les probabilités conditionnelles. Elle est également peu compatible avec le fait que les erreurs diminuent lorsque la formulation de la question attire l'attention sur l'ambiguïté de l'expression "*false positive rate*".

Il n'existe qu'une seule manière d'expliquer cette structuration macroscopique: la surestimation des risques du malade est endossée parce qu'elle est fondée sur des raisons qui tendent à être perçues par beaucoup de sujets comme valides. Ce sont des *raisons transsubjectives* qui expliquent la structuration de l'"opinion publique" et engendrent la croyance collective.

Ici, les sujets raisonnent de la façon suivante: il y a 5% d'erreurs, donc une surestimation de 5% du nombre des sujets positifs au test (T) par rapport au nombre des malades réels (M). On peut même mettre leur raisonnement sous une forme "démonstrative":

$$T = M + 5\% M = M (1 + 5\%) = 1,05 M$$

$$M = T / 1,05 = 0,95 T$$

$$\text{Pr}(M/T) = 0,95.$$

D'autres cherchent à appliquer quelques notions élémentaires de calcul des probabilités:

$$\text{Pr}(MT) = \text{Pr}(T) \text{Pr}(M/T)$$

$$\text{Pr}(M/T) = \text{Pr}(MT) / \text{Pr}(T)$$

$$\text{Pr}(M/T) = [(1/1000) + (1/1000) \cdot 0,05] / (1/1000) = 0,95.$$

Ces mauvaises réponses sont choisies parce qu'on a des raisons de penser qu'elles sont bonnes. La notion de "faux positifs" évoque celle de "faux malades", de personnes qui sont positives au test, mais qui ne sont pas malades. On passe de

cette définition à l'idée que les 5% de faux malades doivent être rapportés aux vrais. "Il y a 5% de faux malades" peut donc être traduit: "sur 100 malades, 5 sont de faux malades".

Pour y voir plus clair, on peut présenter le problème sous la forme d'un tableau de contingence:

	Maladie		
Test	Sont malades	Ne sont pas malades	Total
Sont positifs	100	5% de 100: 5	105
Sont négatifs	0		
Total	100		100 000

Il suffit de mettre les données sous cette forme pour voir qu'on peut interpréter "false positive rate", "taux de faux positifs" d'une autre façon: "il y a 5% de faux positifs" peut aussi vouloir dire que "sur 100 non malades, il y a 5% de personnes positives au test". Or le nombre des non malades sur 100 000 est de 99 900, puisque la maladie a un taux de pénétration de 1/1000. Celui des faux malades est donc de $99\,900 \times 0,05 = 4995$ et celui des vrais malades de 100. Ainsi, la probabilité d'être malade quand on est positif au test est donc, non de 95%, mais de: $100/(100 + 4995) = 100/5095 \sim 2\%$!

	Maladie		
Test	Sont malades	Ne sont pas malades	Total
Sont positifs	100	5% de 99 900: 4 995	5 095
Sont négatifs	0	94 905	94 905
	100	99 900	100 000

Mon hypothèse est donc que les sujets donnent une réponse erronée parce que la notion de “*false positive rate*”, de “taux de faux positifs” est ambiguë. La notion de “faux positif” elle-même est parfaitement claire (“des personnes qui paraissent malades au vu du test mais qui ne le sont pas”). Les enquêteurs ont d’ailleurs pris soin de vérifier que les enquêtés comprenaient bien la notion, ce qui n’est pas surprenant s’agissant de médecins. Mais c’est la notion de “taux” qui est ici ambiguë: faut-il rapporter les “faux positifs” aux “vrais positifs” ou aux “vrais négatifs”? La plupart des médecins ne se sont sans doute pas posé la question. Car, mise sous cette forme, on comprend aisément que la notion de “faux positifs” appelle plus facilement une comparaison avec les “vrais positifs”. En fait, c’est seulement quand on modifie la présentation de la question, en utilisant par exemple comme je l’ai fait des tableaux de contingence, que l’ambiguïté devient perceptible. À quoi il faut ajouter que la notion de test est un “*success word*” (Ryle): par définition un test ne peut être que valide sous peine de ne pas mériter son nom, exactement comme un théorème doit être juste sous peine de ne pas être un théorème. Le faible taux d’erreurs annoncé (5%) est donc interprété normalement par les personnes interrogées comme un indicateur de la validité du test. Bref, les médecins ont de bonnes raisons de se tromper, d’esquisser une argumentation mathématique reposant sur des prémisses fausses, mais qu’inspire l’ambiguïté sémantique. Bref, la *situation* est telle qu’elle sécrète des raisons fortes pour adopter la mauvaise réponse. Ces raisons sont suffisamment fortes pour que, comme le rappelle l’article sur lequel je m’appuie, on observe des cas de suicide parmi les sujets à qui on annonce qu’ils sont séropositifs.

Mais surtout ce que je voudrais noter, c’est qu’on a ici une belle illustration de ce que j’appelle des raisons transsubjectives. Les sujets tentent de se débattre dans une question complexe en émettant des conjectures raisonnables. C’est parce que ces conjectures sont raisonnables qu’une grande majorité les adopte. Ici, la croyance s’installe bien sur la base de *raisons* perçues comme *suffisantes*.

2.2 Autres études de psychologie cognitive

J’ai présenté dans *L’Art de se persuader* de nombreux exemples montrant que, lorsqu’un consensus s’établit sur une idée fausse, on peut généralement émettre la conjecture qu’il en est ainsi parce que ladite idée fait sens pour chacun, je veux dire que chacun a des raisons d’y croire.

Je me permettrai d’en reprendre un. D’une part parce qu’on peut en présenter une autre analyse que celle que j’ai proposée dans *L’Art de se persuader*, d’autre part parce qu’il fournit une excellente évocation de la notion de “raisons transsubjectives”, également parce qu’il illustre à nouveau la facilité avec laquelle on explique les croyances fausses de manière irrationaliste, en dépit du caractère peu satisfaisant de ce type d’explication, enfin parce que les raisons qui conduisent à une majorité de réponses fausses sont d’une autre nature que dans le cas précédent.

Dans une belle étude, Shweder⁶ rapporte toutes sortes de résultats où des sujets à qui on propose d'examiner des données statistiques en tirent à une forte majorité des résultats que les règles de l'inférence statistique n'autorisent pas. Il en conclut que la pensée ordinaire est "magique", au sens de Lévy-Bruhl. Elle fonctionnerait à partir de règles d'inférence qui n'ont pas droit de cité dans la pensée scientifique. Autant les résultats de l'étude sont passionnants, autant cette interprétation est discutable. Dans l'un des exemples, on propose à des infirmières un lot de 100 fiches censées représenter chacune un malade. On y a reporté des informations fictives: le patient présente/ne présente pas le symptôme S; il est/n'est pas affecté de la maladie M. L'on demande alors aux infirmières si le symptôme S doit être interprété comme un symptôme de la maladie M. L'information présentée sous forme de carte peut être traduite sous la forme d'un tableau synthétique (dont les infirmières ne disposent pas).

	Maladie		
Symptôme	Oui	Non	Total
Oui	37	33	70
Non	17	13	30
Total	54	46	100

Cette information ne permet évidemment pas de conclure à une relation de causalité $M \rightarrow S$. En effet, un tableau de contingence comme celui-là a trois degrés de liberté: il faut trois informations indépendantes pour le remplir. Or les infirmières n'utilisent, semble-t-il, qu'une seule information: la proportion des cas où le patient à la fois est atteint par la maladie *et* présente le symptôme. Ces cas sont relativement fréquents, puisqu'ils sont au nombre de 37 sur un total de 100. C'est sur cette information que les infirmières se fondent pour affirmer la validité du symptôme, c'est-à-dire l'existence d'une relation de causalité $M \rightarrow S$. À tort, puisque la probabilité qu'un patient soit atteint est même un peu plus faible lorsqu'il présente le symptôme que quand il ne le présente pas ($37/70 = 0,53$; $17/30 = 0,57$). D'où vient donc que les réponses aillent très majoritairement dans le mauvais sens? Je ne m'arrêterai pas à l'hypothèse lévy-bruhlienne de Shweder,

⁶ R. A. Shweder, "Likeliness and Likelihood in Everyday Thought: Magical Thinking in Judgments About Personality", *Current Anthropology*, vol.18, no 4, décembre 1977, p. 637-659.

selon laquelle la pensée ordinaire serait “magique” ou prélogique. Elle est purement verbale.

Il est davantage plausible d'interpréter la conviction des infirmières comme résultant d'un effort pour maîtriser la complexité du problème, d'analyser leurs réponses comme *faisant sens* pour elles, de les interpréter comme dérivant de raisons, sans réelle validité dans ce cas, mais qui tendent à s'imposer à chacune d'elles et qui en ce sens sont transsubjectives, expliquant la formation d'une “croyance collective”. Premier point: s'il est vrai qu'un tableau de contingence binaire comporte *trois* degrés de liberté, en pratique on peut dans bien des cas conclure valablement d'une information *unique* à une relation de causalité, par exemple lorsque les distributions marginales sont très asymétriques. Cela est très souvent le cas lorsqu'on a affaire à des phénomènes pathologiques, du simple fait que le normal est plus fréquent que le pathologique. Supposons par exemple que, sur une période d'une centaine de jours, j'ai participé à deux soirées arrosées et que je me sois les deux fois réveillé avec une sérieuse gueule de bois. J'en conclurai que le vin ne me réussit pas et personne ne mettra en doute la validité de mon inférence causale, bien qu'elle ne soit fondée que sur deux cas. Pourquoi ce sentiment? Il résulte tout simplement de ce que l'inférence *est* effectivement valide. On le voit en reconstituant le tableau de contingence binaire correspondant à cet exemple. Il apparaît comme lacunaire: l'information statistique utilisée n'épuise pas les trois degrés de liberté du tableau, mais la corrélation ne peut être qu'élevée étant donné les indications qualitatives dont on dispose. J'ai été malade les deux fois où j'ai commis un excès. Je n'ai été que “rarement” atteint d'un mal de tête autrement. On ne peut déterminer la corrélation, mais on sait que $Pt/a \gg Pt/\neg a$.

	Soirées non arrosées ($\neg a$)	Soirées arrosées (a)	Total
pas de mal de tête ($\neg t$)	[grand]	0	[grand]
mal de tête (t)	[petit]	2	[petit]
	98	2	100

L'interprétation que je propose est donc que les infirmières se sont inspirées de ces cas, très fréquents dans la vie courante, où la simple constatation, même d'un petit nombre de cooccurrences entre X et Y, permet de conclure valablement à l'existence d'une relation de causalité $X \rightarrow Y$. Ce n'est pas le cas ici. Mais il faut ajouter que l'expérimentateur leur présente les données statistiques, sous forme non

pas de tableau, mais de fiches⁷. D'autre part, la question incite à voir une relation de causalité entre S et M, exactement comme dans le cas précédent, la notion même de test implique sa validité. En tout cas, il est facile, comme on voit, de donner une interprétation plausible en termes de raisons de la croyance des infirmières.

Dans les deux cas, et dans tous les exemples que nous propose la psychologie cognitive, les sujets apparaissent comme faisant des conjectures raisonnables, des synthèses acceptables entre leurs informations. Dans le premier exemple, les médecins adoptent de façon métaconsciente l'interprétation de la notion de "taux" (dans l'expression "taux de faux positifs") qui leur paraît compatible avec le caractère de "*success word*" de la notion de "test" médical. Dans le second cas, les infirmières utilisent des procédures qu'on utilise souvent, autant d'ailleurs dans l'inférence scientifique que dans la vie courante.

Bien sûr, les synthèses auxquelles parvient le sujet peuvent, comme dans ces exemples, être fragiles ou fausses, comme elles peuvent être valides. Dans les deux cas, elles sont transsubjectives: loin de provenir d'idiosyncrasies personnelles, elles tendent à s'imposer parce que les raisons sur lesquelles elles s'appuient ont une force intrinsèque.

3 Exemples tirés de la sociologie de la connaissance

Les exemples de psychologie cognitive que je viens de présenter ont toutes un trait commun, à savoir qu'on peut confronter les croyances des sujets à la réponse juste. Par contraste, les croyances dont traite la sociologie de la connaissance se caractérisent souvent par le fait qu'elles ne peuvent pas être comparées à une vérité objective. C'est pourquoi il est intéressant de mettre à l'épreuve le modèle cognitiviste à leur propos.

Je prendrai des exemples classiques, car, sans vouloir jouer du paradoxe, les classiques me paraissent souvent sur ce sujet de l'explication des croyances plus exigeants et plus justes que les modernes. En tout cas, il est intéressant de noter qu'ils appliquent le plus souvent le "modèle cognitiviste" à l'analyse des croyances. Il m'a paru piquant de le montrer à partir des cas de Tocqueville et de Marx. Lorsqu'ils expliquent pourquoi les sujets sociaux croient à telle proposition, sans prêter la moindre attention aux modèles irrationalistes, ces deux auteurs recherchent spontanément les raisons qu'ils ont d'y croire. Ils appliquent le principe cognitiviste selon lequel il faut que le sujet ait de bonnes raisons de se convaincre.

⁷ Voir pour des exemples complémentaires R. Boudon, "Sens et raisons: théorie de l'argumentation et sciences humaines", *Hermès* (à paraître) et "La logique des sentiments moraux", *Année sociologique* (à paraître).

Je confesse que, en prenant deux auteurs classiques aussi opposés l'un à l'autre sur toutes sortes de sujets que Tocqueville et Marx, j'ai une idée derrière la tête: montrer que leur accord méthodologique par-delà leurs différences doctrinaires témoigne de la puissance et du caractère naturel de la méthodologie du *deutend verstehen*.

3.1 Marx

Le cas de Marx est intéressant parce que, dans ses analyses de sociologie de la connaissance, il fait souvent le contraire de ce qu'il recommande dans ses textes doctrinaux.

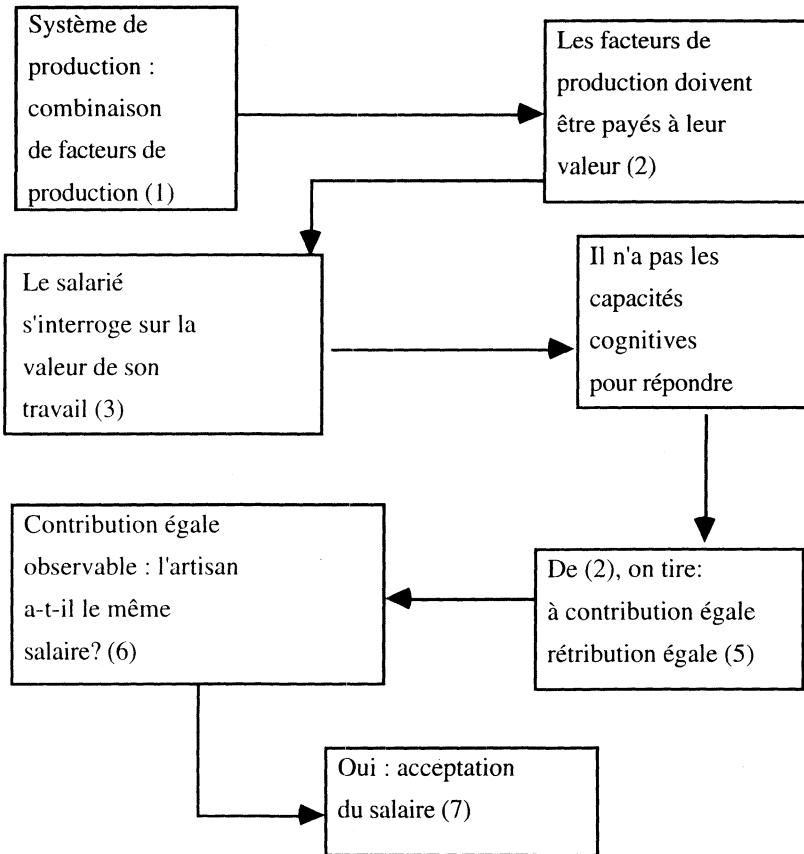
Dans *le Capital*, il se demande pourquoi les prolétaires acceptent l'exploitation⁸. À cette question, le néomarxisme vulgaire propose une réponse verbeuse et irrationnelle du type de celles que j'évoquais en commençant: parce qu'ils sont "aliénés". Marx lui-même ne se contente pas de cette réponse. Son analyse suggère que, loin de s'appuyer sur une force mystérieuse qu'aurait la classe dominante d'imposer ses vues aux prolétaires, ils acceptent l'exploitation parce qu'ils ont de bonnes raisons de le faire. Cette analyse a d'ailleurs un intérêt qui déborde très largement le cadre de la théorie marxiste. Elle propose une interprétation cognitiviste de la "théorie des groupes de référence". On peut reconstruire la démarche que Marx impute à un prolétaire idéal-typique par l'argumentaire suivant:

- (1) Mon salaire est-il juste?
- (2) Mon salaire est juste s'il correspond bien à la valeur de mon travail.
- (3) Il est impossible pour moi de déterminer cette valeur directement.
- (4) Un système de rémunération juste est celui qui rétribue de façon identique ceux dont la production est identique.
- (5) Un moyen de savoir si mon travail est payé à sa juste valeur dans mon entreprise consiste donc à comparer mon salaire aux revenus de ceux qui font à peu près la même chose que moi.
- (6) Je travaille dans une boulangerie industrielle. Pour savoir si mon salaire est juste, je peux le comparer par exemple à celui du boulanger du coin de la rue. Je le connais assez pour avoir une idée relativement précise de son mode de vie.
- (7) Je peux aussi comparer mon salaire à celui du boucher. La valeur de son travail est comparable à celle du sien.
- (8) J'ai à peu près le même train de vie que l'un et l'autre.
- (9) Donc mon salaire est juste. Il correspond à la rémunération *naturelle* de mon activité.

⁸ Je m'inspire ici d'une suggestion de J. Elster, *Karl Marx*, Paris, PUF, 1989, chapitre 8.

L'analyse consiste d'abord à suggérer que le prolétaire part d'une théorie précise de la justice: à contribution égale, rétribution égale. Pourquoi cette théorie de la justice apparaît-elle au prolétaire comme une évidence? Parce que le salarié participe au système de production *pour* toucher un salaire ; quant audit salaire, il est censé rémunérer la contribution du salarié à la production: il faut donc que ce salaire soit indexé sur l'importance de la participation de l'ouvrier au système de production. Cette équivalence lui fournit un moyen indirect pour déterminer la valeur de son travail, qu'il ne peut calculer directement. Mais une comparaison effectuée à l'intérieur de l'entreprise est insuffisante. Il est possible en effet que tous les ouvriers de l'entreprise soient exploités. Dans ce cas, il y aurait égalité entre rétributions et contributions à l'intérieur de l'entreprise et cependant injuste: la contribution de l'ouvrier ne serait pas payée à sa valeur. Il faut donc trouver un point de référence pertinent à l'extérieur de l'entreprise. Cela amène l'ouvrier à se comparer à un travailleur qui fasse à peu près la même chose que lui, dont par conséquent il puisse tenir la contribution comme égale à la sienne et dont, d'autre part, il connaisse la rétribution. Cela lui suggère de se comparer par exemple avec l'artisan qui fait le même produit que lui ou dont le travail lui paraît avoir la même valeur. Mais, bien sûr, sa comparaison avec l'artisan néglige le fait que les coûts de production par unité sont plus faibles dans la boulangerie industrielle. En conséquence, il a tendance à sous-estimer la valeur réelle de son travail. Et c'est cette sous-estimation qui le conduit à ne pas voir qu'il est "exploité", c'est-à-dire que son travail est payé au-dessous de sa valeur.

L'analyse de Marx suggère bien que, si le prolétaire accepte l'exploitation, c'est qu'il a de bonnes raisons de le faire. Il adopte une théorie de la justice parfaitement acceptable. Elle lui suggère des tests empiriques lui permettant de savoir si son travail est payé à sa valeur. Ces tests sont biaisés. Mais il n'est pas vraisemblable qu'il puisse le savoir, car cela supposerait une maîtrise de la théorie économique dont il est raisonnable de supposer qu'elle le dépasse. (Il est inutile de préciser qu'il n'est pas indispensable pour apprécier la subtilité méthodologique de Marx ici d'endosser la théorie de la valeur-travail ni la théorie marxiste de l'exploitation.)



Cet exemple est intéressant par un autre aspect. La question que se pose le prolétaire est une question de type axiologique (“mon salaire est-il *juste*?”). La croyance à laquelle il aboutit résulte d’un argumentaire dans lequel théories morales et cognitives se conjuguent. Je ne développerai pas cette remarque incidente ici. Mais je tenais à la faire, car elle suggère que le dualisme entre le positif et le normatif qu’à la suite de Hume on traite parfois comme une idée reçue mérite d’être révoqué en doute.

Il serait facile de montrer que, dès que Marx analyse une croyance collective, il utilise toujours avant la lettre la méthodologie wébérienne du modèle cognitiviste. Ainsi, pour évoquer rapidement un second exemple, il se demande pourquoi on a cru si longtemps et si fermement au dogme mercantiliste et à ses corollaires: le commerce est la source principale de la richesse des nations; favoriser et même prendre en main le commerce est une affaire d’État; l’État doit protéger ses relations commerciales par le protectionnisme et des accords bilatéraux exclusifs,

etc. Sa réponse tient en deux points. Tout d'abord, ce dogme pouvait aisément s'appuyer sur des évidences empiriques: les commerçants s'enrichissent; les nations qui commercent le plus sont les plus riches. De plus, tant que Ricardo n'avait pas développé sa célèbre théorie du commerce international, il était difficile de percevoir à l'aide de la seule intuition que les effets du commerce sur l'enrichissement des nations ne peuvent être déterminés indépendamment de la structure comparative des coûts de production. Tant que la "loi des avantages comparatifs" n'avait pas été établie, on avait toutes les raisons de croire que le commerce enrichit les nations. Complémentairement, gêner le commerce des nations concurrentes était perçu comme une arme essentielle dans la compétition politique entre nations. Bref, avant A. Smith et Ricardo, on avait toutes les raisons du monde de croire à une idéologie qu'on a après eux toutes les raisons du monde de trouver désuète. On pourrait ajouter, prolongeant l'analyse à la lumière de recherches modernes, que la conception "jeu à somme nulle" que les mercantilistes se font du commerce, ainsi que leur vision politique et étatique du commerce est à rapprocher du système de "balance of power" qui caractérise l'Europe du XVIIe siècle⁹.

On a ici une analyse dont le principe est le même que celui que Weber utilisera dans son analyse de la magie: si on ne connaît pas les lois de la transformation de l'énergie, on n'a pas de raison de faire une différence entre le faiseur de feu et le faiseur de pluie. Or les "primitifs" ne connaissent pas les lois de la transformation de l'énergie que la pensée occidentale a mis des siècles à découvrir. Par conséquent "l'acte du faiseur de feu est tout aussi magique pour le primitif que celui du faiseur de pluie"¹⁰.

3.2 Tocqueville

Tocqueville analyse toujours, lui aussi, les croyances collectives à partir d'une méthodologie fondée sur deux principes. D'abord il les traite comme l'effet agrégé de croyances individuelles que le sociologue peut attribuer légitimement à des individus idéal-typiques. Ensuite, il considère que restituer le sens de ces croyances revient à reconstruire les raisons qu'un acteur idéal-typique a de les endosser. À cette fin, il montre qu'elles dérivent d'un entrelacs de principes, d'évidences empiriques, logiques ou morales, dont certains sont universels, tandis que d'autres sont indexés sur le contexte.

Bref, la méthodologie de Tocqueville consiste à montrer que les croyances collectives dérivent d'une argumentation qu'aucun des acteurs réels n'a peut-être jamais littéralement développée, mais que l'on peut en toute vraisemblance imputer à un acteur idéal-typique.

⁹ C. Wilson, *Mercantilism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

¹⁰ R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard/Seuil, 1992 (1986).

Ainsi, dans *L'Ancien Régime*, il se demande pourquoi les intellectuels français de la fin du XVIII^e siècle croient fermement au culte de la *raison*. La question a le statut d'une énigme, car le même phénomène ne se produit ni en Angleterre ni aux États-Unis. Il ne se satisfait évidemment pas de l'idée reçue selon laquelle la laïcisation et la sécularisation seraient des tendances *inéluçtables* de la modernité qui seraient apparues plus tôt en France. Bien sûr, il traite par préterition un poncif devenu aujourd'hui inusable, celui de la France cartésienne. Toutes ces explications sont étrangères à sa méthodologie individualiste. Et elles contredisent des données évidentes: l'âge de la raison a été bientôt suivi de l'âge du sentiment; le culte de la raison qui se développe avant la révolution de 1789 prend une intensité et des formes propres à la France.

En fait, nous dit Tocqueville, les intellectuels de la fin du XVIII^e siècle ont des raisons de croire à la *raison*. La France de ce temps est dans un état tel que la tradition paraît à beaucoup comme la source des maux présents. Les classes liées à la tradition, la noblesse et le haut clergé sont discréditées. Elles consomment leur autorité à Versailles. Elles ne participent ni aux affaires politiques locales, ni à la vie économique. Les petits nobles qui campent sur leurs terres sont d'autant plus accrochés à leurs privilèges qu'ils sont économiquement plus désargentés. Le bas clergé est perçu comme ayant partie liée avec les "privilégiés". De tout cela, se dégage le sentiment que les institutions sont inadaptées, confuses et dépourvues de raison d'être, que la tradition est mauvaise, que les hiérarchies sociales sont illégitimes, que le statut social des individus est déconnecté de leur importance réelle, que la société est atomisée. Une équation s'établit alors: Tradition = Chaos = Inégalité = Injustice; et par opposition Raison = Planification = Ordre = Progrès = Justice = Bien:

Le spectacle de tant de privilèges abusifs ou ridicules, dont on sentait de plus en plus le poids et dont on apercevait de moins en moins la cause, poussait, ou plutôt précipitait simultanément l'esprit de chacun d'eux vers l'idée de l'égalité naturelle des conditions¹¹.

On notera le "chacun d'eux", qui montre bien que pour Tocqueville, comme pour tous ceux qui se rattachent aux principes d'une *methodologie individualiste*, une croyance *collective* ne s'explique que dans la mesure où elle fait sens pour *un sujet idéal-typique* quelconque. S'appuyant sur ces raisons, les philosophes des Lumières développeront, nous dit encore Tocqueville, une vision artificialiste des sociétés:

Tous pensent qu'il convient de substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et dans la loi naturelle, aux coutumes compliquées et traditionnelles qui régissent la société de leur temps (...) Au dessus de la

¹¹ C. Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution*, Paris, Michel Lévy, 1856, p. 1036.

société réelle dont la constitution était encore traditionnelle, confuse et irrégulière, où les lois demeuraient diverses et contradictoires, les rangs tranchés, les conditions fixes et les charges inégales, il se bâtissait peu à peu une société imaginaire, dans laquelle tout paraissait clair et coordonné, uniforme, équitable et conforme à la raison.(...) On se désintéressa de ce qui était, pour songer à ce qui pouvait être, et l'on vécut enfin par l'esprit dans cette cité idéale qu'avaient construite les écrivains"¹².

Bien entendu, Tocqueville n'a que sarcasmes pour cette manière de voir. Il pressent bien les menaces de la planification et du "despotisme démocratique". Mais à aucun moment il n'interprète ces croyances sur le mode irrationnel. Au contraire, le contexte français fait que les intellectuels ont de bonnes raisons d'y croire tout comme leurs homologues anglais ont de bonnes raisons de ne pas y croire. Derrière la croyance à la raison et la disqualification de la tradition, Tocqueville décèle un argumentaire qui en fonde le sens pour l'acteur idéal-typique et explique ainsi qu'elle ait pu devenir collective. Bien sûr, cet argumentaire est plus ou moins conscient selon les acteurs. Il l'est davantage chez les "écrivains" que dans le peuple. Mais si le jargon des premiers s'est aussi facilement répandu dans les cahiers de doléance, c'est qu'il faisait sens pour beaucoup. On ne décèle nulle hypothèse de "contagion", d'"imitation" ou d'"inculcation" ici, mais simplement l'idée que les acteurs sociaux de l'époque avaient des raisons d'adopter les croyances des philosophes.

L'hypothèse de la contagion et de l'inculcation est d'ailleurs explicitement répudiée par Tocqueville:

La rencontre de plusieurs grands écrivains disposés à nier les vérités de la religion ne paraît pas suffisante pour rendre raison d'un événement si extraordinaire; pourquoi auraient-ils tous portés leur esprit plutôt de ce côté (...).

L'anticléricalisme de l'époque est dû en fait selon Tocqueville à ce que l'Église est perçue comme le défenseur de la tradition, que la tradition est jugée mauvaise, qu'elle valorise les hiérarchies sociales et que les hiérarchies sociales existantes sont perçues comme illégitimes et injustifiables, qu'elle défend les droits de la foi contre ceux de la raison, qu'elle paraît avoir partie liée avec un pouvoir politique, lequel est perçu comme n'étant pas guidé par l'intérêt des citoyens. Bref, l'irréligion est due, non à ce que les citoyens ou les intellectuels se seraient influencés les uns les autres (Tocqueville rejette donc les hypothèses de type "contagion", "imitation"), ni à ce qu'elle aurait imprégné l'air du temps (il rejette les hypothèses de type "inculcation"). Elle résulte d'un syllogisme pratique diffus dont les prémisses sont traitées par chacun comme des évidences de caractère soit analytique soit empirique. C'est parce que *chacun* a des raisons solides d'être

¹² *Ibid.*, p. 1036 et p. 1040.

irrégieux que *tous* tendent à l'être. La croyance *collective* est l'effet agrégé des croyances *individuelles*, lesquelles résultent d'un système de raisons ou d'une argumentation plausible.

Si je me réfère à Tocqueville c'est que ses analyses me paraissent beaucoup plus fécondes que celles de beaucoup d'auteurs postérieurs. Il ne se contente pas d'affirmer, à la façon naturaliste d'un Goffman, que l'irrégion est un "cadre" de pensée ou, à la manière des psychologues sociaux qu'elle est une "représentation sociale", ou encore sur le mode fonctionnaliste typique d'un Parsons que toute société comporte des valeurs que le sujet se contenterait d'"intérieuriser". Il se soucie au contraire de rendre compte de la *conviction* des acteurs.

Cette méthodologie est générale chez Tocqueville, dans ses analyses relevant de la sociologie de la connaissance comme dans les autres, et elle constitue le fondement de la solidité de ses théories. Elle inspire aussi par exemple son analyse de l'attraction du scepticisme dans les sociétés modernes. Pourquoi, se demande-t-il, cette philosophie y apparaît-elle comme dominante? Dans les sociétés modernes, explique-t-il, l'égalité est une valeur dominante (une "passion générale et dominante", dit-il). Or l'égalité implique le respect de l'opinion de tous. Comme sur bien des sujets, les opinions sont divergentes, la seule manière de faire tenir ensemble cette double évidence est de considérer qu'il n'y a pas de vérité: le scepticisme fait sens pour le citoyen des sociétés "démocratiques" parce qu'il lui permet de synthétiser des énoncés axiologiques et factuels qu'il ne peut pas mettre en doute. Les convictions sceptiques du citoyen des sociétés modernes s'expliquent parce qu'elles font sens pour lui; et elles font sens pour lui parce qu'elles s'appuient sur des raisons transsubjectives.

On voit bien en effet en quel sens les croyances des "écrivains" qu'évoque Tocqueville peuvent être dites "transsubjectives": tout individu "idéal-typique" placé dans la même "situation" a toutes les raisons de les adopter. (On observera que je donne ici au mot "situation" un sens très abstrait: il désigne aussi bien l'état de la France au XVIII^e siècle que la connaissance complexe mais lacunaire dont dispose une infirmière idéal-typique s'agissant du tableau de contingence liant symptôme et maladie.)

4 Remarques finales

Pourquoi le modèle cognitiviste est-il si peu utilisé? Une première raison de ce fait tient évidemment à l'attrait des modèles irrationalistes. Mais je laisserai ce point de côté. On ne peut nier l'influence du marxisme, du freudisme ou du durkheimisme vulgaires sur les sciences sociales, ni le fait que ces mouvements de pensée aient orienté les sciences humaines vers une conception irrationaliste du comportement. À vrai dire, le cocktail de ces vulgates représente souvent le fonds de commerce ou, si l'on préfère, l'axiomatique molle qui soutient les productions les plus visibles des sciences sociales.

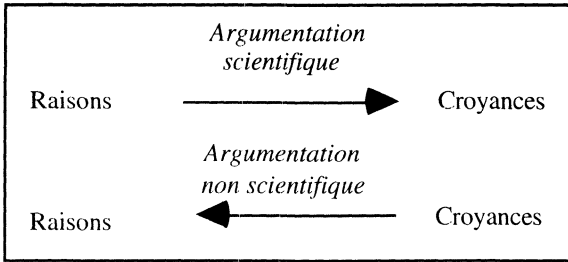
J'insisterai plutôt sur un autre point, qui me semble plus mal perçu et dans cette mesure plus intéressant, à savoir que le rejet du modèle cognitiviste est sans doute dans une large mesure la contrepartie d'une conception étroite de l'argumentation, laquelle provient elle-même de l'influence du "positivisme". Je prends ici le mot "positivisme" en un sens très large, comme désignant toute doctrine qui prétend établir une ligne de démarcation franche entre la pensée scientifique et la pensée ordinaire¹³. Sans doute le positivisme a-t-il été abondamment critiqué et est-il mal vu aujourd'hui de s'en recommander. Mais l'on peut rejeter une doctrine et en être en même temps imprégné¹⁴.

Du point de vue qui nous occupe, cette influence a eu pour effet que l'argumentation scientifique tend à être traitée comme la seule capable de produire des convictions fondées. Corrélativement, une conviction reposant sur des systèmes d'arguments non "scientifiques" est tenue comme ne pouvant en elle-même produire la conviction. Il faut donc que celle-ci provienne d'autres sources, par exemple de sources affectives ou sociales, et que les raisons que le sujet se donne soient des raisons de couverture ou des illusions. En un mot, *le positivisme a conduit à donner le statut de l'évidence à l'idée que seules les raisons mises en évidence dans le domaine scientifique peuvent avoir une influence causale sur les convictions du sujet social.*

Mais cette vision binaire se heurte à une difficulté majeure, à savoir que l'argumentation scientifique n'a rien de spécifique. Elle ne diffère pas en nature de l'argumentation juridique ou de celle que met en œuvre la pensée naturelle. Une argumentation morale peut être aussi solide qu'une argumentation scientifique. Réciproquement, selon le moment où on la prend, une argumentation scientifique peut évoquer davantage les débats des prétoires que les démonstrations mathématiques. Bref, il n'existe guère de corrélation entre les domaines d'application de l'argumentation et la solidité des raisons qu'elle établit. Si cette thèse que je propose ici sans avoir, faute de place, la possibilité de la défendre a quelque fondement, il en résulte qu'il n'y a pas lieu d'adopter l'idée positiviste selon laquelle, dans les domaines extrascientifiques, dans le domaine moral ou dans celui de la pensée ordinaire par exemple, les raisons devraient être tenues pour de simples "rationalisations" sans effet sur les croyances. Bref, le positivisme diffus qui imprègne même les antipositivistes d'obédience a renforcé un schéma binaire qu'on peut présenter de la façon suivante.

¹³ Cette définition couvre aussi bien le positivisme de Comte que le néo-positivisme du Cercle de Vienne ou le "rationalisme critique" de Popper. Elle n'abolit évidemment pas les différences entre ces trois variantes. J'apporte cette précision, car Popper s'est toujours vigoureusement opposé au positivisme d'un Carnap et pour cette raison a toujours repoussé l'étiquette positiviste pour son propre compte.

¹⁴ J'ai montré dans *L'art de se persuader* qu'il était très présent par exemple chez Kuhn ou Feyeraabend.



Ce schéma est illustré de manière franche par Pareto, pour qui une argumentation ne relevant pas de la catégorie du "logico-expérimental" a nécessairement le statut d'un simple "verniss logique" dépourvu par principe de toute force de conviction et servant de couverture à l'action des "sentiments". Mais Pareto ne fait ici que dire tout haut ce que beaucoup de chercheurs contemporains pensent tout bas.

Ces influences expliquent sans doute pourquoi les sciences humaines modernes, de la psychologie cognitive à la psychologie sociale ou à la sociologie paraissent avoir oublié la grande leçon de méthode des sociologues classiques à propos des croyances collectives: expliquer telle croyance *collective*, nous enseignent Tocqueville, Marx, Max Weber et les autres, c'est montrer qu'elle fait sens pour un *individu* idéal-typique, c'est-à-dire qu'il a des *raisons* solides de l'endosser.

Raymond Boudon
Université de Paris-Sorbonne