

**LIBÉRALISME ET EXPLICATIONS FINALISTES DANS LES
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES.
UNE LECTURE DE RAYMOND BOUDON**

Jean-Michel LE BOT^a

Résumé

Raymond Boudon ne se contentait pas de distinguer entre les explications finalistes et les explications causalistes dans les sciences humaines et sociales. Il soutenait également que les premières sont compatibles avec la philosophie libérale alors que les modèles causalistes encouragent une vision du monde illibérale. L'auteur choisit de discuter plus particulièrement trois des arguments de Boudon en faveur de cette thèse : l'individualisme méthodologique de Tocqueville et de Weber, l'idée que la philosophie libérale s'appuie sur une « psychologie ordinaire » immédiatement accessible au sens commun, la découverte progressive de la raison axiologique de Mandeville à Weber. Il revient ainsi sur la question de l'explication en sociologie tout en poursuivant, au sujet plus particulièrement du libéralisme, une réflexion engagée dans le numéro 20 de *Tétralogiques* sur la question des rapports entre politique et morale.

Introduction

Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme ? C'est la question à laquelle Raymond Boudon avait tenté d'apporter quelques réponses dans un livre publié en 2004 qui faisait suite à une conférence donnée à l'invitation du Parti libéral suisse (Boudon 2004). Il s'agissait plus précisément d'identifier, dans le cadre d'une sociologie des idées, « les raisons, d'origine cognitive et sociale, qui conduisent nombre d'intellectuels à rejeter le libéralisme » (*ibid.*, p. 15). Sans cacher les difficultés de l'entreprise, qui suppose de s'accorder au préalable sur une définition des catégories en jeu (que faut-il entendre par « intellectuels » comme par « libéralisme »), Boudon passait en revue quelques hypothèses émises et parfois testées par d'autres. Mais ce qui l'intéressait tout particulièrement, c'était les explications d'ordre intellectuel : quelles sont les raisons logiques, autrement dit, qui conduisent à accepter ou non les idées libérales ? Cela le conduisait à

^a Maître de conférences de sociologie, EA 2241, Université Rennes 2. jean-michel.lebot@univ-rennes2.fr

rappeler l'existence de deux modes d'explication concurrents des comportements humains : les explications *finalistes* et les explications *causalistes*. Le premier mode, selon Boudon, est celui de la sociologie classique, celle de Tocqueville, de Weber, mais aussi de Durkheim et d'Evans-Pritchard. Sa caractéristique principale est d'expliquer les phénomènes sociaux par des *raisons*, des *intentions* ou des *motivations* accessibles à la conscience des sujets et que l'enquêteur se doit de retrouver ou de reconstruire. Le second mode d'explication trouve son origine dans le positivisme qui privilégiait les modèles mécaniques. Il fait appel à des *forces* ou des *causes* qui échappent à la conscience des sujets, mais qui en déterminent, comme mécaniquement, le comportement. Il en irait ainsi du marxisme, aussi bien que du culturalisme et du structuralisme. Alors que le paradigme finaliste, toujours selon Boudon, est compatible avec la philosophie libérale, les modèles causalistes encourageraient une vision du monde illibérale. Leur succès pourrait donc apparaître comme une cause aussi bien que comme une conséquence du rejet du libéralisme par les intellectuels.

Mon propos, dans le présent article, ne sera pas de tenter de répondre à mon tour à la question des raisons de l'hostilité des intellectuels au libéralisme. Cela passerait par une enquête qui devrait commencer par définir la population concernée : qui sont les intellectuels ? Il ne sera pas non plus d'ajouter ma propre contribution aux milliers de pages qui ont sans doute déjà été écrites au sujet de l'opposition entre holisme et individualisme, qui chez Boudon recouvre largement l'opposition entre explications de type causaliste et explications de type finaliste. Il sera seulement de discuter quelques-uns de ses arguments en faveur d'une identification de la philosophie libérale d'une part et des explications de type finaliste de l'autre. Il est possible en effet de partager son regret de voir les chercheurs en sciences humaines et sociales méconnaître trop souvent la complexité et la richesse interne de la tradition de pensée libérale sans partager pour autant l'ensemble de ses arguments. J'en ai retenu plus précisément trois, qui me donneront l'occasion de montrer que cette tradition libérale est sans doute encore plus riche et complexe que ne voulait bien le dire Boudon.

Le premier argument veut que le libéralisme n'oublie jamais que les collectivités humaines, quelle que soit leur nature et leur taille, sont composées d'individus. Cet argument, pour Boudon, joue en faveur du libéralisme. Chez les adversaires du libéralisme au contraire il est retourné et transformé en reproche : le libéralisme ignore la société. Je montrerai quant à moi que les deux principaux sociologues sur lesquels s'appuie Boudon pour défendre sa thèse, Tocqueville et Weber, s'ils n'ont certainement pas oublié la société, ne l'ont pas non plus réduite à un jeu d'actions individuelles dont l'explication serait à chercher uniquement dans les raisons et les motivations accessibles à la conscience des acteurs. Leurs explications sont plus complexes que cela.

Ils ont répondu par avance au problème soulevé par Catherine Audard à propos du libéralisme classique, celui d'avoir sous-estimé « la nature sociale des intérêts individuels » (Audard 2009, p. 95).

Le second argument est récurrent dans les derniers ouvrages de Boudon : il existerait une « psychologie ordinaire, celle qu'on connaît et qu'on applique depuis toujours » (Boudon 2004, p. 24). C'est cette psychologie ordinaire, « celle qu'on a pratiqué de toute éternité » (*ibid.*, p. 58), qui aurait fourni aux sociologues classiques, à commencer par Tocqueville, leurs solides explications. Boudon, ici, s'en prend tout particulièrement à Freud qui aurait dévalué cette psychologie ordinaire au profit d'une psychologie dite « des profondeurs » (*ibid.*, p. 62). Il reproche plus précisément à la psychanalyse d'avoir conduit à abandonner les explications par les fameuses raisons et motivations accessibles à la conscience pour les remplacer par des explications faisant appel à des « forces » émanant de l'inconscient. Cette critique de la psychanalyse s'accompagne d'une critique du structuralisme qui, comme la psychanalyse, aurait remplacé la « psychologie rationnelle » (autre nom, pour Boudon, de la psychologie « ordinaire ») par d'autres « causes » ou « forces » également inconscientes. Loin de nous l'idée que la psychanalyse et le structuralisme ne puissent être soumis à la critique, mais il faut bien admettre ici la faiblesse de l'argumentation de Boudon. C'est en nous appuyant sur Locke et Kant – en notant que Boudon se réclame explicitement de ce dernier qu'il classe parmi les auteurs libéraux – à propos respectivement des concepts de personne et de catégories de l'entendement que nous tenterons de montrer qu'il est possible de faire mieux.

La troisième discussion part d'une réfutation de l'opinion antilibérale selon laquelle le libéralisme serait immoral pour arriver à retenir l'existence, parmi les raisons qui rendent compte des comportements des acteurs, d'une raison plus spécifiquement axiologique. Boudon reproche en effet aux économistes, à juste titre selon nous, une conception étroite de la raison, réduite à la raison instrumentale. En s'inspirant tout particulièrement de Weber, il propose une conception plus diversifiée de la raison qui inclut, aux côtés de la raison instrumentale, une raison cognitive (celle qui fait qu'un argument est accepté comme fondé) et une raison axiologique (celle qui fait qu'une opinion ou une situation est acceptée ou rejetée selon qu'elle apparaît ou non moralement acceptable). Nous le suivons plus volontiers sur ce point que sur les deux premiers, même s'il reste beaucoup à dire au sujet de cette raison axiologique.

1 La société de Montesquieu à Weber

Un blogueur royaliste écrivait début mars 2016, à l'occasion du mouvement de contestation qui commençait à se dessiner contre la « loi travail », que « Maurras [...] a au moins eu le mérite de rappeler que, pour avoir des citoyens, encore faut-il qu'il y ait une Cité, quand le libéral ne jure que par l'Individu et qu'il néglige celle-ci, au point de déclarer que "la société, cela n'existe pas" comme le faisait, de façon plus provocatrice que réfléchie, Margaret Thatcher... À quoi le royaliste Henri Massis avait déjà répondu dès la première moitié du XX^e siècle : "l'homme est société"¹ ». Ignorer la société, ne vouloir connaître que l'individu : voilà bien une idée reçue au sujet du libéralisme et ce n'est pas sans raison que j'ai choisi de la présenter telle qu'elle est exprimée par un royaliste proche de l'Action française bien que critique, sur certains points, à l'égard de Maurras. Car la dénonciation de l'individualisme libéral, présumé destructeur des liens sociaux, toujours très fréquente à gauche de nos jours, faisait également partie, dès le début du XIX^e siècle, des lieux communs de la pensée contre-révolutionnaire. Il se disait ainsi, dans les milieux légitimistes et traditionnalistes, qu'« on ne peut faire une société avec des atomes individuels » et que « le Code civil instituant le morcellement de la société produit par là même la fragmentation sociale » (Jaume 2008, p. 145-146). L'idée, plus généralement, faisait partie du climat politique de l'époque. Saint-Simon écrit par exemple, en 1821, dans *Du système industriel* : « la société [...] est aujourd'hui dans un désordre moral extrême, l'égoïsme fait d'effrayants progrès, tout tend à l'isolement » (Saint-Simon 1821, p. 238)².

À rebours de ces critiques, la défense de l'individualisme méthodologique par Boudon le conduisait à reprocher de façon récurrente aux sciences humaines de chercher à expliquer les comportements et les croyances par l'effet « de diverses forces de nature psychologique, sociale, culturelle ou biologique, échappant à l'emprise du sujet » (Boudon 2006, p. 14). Plutôt que sur des « forces » qui « échappent au contrôle de l'individu » (*ibid.*, p. 28), il proposait de fonder la

¹ Jean-Philippe Chauvin, « Cette révolte qui vient... (partie 3) Le libéralisme malvenu en France », billet du 7 mars 2016. En ligne sur <http://nouvelle-chouannerie.com> (consulté le 2 mars 2017). Le propos de Margaret Thatcher, *There is no such thing as society*, avait été tenu en octobre 1987 dans le magazine *Woman's Own*. La phrase qui suivait précisait la pensée de la Dame de Fer : *There are individual men and women, and there are families*.

² Le passage de Saint-Simon qui contient cette phrase est cité plus longuement par Durkheim dans son cours de l'année 1895-1896 sur le socialisme (Durkheim 1928). Pour d'autres exemples d'expression de cette crainte chez les contemporains de Saint-Simon et de Tocqueville, voir Boesche 1981, p. 502-503, ainsi que Audard 2009, p. 35-40.

scientificité des sciences humaines sur la prise en compte des « raisons et de motivations compréhensibles » par le chercheur aussi bien que par le sujet lui-même (*ibid.*, p. 14). Telle était selon lui l'épistémologie du libéralisme. Les collectifs, autrement dit, sont composés d'individus et l'analyse des phénomènes économiques, politiques et sociaux repose sur l'identification des raisons et des motivations de ces individus. C'est ce qui le conduisait à ne vouloir retenir de Tocqueville, de Weber et même de Durkheim que les explications reposant sur des motivations psychologiques « simples », compatibles avec cet individualisme méthodologique :

« En fait, il est sage de s'astreindre, comme le font Tocqueville ou Weber, à n'accepter dans une analyse sociologique que des propositions psychologiques qui seraient immédiatement perçues comme recevables dans la vie sociale courante. L'un et l'autre se limitent dans toutes leurs analyses à des propositions psychologiques simples. Ils admettent par exemple que l'être humain a sous toutes les latitudes un souci de bien-être et un désir de voir sa dignité reconnue. Ils admettent en outre qu'il obéit partout et de tout temps aux mêmes règles de la pensée : celles qui sont désignées par la notion de sens commun. » (*ibid.*, p. 115)

Une telle lecture, même dans les cas de Tocqueville et Weber, est passablement réductrice. C'est ce que nous allons tenter de montrer en remontant à Montesquieu.

1.1 Montesquieu et l'esprit général

La pensée libérale doit à Montesquieu l'une de ses réflexions les plus abouties sur la distribution des pouvoirs comme condition de la liberté. Les formules sont connues : « tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. [...] Pour qu'on ne puisse pas abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » (*Esprit des lois*, livre XI, chap. IV). Suivait un examen de la constitution d'Angleterre qui, pour Montesquieu, garantissait au mieux la liberté politique, « cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté » grâce à un gouvernement tel « qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen » (*ibid.*, chap. VI). La liberté politique elle-même ne va pas sans la liberté du commerce, qui encourage la comparaison entre les mœurs des différentes nations (*ibid.* livre XX, chap. I) et permet, grâce à la concurrence, de donner « un prix juste aux marchandises » (*ibid.*, chap. IX). Le commerce, plus généralement, « guérit des préjugés destructeurs » et encourage les « mœurs douces » (*ibid.*, chap. I). Ces prises de position favorables à la liberté étaient indissociables, chez Montesquieu, d'un effort pour dégager, « derrière la diversité presque

infinie de mœurs, de coutumes, d'idées, de lois, d'institutions [...] les causes profondes qui en rendent compte » (Aron 1967, p. 28). C'est précisément cela, selon Aron, qui permet de voir en Montesquieu l'un des fondateurs de la sociologie : il va s'attacher à montrer que les diverses lois que se sont données les nations ne résultent pas des « fantaisies » des hommes. Elles procèdent d'un « esprit général » qui résulte lui-même du jeu conjugué de tout un ensemble de causes, dont les proportions varient selon les cas : climat, religion, lois, maximes du gouvernement, exemple des choses passées, mœurs, manières (*Esprit des lois*, livre XIX, chap. IV). Ce concept d'« esprit général » pouvait être considéré comme « l'aboutissement véritable de la sociologie de Montesquieu » (Aron 1967, p. 46). Du point de vue de la sociologie actuelle, il est évidemment très discutable. Mais il nous suffit de remarquer ici qu'il faisait intervenir un type de déterminisme qui ne se réduisait pas aux raisons et motivations conscientes des actions individuelles. Ces actions au contraire étaient conditionnées par l'« esprit général » auquel le législateur, quand bien même il voulait réformer, devait être attentif : « C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement ; car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel » (*Esprit des lois*, livre IX, chap. V).

1.2 Tocqueville et l'état social

Plus de quatre vingt ans après *L'Esprit des lois* paraît le premier volume de *La Démocratie en Amérique* d'Alexis de Tocqueville. Le chapitre III de la première partie traite de l'« état social » des Anglo-Américains. Voici la définition qu'en donne Tocqueville :

« L'état social est ordinairement le produit d'un fait, quelquefois des lois, le plus souvent de ces deux causes réunies ; mais une fois qu'il existe, on peut le considérer lui-même comme la cause première de la plupart des lois, des coutumes et des idées qui règlent la conduite des nations ; ce qu'il ne produit pas, il le modifie. Pour connaître la législation et les mœurs d'un peuple, il faut donc commencer par étudier son état social. » (Tocqueville 1835/1986, p. 94)

Le vocabulaire a changé mais l'influence de Montesquieu est nette. L'état social, comme l'esprit général, est à la fois un effet et une cause. Une fois qu'il existe, il est une cause première. Ce principe méthodologique, clairement exposé par Tocqueville – commencer par étudier l'état social – rend difficilement soutenable la thèse défendue par Boudon qui veut que Tocqueville n'aurait pas fait appel à des causes « agissant à l'insu du sujet » (Boudon 2005, p. 91). C'est le contraire qui

est vrai, ce qui permet à Lucien Jaume de voir en Tocqueville un précurseur de Durkheim :

« À bien y regarder, Tocqueville vise à mettre en lumière une logique du social et une sagesse du social, dont les individus ne savent rien ou de façon seulement partielle. Il annonce ainsi la thèse qui soutient la fondation de la sociologie par Émile Durkheim et son école : la logique du collectif en tant que tel a une réalité propre, distincte de ce que saisit la conscience individuelle la plus lucide ; elle appelle un savoir spécifique, lui-même distinct de la psychologie. » (Jaume 2008, p. 134)

Cette attention à la logique du collectif est encore renforcée chez Tocqueville par l'influence de la pensée contre-révolutionnaire. Tocqueville avait probablement lu Bonald qui, en opposition à l'individualisme des Lumières et à la « métaphysique des droits de l'homme » dénoncée par Burke³, affirmait : « D'autres ont défendu la religion de l'homme ; moi je défends la religion de la société. La société est la seule et unique nature de l'homme »⁴. C'est ce qui permet à Jaume, après Nisbet (1966/2005), de souligner l'influence de la pensée contre-révolutionnaire sur la sociologie naissante, dont celle de Tocqueville : « La sociologie [...] de Tocqueville, dans *De la démocratie en Amérique*, découle de la conviction que le collectif est un objet spécifique d'étude parce qu'il obéit à des lois propres. Là encore le premier mouvement a été donné par les traditionalistes comme Bonald qui oppose "l'homme" et "la société" » (Jaume 2008, p. 157). La conception de Tocqueville, ceci dit, n'a pas le caractère réducteur et normatif de celle de Bonald ; c'est en quoi d'ailleurs la « science politique nouvelle » qu'avait conscience de fonder Tocqueville⁵ mérite le nom de sociologie. Pour Bonald en effet,

« seule la monarchie, et sous sa forme chrétienne, est vraiment une société. Cette vue des choses, à la fois partisane et fragile, sera définitivement démodée par l'apport de Tocqueville : il observe aux États-Unis le caractère « social » de l'individualité [...] l'objet d'étude de Tocqueville est doublement « social » au

³ L'ouvrage d'Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, était paru en 1790.

⁴ Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, 1796, cité par Jaume 2008. Dans *Chateaubriand. Poésie et terreur*, Marc Fumaroli observe que Chateaubriand, en 1825, est plus libéral que son neveu Tocqueville, qui est choqué par la virulence de son combat politique contre Villèle. Tocqueville est « intrigué, sinon irrité par les réflexions d'un ardent libéralisme politique qui figuraient dans le fragment des *Mémoires de ma vie* incrustés dans le *Voyage en Amérique* » (Fumaroli 2003, p. 699).

⁵ Cf. l'*Introduction* au premier volume de *La démocratie en Amérique*.

Jean-Michel LE BOT

sens où veulent le dire un Bonald ou un Lamennais ; car, non seulement la démocratie des individus égaux est un véritable « état social », qui se trouve constitué au sens bonaldien, mais la société pénètre profondément dans l'individualité.» (*ibid.*, p. 137-138)

Mais les explications que recherche Tocqueville n'en échappent pas moins au matérialisme. Si c'est ce que voulait dire Boudon en opposant les explications causalistes (en termes de « forces ») aux explications finalistes (en termes de raisons compréhensibles), il n'a pas complètement tort au sujet de Tocqueville. J'en veux pour preuve les discussions entre Tocqueville et Arthur de Gobineau. Ce dernier avait été recruté comme secrétaire par Tocqueville à la fin de l'année 1842. Il publie en 1853 la première version de son *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Tocqueville ne cache pas son aversion pour ce livre et les thèses qui y sont défendues. Le livre, écrit-il dans une lettre à Gustave de Beaumont, veut « prouver que tous les événements de ce monde s'expliquent par la différence des races ». C'est un « système de maquignon plutôt que d'homme d'État ; je n'en crois absolument rien » (Tocqueville 2003, p. 1088). Trois ans plus tard, dans une lettre à Corcelle, il parlera des thèses de Gobineau comme d'une « philosophie de directeur de haras ». Mais le livre de Gobineau est aussi pour lui l'occasion de préciser son propre modèle explicatif : « je pense », écrit-il dans la lettre à de Beaumont précédemment citée, « qu'il y a dans chaque nation, soit que cela vienne de la race ou plutôt de l'éducation des siècles, quelque chose de très tenace, peut-être de permanent, qui se combine avec tous les incidents de sa destinée et s'aperçoit au travers de toutes ses fortunes, à toutes les époques de son histoire ». Dans une lettre à Gobineau du 17 novembre de la même année, il lui reproche d'élaborer une sorte de doctrine de la prédestination « cousine du pur matérialisme ». Cela aboutit « à un très grand resserrement sinon à une abolition complète de la liberté humaine. Or, je vous confesse qu'après vous avoir lu aussi bien qu'avant, je reste à l'extrémité opposée de ces doctrines. Je les crois très vraisemblablement fausses et très certainement pernicieuses » (Tocqueville 2003, p. 1092). La critique, autrement dit, est double. D'un point de vue scientifique, la voie choisie par Gobineau ne contribue en rien à éclaircir l'histoire et « la science de l'homme » ne gagne aucune certitude « pour avoir quitté le chemin parcouru, depuis le commencement du monde, par tant de grands esprits qui ont cherché les causes des événements de ce monde dans l'influence de certains hommes, de certains sentiments, de certaines idées, de certaines croyances » (*ibid.*, p. 1093). D'un point de vue politique et moral, elle encourage au fatalisme. Si les hommes sont tels « de par la nature de leur race » comment en effet les persuader d'« améliorer leur condition, changer leurs mœurs ou modifier leur gouvernement » ?

La conclusion à en tirer pour le présent article me semble claire. Il y a bien chez Tocqueville une explication par le social. Tout ne se ramène pas à l'individu. Mais ce social résulte de l'« éducation des siècles » et cette dernière relève du domaine compréhensible en tant qu'ensemble de « sentiments », d'« idées » et de « croyances ». Tocqueville, à sa façon, dépasse déjà l'opposition de l'individuel et du collectif, dans le cadre d'une « science de l'homme » compréhensive qui annonce Weber. C'est ce que l'on peut encore conclure du double écueil qu'il dénonce dans une autre lettre à Gobineau du 20 décembre 1853 :

« Le siècle dernier avait une confiance exagérée et un peu puérile dans la puissance que l'homme exerce sur lui-même et dans celle des peuples sur leur destinée. [...] La fatigue des révolutions, l'ennui des émotions, l'avortement de tant d'idées généreuses et de tant de vastes espérances nous ont précipité maintenant dans l'excès opposé. Après avoir cru pouvoir nous transformer, nous nous croyons incapables de nous réformer ; après avoir eu un orgueil excessif, nous sommes tombés dans une humilité qui ne l'est pas moins ; nous avons cru tout pouvoir, nous croyons aujourd'hui ne pouvoir rien et nous aimons à croire que la lutte et l'effort sont désormais inutiles, et que notre sang, nos muscles et nos nerfs seront toujours plus forts que notre volonté et notre vertu. » (*ibid.*, p. 1095)

Bref, la « science de l'homme » doit trouver sa voie en échappant aussi bien à la croyance dans la toute puissance de la volonté qu'à la croyance dans le déterminisme aveugle de forces matérielles comme celle de la race.

1.3 Max Weber, le type d'homme et l'habitus

Comme Montesquieu et Tocqueville, Weber peut à bon droit être rangé parmi les auteurs libéraux. Il s'est lui-même défini comme un national-libéral⁶. Boudon en a fait l'un des principaux fondateurs de l'individualisme méthodologique en sociologie, citant à de nombreuses reprises, à l'appui de cette thèse, une lettre de Weber à Robert Liefmann, datée de mars 1920, dans laquelle Weber affirmait que la sociologie « se doit d'adopter des méthodes strictement individualistes » (Boudon et Bourricaud 2004). L'argument principal de Boudon, toutefois, était celui de la démarche compréhensive revendiquée par Weber, consistant à expliquer les comportements par le « sens subjectif » que les agents lui communiquent (Weber 1995, p. 28). Cette théorie de la compréhension, pourra dire Boudon, « repose sur le postulat que l'on peut en principe reconstruire les raisons et les

⁶ Sur les vues et les engagements politiques de Weber, voir plus particulièrement Mommsen 1985.

motivations d'un acteur social quelconque, quelle que soit sa distance culturelle par rapport à l'observateur, dès lors que l'on a pris soin de recueillir les informations nécessaires » (Boudon 2005, p. 86). Cela est tout à fait juste et Weber lui-même s'est expliqué à de nombreuses reprises sur la nécessité pour le sociologue de reconstituer le sens que les acteurs donnent à leurs pratiques⁷. Mais cela ne doit pas faire oublier que Weber a également précisé explicitement, en réponse à ses contradicteurs, que son intérêt dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* portait « sur le développement du type d'homme (*Menschentum*) qui a été créé par la conjonction de composantes d'origine religieuse et de composantes d'origine économique » (Weber 2003b, p. 417). Une « religiosité donnée », autrement dit, a conduit au développement d'un « habitus » nouveau :

« nous voyons ici se développer chez des hommes un habitus qui prend son origine dans leur vie religieuse, dans leur tradition familiale conditionnée par la religion, dans le style de vie, également influencé par la religion, du monde qui les entoure ; un habitus qui a rendu ces hommes capables, d'une manière tout à fait spécifique, de répondre aux exigences du monde qui les entoure. » (*ibid.*, p. 436)

C'est toute la sociologie wébérienne des religions, plus largement, qui s'est attachée à montrer comment « l'éthique des religions universelles » a produit des types d'hommes caractérisés par des habitus particuliers. Or ces notions de type d'homme et d'habitus conduisent à modérer l'affirmation selon laquelle la sociologie compréhensive défendue par Weber peut être ramenée à une explication par des raisons ou des motivations conscientes. Boudon a reproché à Bourdieu d'avoir repris le concept d'*habitus*, terme par lequel Thomas d'Aquin traduisait le concept aristotélicien d'*hexis*, sans avoir tenu compte de la différence importante, dans la pensée thomiste, entre *habitus corporis* et *habitus animae* (Boudon 2006, p. 215). Ce n'est pas sans raisons⁸, mais il faut

⁷ Voir, par exemple, le chapitre consacré à la sociologie compréhensive dans Freund 1983.

⁸ Boudon est sans doute moins soucieux de rendre compte fidèlement de la pensée thomiste au sujet des habitus que de trouver à s'appuyer sur saint Thomas dans sa polémique contre Bourdieu. Mais il est incontestable que la conception thomiste des habitus est bien plus complexe que la conception bourdieusienne en termes d'« histoire incorporée ». Et la distinction que souligne Boudon entre *habitus corporis* et *habitus animae* pourrait trouver un écho dans l'anthropologie clinique, avec la différence entre l'incorporation par le sujet (qui permet la mémoire aussi bien que l'habitude ou la contention) et les politiques et morales, plus ou moins durables mais toujours révisables, auxquelles donne accès la raison.

observer que chez saint Thomas aussi l'habitus désigne bien une « disposition permanente », une « fixation de l'expérience passée » (Gilson, 1989). C'est ainsi que « les vertus sont des habitus qui nous disposent de manière durable à accomplir de bonnes actions » (*ibid.*, p. 322). Parler d'habitus, de disposition durable, ne revient sans doute pas à parler de « forces » ou de « déterminismes » de type mécanique, mais ce n'est pas tout à fait la même chose non plus, et Weber en était certainement conscient, que de parler exclusivement d'intentions ou de motivations conscientes.

Dans le même ordre d'idées, on peut relever que le processus d'intellectualisation et de rationalisation qui se traduit par le fameux « désenchantement du monde » (Weber 2003a, p. 83) échappe largement à la volonté des acteurs. Ces derniers n'ont guère le choix que de s'y soumettre comme ils doivent se soumettre à l'ordre économique :

« Le puritain, écrivait Weber, *voulait* être un homme de la profession-vocation ; nous sommes *contraints* de l'être. En effet, en passant des cellules monacales dans la vie professionnelle et en commençant à dominer la moralité intramondaine, l'ascèse a contribué [, pour sa part,] à édifier le puissant cosmos de l'ordre économique moderne qui, lié aux conditions techniques et économiques de la production mécanique et machiniste, détermine aujourd'hui, avec une force contraignante irrésistible, le style de vie de tous les individus qui naissent au sein de cette machinerie – et pas seulement de ceux qui gagnent leur vie en exerçant une activité économique. » (Weber 2003b, p. 250-251 – souligné par Weber)

Tocqueville voyait dans « le développement graduel de l'égalité des conditions » un fait qui présentait les « principaux caractères » d'un « fait providentiel » : « il est universel, il est durable, *il échappe chaque jour à la puissance humaine* ; tous les événements comme tous les hommes servent à son développement » (Tocqueville 1835/1986, p. 14 – souligné par nous). Weber, quant à lui, pour souligner le degré de contrainte imposé par l'ordre économique moderne, parle d'une « fatalité » qui a transformé cet ordre en un « habitacle dur comme de l'acier » (*stahlhartes Gehäuse*⁹) (Weber 2003b, p. 251). Même en admettant que le fait providentiel, chez Tocqueville, doive être entendu au sens métaphorique, on voit mal, dans les deux cas, comment parler de sociologues classiques acceptant exclusivement les explications de type finaliste faisant appel à des motivations ou des raisons individuelles conscientes (Boudon et Bourricaud 2004, p. xi-xiii). Nous rejoignons ici l'analyse d'Eric Langenbacher pour qui l'un des points communs entre Tocqueville et Weber est de mettre en évidence

⁹ La fameuse « cage de fer » ou *iron cage* d'autres traductions.

l'intervention dans l'histoire d'un « déterminisme monocausal », de forces « irrésistibles » et « inexorables » : « *There is nothing left but to submit to their result* » (Langenbacher 2002, p. 33-34). Dès la première *Démocratie en Amérique* (partie 1, chap. VI), Tocqueville constatait qu'« il n'est rien de plus fécond en merveilles que l'art d'être libre ; mais il n'y a rien de plus dur que l'apprentissage de la liberté. Il n'en est pas de même du despotisme » (Tocqueville 1835/1986, p. 360). À quoi répondait la question que posait Weber dans un essai politique publié dans l'édition américaine d'*Économie et société* : « étant donné l'avancée irrésistible de la bureaucratisation, comment est-il possible de sauvegarder le moindre vestige de la liberté "individualiste" en quelque sens que ce soit ? » (Weber 1978, p. 1403)¹⁰.

Il est vrai que Tocqueville et Weber étaient d'étranges libéraux (Boesche 1981), des libéraux « désenchantés » (Langenbacher 2002) ou « inquiets » (Boudon 2004, p. 26). En tant que libéraux, ils n'avaient pas complètement abandonné la croyance dans la possibilité d'un avenir meilleur : l'un comme l'autre proposaient même quelques solutions pour cela, un peu plus optimistes chez Tocqueville que chez Weber (Langenbacher 2002, p. 32 ainsi que 38 et sq.)¹¹. Mais ils ne partageaient pas la croyance, commune aux libéraux et aux socialistes, selon laquelle le bonheur des hommes passe par l'émancipation totale de l'individu à l'égard des traditions comme des préjugés moraux (Hennis 1996, p. 219). La sociologie contemporaine, qui donne parfois l'impression de chercher à identifier la moindre « domination » et le moindre « stéréotype » pour contribuer à faire advenir enfin de purs individus, libérés de toute contrainte sociale, est à cet égard beaucoup plus conforme à ce type-idéal du libéralisme. On ne pourrait donc pas prendre Tocqueville et Weber comme exemplaires de la pensée libérale. Mais ce serait oublier l'existence d'une multiplicité de variantes à l'intérieur de cette famille de pensée ; oublier aussi qu'ils se sont eux-mêmes désignés comme des libéraux, même s'ils avaient conscience d'être effectivement d'étranges libéraux.

¹⁰ Cet essai (*Parliament and Government in a Reconstructed Germany : A Contribution to a Political Critique of Officialdom and Party Politics*) figure dans la partie d'*Économie et société* qui n'a toujours pas été traduite en français. Nous traduisons d'après l'anglais.

¹¹ Les espoirs de Tocqueville reposaient classiquement sur la séparation des pouvoirs, le rôle des institutions locales et l'amélioration des mœurs, elle-même rendue possible par la participation des citoyens à la vie politique, ceux de Weber sur le rôle du parlement dans la sélection de leaders charismatiques, capable de contrebalancer le poids de la bureaucratie, et faisant preuve d'une éthique de responsabilité.

2 Une psychologie « ordinaire » ?

2.1 De Locke à Kant

Boudon observe, on l'a vu, que la théorie de la compréhension, développée par Weber, « repose sur le postulat que l'on peut en principe reconstruire les raisons et les motivations d'un acteur social quelconque » (Boudon 2005, p. 86). Cela revient à postuler

« l'existence d'une nature humaine universelle, par-delà la diversité culturelle dont témoignent les sociétés humaines. En effet, si cette nature humaine n'existait pas, comment l'observateur occidental d'aujourd'hui pourrait-il prétendre comprendre le comportement du moine du XIV^e siècle ou de l'Aborigène d'Australie ? La théorie de la compréhension suppose en d'autres termes que les ressorts psychologiques fondamentaux de tous les hommes – ceux que décrit la psychologie ordinaire – sont semblables par-delà leurs différences culturelles. » (*ibid.*)

Ce passage nous semble essentiel. Comme Boudon, nous pensons en effet qu'il existe des « ressorts psychologiques fondamentaux de tous les hommes » indépendants des différences culturelles. Ce qui nous paraît contestable, en revanche, c'est la référence à la « psychologie ordinaire ». Boudon, pourtant, y revient sans cesse. Il nous dit par exemple que « la psychologie mise en œuvre dans les théories libérales coïncide en un mot avec la psychologie ordinaire : celle d'Aristote et des moralistes du XVII^e siècle ; celle qu'on a pratiquée de toute éternité » (Boudon 2004, p. 58). Dans un ouvrage ultérieur, il affirme que « les mécanismes psychologiques que le sociologue est en droit d'évoquer sont ceux de la psychologie de toujours, ceux que reconnaît la psychologie ordinaire » (Boudon 2006, p. 115). On serait là, autrement dit, dans un domaine qui ne nécessiterait aucune investigation scientifique puisque cette psychologie ordinaire serait immédiatement accessible au « bons sens », au « sens commun » et cela depuis toujours. Nous pensons quant à nous qu'il n'en est rien. Il existe bien des ressorts psychologiques fondamentaux mais leur identification ne va pas sans mal. Elle est loin d'être achevée, contrairement à ce qu'affirme Boudon. S'il en allait autrement, on se demanderait bien pourquoi d'éminents représentants de la philosophie libérale, aux dires mêmes de Boudon, tels que Locke et Kant, ont fourni tant d'efforts pour essayer de rendre compte du fonctionnement de l'entendement et poser ainsi les bornes de la connaissance humaine.

L'Essai sur l'entendement humain (1690) a donné une nouvelle direction à la philosophie. Il s'agissait de faire porter l'examen non plus sur les objets de la connaissance mais sur le processus de connaissance lui-même. Peu nous importent ici les thèses exactes de Locke à ce sujet. Il nous suffit d'observer qu'il a posé comme problème ce que Boudon

suppose connu depuis toujours. Mieux, un livre entier, le livre III, est consacré au rôle du langage et des mots dans ce processus¹². On y trouve déjà l'une des formules qui vont faire les beaux jours de la linguistique saussurienne : « la signification des mots est parfaitement arbitraire » (chap. 2, §. 8). Et dans la division des sciences que Locke propose à la fin de l'ouvrage, l'ancienne logique devient une sémiotique (σημειωτική) ou « connaissance des signes ». Bref, l'intérêt de Locke pour le déterminisme linguistique annonce l'importance que le structuralisme et avec lui la psychanalyse, si décriés par Boudon, vont accorder au langage.

La *Critique de la raison pure* (1781 puis 1787) a représenté une étape importante dans cette direction de recherche, à tel point que Locke a pu paraître dépassé¹³. Peu nous importent, à nouveau, les thèses exactes défendues par Kant. Il nous suffira cette fois de remarquer que la critique kantienne, à laquelle se réfère Boudon pour l'opposer à la critique comme simple « dénigrement », ne se réduit pas à une démarche « permettant de distinguer le vrai du faux » (Boudon 2005, p. 16). Elle va bien plus loin pour rapporter les connaissances humaines aux facultés esthétiques et logiques qui en permettent la constitution. Plus encore que celle de Locke, elle préfigure la façon dont la linguistique saussurienne et l'anthropologie structurale vont s'attacher à montrer comment l'esprit humain structure une réalité qui en possède nécessairement les propriétés¹⁴. À tel point que la distinction de l'esthétique transcendantale et de la logique transcendantale peut trouver une lointaine postérité dans la distinction, cliniquement fondée, de la formalisation gestaltique et de la structuration rationnelle (voir, au sujet de cette distinction, le [numéro 21 de *Tétralogiques*](#)). C'est que le structuralisme bien compris, contrairement à une opinion reçue que se contente de colporter Boudon, bien loin de décrire l'homme comme simple *porteur de structures* qui lui seraient en tout point extérieures et détermineraient son comportement¹⁵, s'intéresse au contraire à la

¹² Philippe Hamou observe que ce livre III de l'*Essai* offre « une puissante doctrine linguistique, sans doute, avec celle de Port-Royal, l'une des plus articulées et des plus influentes de l'époque moderne » (Locke 1690/2009, p. 38).

¹³ Mais Kant lui-même remerciait « l'illustre Locke d'en avoir le premier ouvert la voie » (*Critique de la raison pure*, « logique transcendantale », livre I, chap. II, §. 13 ; trad. Barni : Kant 1787/1976, p. 146).

¹⁴ Tel était bien déjà le « maître argument de la *Critique* » que Bernard Rousset résumait ainsi : « dans mon expérience des choses, l'objet ne peut que contenir les façons de le sentir et de le concevoir sans lesquelles il ne serait pas un objet pour moi » (Kant 1787/1976, p. 16).

¹⁵ On serait alors en droit – et Boudon n'a pas complètement tort sur ce point – de se demander d'où viennent ces structures comme j'ai pu le faire au sujet de la définition bourdieusienne de l'*habitus* (Le Bot 2000).

structuration de la connaissance aussi bien que des rapports sociaux par des processus mentaux qu'il se donne pour objectif de décrire. Ce n'est pas du tout la même chose. La « révolution copernicienne » revendiquée par Kant dans la Préface de la seconde édition de la *Critique*, qui consistait à situer la source de la connaissance non pas dans les choses elles-mêmes mais dans le sujet connaissant dont elle fondait ainsi l'autonomie, peut à bon droit en être considérée comme le lointain ancêtre.

Dans un excursus de ses *Études sur les formes de la socialisation*, Simmel rappelait que l'apport de Kant avait été de montrer que la nature, telle que l'homme la connaît, possède nécessairement les formes qui lui sont données par l'intellect. Il lui semblait possible d'adopter une démarche analogue dans le domaine de la sociologie pour identifier les formes *a priori* de la socialisation (Simmel 2010, p. 63 et sq.). Contrairement à Simmel, dont il se réclame également, Boudon n'a pas compris le parti que la sociologie pouvait tirer de cette démarche inaugurée par Kant. En partant de la distinction que faisait Boudon entre les explications finalistes et les explications causalistes du comportement humain, nous avons montré ailleurs ce que la sociologie avait à gagner pourtant à tenter de reconstituer, à partir de l'observation des dissociations cliniques, les formalisations inhérentes à ces comportements. Là où l'individualisme méthodologique se contente de postuler un acteur autonome, nous avons montré que cette démarche permet en l'occurrence de comprendre ce qui fonde cette autonomie (Le Bot 2007). C'est ce sur quoi nous allons revenir ici à partir cette fois de la question de la personne et de la propriété telle que la posait Locke.

2.2 La personne comme principe d'appropriation

Le reproche fait au libéralisme d'ignorer la société peut avoir été inspiré par l'insistance de la pensée libérale, depuis ses origines, sur le fait que les individus sont dotés d'une capacité d'autonomie qui les met en mesure de résister à toutes les autorités. L'individu, autrement dit, y apparaît comme souverain. Son comportement est d'abord dicté par sa conscience et sa raison. Cette thèse peut, selon les auteurs, être interprétée de façon descriptive – elle constitue dans ce cas le fondement d'une anthropologie libérale – ou de façon normative – elle soutient alors le droit des individus à résister à toute forme d'oppression (Audard 2009, p. 32). Cette seconde interprétation a été particulièrement développée par Locke dans le *Traité du gouvernement civil* (1690/1992). Locke n'y abandonne pas pour autant toute anthropologie. Au contraire, son droit de résistance s'enracine dans une conception de l'homme comme doté d'une puissance à se gouverner lui-même. L'individu de Locke, comme le fait remarquer Catherine Audard, rappelle ainsi l'Antigone de Sophocle, capable de se dresser, au nom

d'une loi supérieure, contre la loi politique de Créon¹⁶. Cette puissance fonde également, en dernier ressort, le droit de propriété. « L'homme, écrit Locke, porte en lui-même la justification principale de la propriété, parce qu'il est son propre maître et le propriétaire de sa personne, de ce qu'elle fait et du travail qu'elle accomplit » (*Traité du gouvernement civil*, chap. V, §. 44, cité par Manent 1986, p. 163). On n'est pas obligé aujourd'hui d'adhérer à tous les arguments qu'il développe en faveur de ce droit. On voit trop bien, notamment, comment la thèse selon laquelle la propriété des choses résulte du travail qui leur donne leur valeur justifie l'appropriation des « vastes étendues de terre » américaines par les colons européens au détriment des Indiens qui auraient eu le tort de les laisser « en friche ». La résistance indienne à la conquête montrait pourtant que les Indiens s'estimaient eux aussi propriétaires de ces terres quand bien même l'usage qu'ils en faisaient était très différent de celui des Européens. Il faut lire à ce sujet les pages de la première *Démocratie en Amérique* que Tocqueville consacre au devenir des tribus indiennes. Il est vrai qu'il commence par affirmer, au terme de sa description géographique de l'Amérique du Nord, que le pays, à l'époque de sa découverte par les Européens, « ne formait encore qu'un désert. Les Indiens l'occupaient, mais ne le possédaient pas ». Très proche de Locke à ce stade, il ajoute que « c'est par l'agriculture que l'homme s'approprie le sol, et les premiers habitants de l'Amérique du Nord vivaient du produit de la chasse » (Tocqueville 1835/1986, p. 67)¹⁷. Pour autant, il ne cherche pas à justifier la dépossession dont les Indiens sont victimes. Il la décrit dans toute sa brutalité, non sans ironiser sur la façon dont « la conduite des Américains des États-Unis envers les indigènes » s'habille du « plus pur amour des formes et de la légalité » (Tocqueville 1835/1986, p. 497). Il n'en reste pas moins que l'idée formulée par Locke que « chacun garde la propriété de sa propre personne » conserve une valeur anthropologique bien au-delà de la diversité des règles de droit positif en matière de propriété¹⁸. La recherche de droits naturels liés à la nature même de l'être humain par-delà l'émission des droits positifs annonce en effet la recherche par l'anthropologie des caractéristiques générales de l'être humain par-delà

¹⁶ Antigone est « autonome » fait dire Sophocle au Coryphée : ἀλλ' αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ θνητῶν Ἄιδην καταβήσει. Robert Pignarre a choisi une traduction au plus proche de l'étymologie : « mais *prenant ta loi en toi-même*, vivante, seule entre les mortels, tu vas descendre chez Hadès » (trad. de Robert Pignarre, que nous avons légèrement modifiée).

¹⁷ L'ethnographie et l'archéologie ont largement eu le temps de montrer, depuis cette date, que cette idée d'une Amérique du Nord exclusivement peuplée de chasseurs-cueilleurs était fautive.

¹⁸ Pour un point de vue anthropologique sur cette diversité, voir Testart 2001 ; Testart 2012.

la diversité des cultures¹⁹. Elle permet de souligner une des limites de l'anthropologie sociale et culturelle contemporaine qui à force d'insister sur la diversité des modes de vie et des conceptions du monde en arrive à laisser croire qu'il existe autant d'humanités que de « cultures » (Bloch 2009). Ce qui nous ramène au problème que posait Boudon : comment dans ce cas prétendre comprendre et rendre compte d'humanités à ce point hétérogènes ? L'anthropologie sociale et culturelle, encore une fois, est bien obligée de supposer une commune humanité par-delà la diversité des cultures qu'elle étudie. Or la notion de personne, dégagée de ses oripeaux plus spécifiquement occidentaux, identifie l'un des aspects de cette commune humanité. Locke est ici pionnier. Car sa définition de la propriété ne se limite pas à la possession des biens matériels. Elle inclut aussi la vie et la liberté (*Traité*, §. 123). Elle suppose surtout, dirions-nous, un *processus* d'appropriation par-delà la diversité des contenus appropriés. L'*Essai sur l'entendement humain*, bien mieux encore que le *Traité du gouvernement civil*, en témoigne. La personne y apparaît en effet comme un principe qui maintient l'identité et l'unité du moi « en différents temps et en différents lieux » (Locke 1690/2009, livre II, chap. XXVII, §. 9). Ce n'est bien sûr pas encore la personne au sens exact de l'anthropologie clinique (ne serait-ce que parce que Locke insiste surtout sur le principe d'identité et de diversité sans le distinguer de son corollaire, le principe d'unité et de pluralité). Mais Locke a bien compris qu'il faut poser un principe qui rende compte de la continuité de la personne, quel que soit le lieu où elle se trouve, quel que soit l'âge de sa vie, et que ce principe ne réside pas dans la « substance » de l'individu « car on ne doute point de la continuation de la même personne, quoique les membres qui en faisaient partie il n'y a qu'un moment, viennent à être retranchés » (*ibid.* §. 11).

Sans s'inspirer directement de Locke, c'est d'une certaine manière l'hypothèse que l'anthropologie clinique a cherché à tester en s'intéressant à la clinique psychiatrique des perversions et des psychoses. Or cette clinique a non seulement permis de préciser ce qui fait la continuité de la personne dans l'espace, le temps et le milieu, mais elle a également conduit à ne plus dissocier l'être et l'avoir (Gagnepain 1991, p. 21). Elle montre en effet que toute communication, tout don, tout échange implique une prise. L'observation de départ ici aura été celle de la langue des psychotiques. L'hermétisme de la langue schizophrénique en effet peut s'interpréter comme une appropriation abusive du langage qui devient incommunicable. Alors que la langue ordinaire, bien que sujette au malentendu, reste négociable de façon justement à essayer de dépasser le malentendu, celle du schizophrène ne

¹⁹ Pour Locke, l'égalité entre les hommes, à l'état de nature, résulte du fait que les hommes ont les mêmes facultés (*Traité*, chap. II, p. 143).

l'est plus, à tel point que les tentatives pour établir malgré tout une communication peuvent être vécues comme des envahissements, jusqu'à déclencher des réactions violentes. Inversement, la langue des paranoïaques tend à la transparence. Elle peut être à ce point désappropriée et contrainte par la situation qu'elle se réduit alors à une écholalie. Des observations analogues peuvent être faites dans d'autres domaines que celui du langage. Bref, la clinique des psychoses amène à concevoir l'échange comme une relation dialectique entre la prise et le don. Elle donne raison, d'une certaine façon à Carl Schmitt, qui écrivait en 1953 dans *Nehmen, Teilen, Weiden* qu'« une prise (*Nehmen*), quelle qu'elle soit, précède nécessairement tout partage et toute production » : « aucun homme ne peut donner sans avoir pris de quelque façon. Seul un dieu qui crée le monde à partir du néant peut donner sans prendre, et encore il ne le peut que dans le cadre de ce monde qu'il a créé à partir du néant »²⁰. La prise dont il s'agit ici, autre nom de l'appropriation, ne prend pas nécessairement, bien évidemment, la forme juridique de la propriété telle qu'elle est définie par notre code civil avec la distinction de l'*usus*, du *fructus* et de l'*abusus*, inspirée du droit romain. Ses manifestations sont historiquement et ethnographiquement bien plus variées. Elle désigne un processus humain général, assez proche, finalement, de la propriété au sens du droit naturel, qui fait que l'être humain s'approprie des parlers (manières de dire) comme des savoirs (manières de penser), des factures (manières de faire) comme des ouvrages (objets fabriqués), des observances (manières de régler) comme des codes (comportements réglementés). Elle rend compte aussi de la revendication à la dignité qui peut être observée à toutes les époques et sous toutes les latitudes (et sur ce point nous sommes d'accord avec Boudon). Il est certain, encore une fois, que les cultures sont extrêmement diverses. C'est ce qui conduisait Durkheim à observer que si toutes les sociétés définissent certains comportements comme criminels, « les actes qui sont ainsi qualifiés ne sont pas partout les mêmes » (Durkheim 1895/1981, p. 65). Howard Becker en a tiré une conception relativiste de la déviance qui fait de cette dernière le produit d'un étiquetage (*labelling*) tout autant que d'une transgression (Becker 1985). Mais il n'est pas certain, comme l'observe Maurice Cusson, que toutes les « déviations » soient si relatives que ça (Cusson 2005). Becker s'est facilité la tâche en choisissant d'étudier la consommation de marijuana dont l'usage et le caractère délictueux sont effectivement totalement relatifs : cette consommation est traditionnelle dans certaines régions du monde alors qu'elle était inconnue ailleurs ; certains pays la prohibent, d'autres non. Mais la démonstration aurait sans doute été différente s'il s'était intéressé à d'autres comportements tels que le viol

²⁰ « Prendre, partager, paître » in Carl Schmitt, *La guerre civile mondiale*, Paris, Ère, 2007, p. 54 et 64 – cité par Kervégan 2011, p. 243.

ou le meurtre d'enfants. Il est vrai que ces comportements et leur condamnation n'échappent pas à l'histoire (voir par exemple Vigarello 1998). Cela ne veut pas dire, pour peu que l'on accepte de se placer du point de vue des victimes, qu'ils ont pu être acceptés ici ou là comme la chose la plus normale du monde. Il en va de même des sacrifices humains pratiqués par exemple par les civilisations précolombiennes d'Amérique centrale ou encore de l'esclavage. Le relativisme, dans tous ces cas, donne sans doute un peu trop d'importance aux arguments des puissants. Ce n'est sans doute pas un hasard si les dissidents politiques de certains pays s'emparent de la notion d'origine occidentale de « droits de l'homme » pour lutter contre l'oppression dont ils estiment être victimes, alors que les dirigeants qu'ils contestent prétendent lui ôter toute pertinence au nom du relativisme culturel. La formulation actuelle de ces droits est effectivement un produit de la pensée occidentale dont elle porte la marque. Mais cela n'empêche pas d'admettre qu'elle exprime aussi, à sa façon, le fait, central dans le libéralisme de Locke, qu'il existe chez tout être humain, en tant précisément que personne, un principe de résistance à toute forme d'assujettissement.

2.3 Une conception relationnelle

Cette conception de la personne ne débouche aucunement sur une vision solipsiste de la sociologie. En cela, elle n'a rien d'incompatible avec la tradition de pensée libérale. Car cette dernière, contrairement aux idées reçues, ne méconnaît absolument pas les relations dialectiques entre l'« individu » et la société : « la notion d'individu ne se comprend que de manière relationnelle, en tension avec l'influence du groupe, de la communauté, que ce soit la famille, la tribu, le clan ou la nation » (Audard 2009, p. 92). Kant l'a exprimé à sa façon, dans la quatrième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite* (1784) en parlant de l'« insociable sociabilité des hommes » qui résulte de leur double penchant à s'associer et à se détacher :

« L'homme a un penchant à *s'associer*, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à *se détacher* (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et, de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres. » (Kant 1947, p. 31)

Plus d'un siècle et demi plus tard, en 1953, Friedrich Hayek consacre tout un ouvrage (*Scientisme et sciences sociales*) à dénoncer le

Jean-Michel LE BOT

scientisme naturaliste qui empêche le progrès des sciences sociales. Le chapitre III insiste sur le caractère nécessairement subjectif des données dans ces sciences, dans la continuité des enseignements de Kant et de Max Weber. La conception relationnelle de la vie sociale y est exprimée de la façon la plus nette :

« Les individus sont simplement les « foyers » d'un réseau de relations ; ce sont les diverses attitudes des individus les uns envers les autres (ou leur attitude semblable ou différente envers des objets physiques) qui forment les éléments récurrents, reconnaissables et familiers de la structure. Si un agent de police remplace un autre à un certain poste, ceci ne veut pas dire que le remplaçant sera à tous égards identique à son prédécesseur, mais simplement qu'il lui succède dans certaines attitudes envers ses concitoyens, qu'il devient à son tour l'objet de certaines attitudes de ses concitoyens qui découlent de sa fonction. Ceci suffit à maintenir une constante structurelle que l'on peut isoler et étudier séparément. » (Hayek 1953/1991, p. 46)

Si l'on fait abstraction de la terminologie, nous ne sommes pas loin de la définition de la personne comme « réseau de relations ». Bref, il n'est pas difficile de trouver chez les meilleurs représentants de la pensée libérale des expressions d'une conception relationnelle et dialectique de la vie sociale qui réfutent par avance toutes les critiques qui lui reprochent son atomisme et son naturalisme, mais qui s'avèrent en revanche largement compatibles avec la sociologie de la personne issue de l'anthropologie clinique.

3 Vers la raison axiologique

3.1 Le libéralisme est-il immoral ?

Les adversaires du libéralisme aiment tout particulièrement citer la *Fable des abeilles* de Bernard Mandeville²¹. Parce qu'elle affirme que « les vices privés font le bien public » (*private vices, public benefits*), elle leur permet de déclarer le libéralisme immoral. C'est ainsi que pour Dany-Robert Dufour, l'un des dix commandements du marché serait de libérer les pulsions et rechercher une jouissance sans limites. Il y aurait depuis Mandeville, deux « psychanalyses » en concurrence : celle du

²¹ Mandeville publie une première version de cette fable de façon anonyme en 1705, sous le titre *The Grumbling Hive : or, Knaves Turn'd Honest*. Elle reparait en 1714, toujours anonymement, accompagnée cette fois d'un commentaire explicatif et sous un nouveau titre (*The Fable of the Bees : or, Private Vices, Publick Benefits*). Mais c'est en 1723 seulement qu'elle attire vraiment l'attention du public, ainsi d'ailleurs que de nombreuses attaques pour immoralité, conduisant Mandeville à prendre sa défense.

libéralisme qui prétendrait qu'il faut laisser faire les pulsions et celle de Freud qui maintient la nécessité d'un refoulement pour accéder à une économie du désir (Dufour 2012). Une observation moins partisane oblige toutefois à contester cette opinion. Allons voir d'abord ce qui se passe sur le marché des biens et services destinés aux particuliers. Les professionnels du marketing y sont particulièrement actifs. Pour les anti-libéraux tels que Dany-Robert Dufour, il s'agirait seulement d'inciter les gens à entrer « gentiment dans le troupeau des consommateurs ». Et de citer la fameuse déclaration du PDG de TF1, Patrick Le Lay, selon laquelle les programmes de la chaîne avaient pour finalité de rendre les cerveaux des téléspectateurs disponibles pour les annonceurs : « Ce que nous vendons à Coca-Cola, c'est du temps de cerveau humain disponible »²². Ou l'invention, par des illustrateurs américains des années 1930, du personnage de la *pin up*, qui sera utilisé pour attirer l'attention des consommateurs sur toutes sortes de produits. Ces exemples sont réels mais ne sont que des exemples. L'étude des méthodes utilisées par les entreprises pour attirer et fidéliser les consommateurs montre que ces méthodes font appel à des raisons très diverses. Dans une enquête portant sur les emballages, Franck Cochoy (2002 ; 2004) a certes pu repérer des variantes du dispositif de la *pin up*. Mais le message peut aussi chercher à créer des habitudes, jouer sur des emblèmes identitaires, informer le public sur la composition et la qualité du produit, et pas seulement parce que la loi y oblige, ou, *last but not least*, mobiliser les valeurs ou l'éthique du consommateur (la protection de l'environnement et la solidarité avec les petits producteurs sont particulièrement utilisées depuis une ou deux décennies²³). Cochoy pouvait tenter de synthétiser ses observations en montrant que les professionnels de la vente tablent sur les quatre registres de l'action que distinguait Weber : l'action affective (*affektuell*), l'action traditionnelle (*traditional*), l'action rationnelle en finalité (*zweckrational*) et l'action rationnelle en valeur (*wertrational*).

Mais il nous faut opposer un deuxième argument aux thèses d'antilibéraux tels que Dufour : leur lecture très partielle de Mandeville. Je vais donc m'efforcer de la redresser quelque peu. Né en Hollande en 1670, Mandeville s'installe à Londres à partir de septembre 1694 au plus tard. Il a étudié la médecine « et se spécialise comme son père dans l'étude des maladies nerveuses et psychologiques » (Carrive 1980a,

²² Cette phrase figurait initialement dans un extrait d'entretien avec Philippe Le Lay publié dans un ouvrage collectif : *Les dirigeants face au changement*, Paris, Les éditions du Huitième jour, 2004. Elle doit probablement sa célébrité à sa reprise le 9 juillet 2004 dans un article de *L'Expansion*.

²³ Le marketing des produits biologiques ou des produits éthiques et solidaires est encore du marketing (voir aussi Le Velly 2006).

p. 10)²⁴. *Le Traité des passions hypochondriaques et hystériques*, dont il publie une première édition en 1711 suivie, en 1730, d'une édition revue et complétée, mériterait à lui seul notre intérêt²⁵. L'auteur y défend une médecine basée sur l'observation clinique, dans laquelle la raison et l'expérience se complètent réciproquement, et qui, dans son domaine de spécialité, passe par le dialogue avec les malades. « Cela dicte au médecin une conduite particulière d'écoute et de disponibilité. Il y faut comme une ascèse ; dans son ouverture aux patients comme dans les conseils qu'il leur donne, le médecin doit dominer ses passions ; nous dirions aujourd'hui que tout analyste doit avoir été analysé » (*ibid.*, p. 94). Tout cela fait de Mandeville l'un des premiers à faire « l'expérience des effets thérapeutiques de la parole, parole dite et parole reçue » (*ibid.*, p. 95). Ses écrits au sujet de la vie sociale et économique doivent beaucoup à cette connaissance médicale des « passions ». Ces dernières lui apparaissent en effet comme le vrai moteur des actions humaines, un moteur que la société et l'éducation s'attachent à travestir et à dissimuler. La réception scandalisée de son principal ouvrage politique, *La fable des abeilles*, peut rappeler à cet égard la réception en 1905 des *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Freud. Dans les deux cas en effet, un auteur vient mettre en évidence ce que la morale de l'époque s'efforce de cacher. La proximité entre les deux auteurs ne s'arrête d'ailleurs pas là puisque l'on trouve chez Mandeville toute une analyse de la façon dont la société apprend aux hommes à substituer aux « symptômes naturels et originaires » des passions, d'autres « symptômes », « artificiels et étrangers », « aussi évidents que les premiers, mais moins blessants, et plus utiles que les autres » (*Fable of the Bees*, t. II, p. 128-129, cité par Carrive 1980a, p. 57). Ce n'est pas encore une théorie de la sublimation ou de la formation du surmoi par l'introjection des interdits parentaux, mais ça en prend la direction²⁶. C'est suffisant en tout cas pour que Mandeville soit attentif, par exemple, au fait que la substitution de symptômes verbaux aux symptômes physiques de la colère demande une certaine abnégation. Suffisant aussi pour montrer que l'éducation n'aboutit pas seulement à travestir les passions aux yeux d'autrui : elle produit chez le sujet lui-même une méconnaissance de soi (Carrive 1980a, p. 60). Cette mise à jour des passions, associée à l'esprit railleur voire cynique de

²⁴ Je suis redevable, pour tout ce qui concerne Mandeville, à ce livre de Paulette Carrive. Tiré d'une thèse soutenue en 1978, *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville*, il présente l'immense mérite de reposer sur une lecture de l'intégralité de l'œuvre de Mandeville. Nous devons également à Paulette Carrive et à son mari la traduction française de la *Fable* publiée par les éditions Vrin en 1974.

²⁵ Il en existe désormais une traduction française (Mandeville 2012).

²⁶ Comme le dit Louis Dumont, « le système social de la moralité », pour Mandeville, passe par l'intériorisation de l'ordre social (Dumont 1985, p. 98).

Mandeville, fait qu'il était particulièrement attaché au sous-titre de sa *Fable*, sous-titre qui choque encore nos antilibéraux : « les vices cachés font le bien public ». Mais que voulait-il dire ? Ses définitions du vice comme de la vertu ne sont guère originales. Il ne fait que reprendre l'opinion commune à ce sujet : l'altruisme et l'abnégation sont des vertus ; l'égoïsme et le goût du luxe sont des vices. Mais il choisit d'appeler luxe tout ce qui n'était pas strictement nécessaire à la survie biologique de l'être humain. Comme on lui reprochait une définition aussi large, il faisait remarquer que toute autre définition posait une redoutable question de frontière : où s'arrête le nécessaire et où commence le luxe ? Des éléments de confort jugés modestes par les hommes de son siècle seraient passés pour le comble du luxe aux yeux des hommes des siècles antérieurs²⁷. Ce que va soutenir Mandeville, à partir de là, c'est que le goût du luxe, l'orgueil et plus largement la poursuite par chacun de ses intérêts personnels, bref, des comportements que la morale commune tend à condamner comme vicieux, entraînent la prospérité générale alors que la recherche de la vertu, l'abnégation – qui peuvent elles-mêmes avoir des motivations égoïstes en ce qu'elles flattent l'orgueil – conduisent à l'austérité, au dénuement. Mais Mandeville n'en conclut pas qu'il faut nécessairement être « vicieux ». Il ne dit nulle part ce que lui fait dire Dufour, à savoir qu'il faudrait libérer les pulsions et chercher une jouissance sans limite. Comme le montre bien Paulette Carrive, mais comme l'avaient déjà perçu certains des contemporains de Mandeville, sa conception de la morale est au contraire des plus sévères²⁸. Et c'est précisément cette sévérité qui le conduit à démasquer un peu partout de fausses vertus, à observer que, la nature humaine étant ce qu'elle est, la pure abnégation est rare²⁹, ainsi qu'à développer cette « vision cynique [...] d'une société où les vices contribuent à la félicité nationale » (Carrive 1980a, p. 189). Le problème, a pu dire Hayek, est que Mandeville ce faisant « n'a sans doute jamais pleinement compris ce qu'était sa principale découverte »

²⁷ Ce ne sont pas les Européens de ce début du 21^e siècle qui peuvent le contredire. Même l'universitaire moyen d'opinion antilibérale ne pense pas se vautrer dans le luxe (encore moins dans le vice) quand il consulte ses SMS sur son smartphone, projette un PowerPoint conçu sur son MacBook, communique par emails ou prend l'avion pour aller à un colloque...

²⁸ C'est ce que souligne aussi Louis Dumont (1985), pour qui la contribution de Mandeville à l'individualisme moderne aura été surtout de promouvoir « la prospérité matérielle au statut d'une fin morale » (*ibid.*, p. 104).

²⁹ Freud l'aurait-il démenti ? Dans *Le malaise dans la culture*, il s'accorde avec les socialistes sur le fait qu'une modification dans la répartition des biens est souhaitable (« aussi longtemps que la vertu ne trouvera pas sa récompense dès cette terre, l'éthique prêchera en vain »). Mais c'est pour leur reprocher aussitôt « une nouvelle méconnaissance idéaliste de la nature humaine (*ein neuerliches idealistisches Verkennen der menschlichen Natur*) » (Freud 1929/1995, p. 87).

(Hayek 1966, p. 127). La façon dont il l'a formulée explique qu'il soit encore lu aujourd'hui principalement comme un moraliste. Adam Smith lui-même a contribué à cette lecture en affirmant que ce n'est pas de la « bienveillance » des commerçants que nous attendons notre dîner, « mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts », que nous ne nous adressons pas à leur « humanité » mais à leur « égoïsme »³⁰. Or la thèse principale de Mandeville dans la *Fable* se réduit, selon Hayek, « au simple fait que, dans l'ordre complexe de la société, les résultats des actions des hommes sont très différents de ce qu'ils prévoient et que les individus, en poursuivant leurs propres fins, qu'elles soient égoïstes ou altruistes, obtiennent des résultats utiles aux autres alors qu'ils n'ont pas été prévus et peut-être même pas connus » (Hayek 2008, p. 367, cité par Audard 2009, p. 129-130). L'apport de Mandeville, plus exactement encore, aura été d'ouvrir la voie à une sortie de la dichotomie ancienne entre l'ordre naturel et l'ordre artificiel, en montrant qu'il existe des phénomènes qui sont bien le résultat des actions humaines, sans être celui d'un dessein particulier. Bref, Mandeville ouvrait la voie à une étude du processus de sélection et de capitalisation progressif qui produit les institutions en tant qu'ordres spontanés. Hayek, autrement dit, « désaxiologise » l'apport principal de Mandeville au profit d'une lecture que l'on peut qualifier de strictement sociologique³¹.

3.2 De l'intérêt bien entendu à l'esprit du capitalisme

Dans les tous premiers paragraphes de la première *Démocratie en Amérique*, Tocqueville dit avoir été particulièrement frappé, lors de son séjour aux États-Unis, par « l'égalité des conditions » et son « influence prodigieuse [...] sur la marche de la société ». Il a vu dans cette égalité le « fait générateur » qui influence non seulement les « mœurs politiques et [l]es lois », mais également la « société civile » : « il crée des opinions, fait naître des sentiments, suggère des usages et modifie tout ce qu'il ne produit pas » (Tocqueville 1835/1986, introduction). Cette égalité des conditions a donc aussi une influence en matière de morale et Tocqueville va s'employer à décrire, plus particulièrement dans la deuxième *Démocratie*, ce qui distingue la morale démocratique de l'ancienne morale aristocratique. Dans les siècles aristocratiques,

³⁰ Dans la *Théorie des sentiments moraux* (1759) Smith fait une lecture plutôt critique de Mandeville qu'il range parmi les auteurs de « systèmes licencieux ». Mais il s'en inspire sans le citer dans les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776) au sujet de la « main invisible ».

³¹ C'est sur cette base qu'il fait de Mandeville un précurseur du libéralisme. Il n'a pas toujours été suivi sur ce point puisque d'autres, de façon peut-être moins anachronique, y voient un mercantiliste, d'autres encore un utilitariste, plus proche de Bentham que du libéralisme *stricto sensu* (voir à ce sujet Carrive 1980a, Carrive 1980b, Oudin 1999).

affirme-t-il, la « doctrine officielle [...] en matière de morale » enseignait « qu'il est glorieux de s'oublier soi-même et qu'il convient de faire le bien sans intérêt, comme Dieu même » (Tocqueville 1840/1961, p. 173). La morale des siècles démocratiques, quant à elle, est celle de « l'intérêt bien entendu ». La « doctrine générale » est en effet que « l'homme en servant ses semblables se sert lui-même, et que son intérêt particulier est de bien faire » (*ibid.*, p. 173-174). « L'intérêt de chacun », autrement dit, « est d'être honnête » (*ibid.*). Weber aboutira à une conclusion similaire au sujet des sectes protestantes américaines, dont le fonctionnement repose sur le principe *honesty is the best policy* (Weber 2003b, p. 294). Ce faisant, tous les deux inversent en quelque sorte le propos de Mandeville : alors que chez ce dernier les bénéfices publics sont le résultat, pas nécessairement voulu ni prévu, de la poursuite des intérêts individuels, chez Tocqueville et Weber, c'est l'intérêt individuel qui est servi par une conduite vertueuse. Dans une lettre à Gobineau du 5 septembre 1843, alors que les deux hommes travaillent à identifier les nouveautés en matière de morale, dans le cadre de la préparation d'un rapport dont Tocqueville avait été chargé par l'Académie des sciences morales et politiques, ce dernier estime que la véritable nouveauté est justement cette doctrine de l'intérêt bien entendu, celle « des avantages que l'honnêteté procure dans ce monde et des misères que le vice y engendre » (Tocqueville 2003, p. 517). Son succès s'explique par le fait que les croyances religieuses sont « devenues moins fermes et la vue de l'autre monde plus obscure ». La morale doit donc se montrer « plus indulgente pour les besoins et les plaisirs matériels ». Il faut « chercher à trouver dans la vie des sanctions des lois morales qu'on ne pouvait plus avec sécurité placer entièrement hors de la vie » (*ibid.*). Tocqueville, qui reste moraliste en même temps que sociologue, estime encore que cette doctrine de l'intérêt bien entendu n'est pas bien haute, ni moralement, ni socialement³², mais elle a le mérite de s'accommoder « merveilleusement aux faiblesses des hommes » (Tocqueville 1840/1961, p. 175). Dans les termes de Jean Gagnepain, on pourrait peut-être dire que si la morale aristocratique est héroïque, la morale démocratique est une casuistique (Gagnepain 1991, p. 247). Mais il s'agit bien de morale dans les deux cas.

Si Tocqueville, en tant que sociologue comparatiste, est conduit à se faire le sociologue des différentes morales, on ne trouve pas chez lui de réflexion particulière sur l'origine de la morale (Mandeville sur ce point était sans doute plus avancé). Mais on peut raisonnablement penser qu'il est en accord avec deux grandes traditions de pensée. La première, qui traverse toute l'histoire de la philosophie, veut qu'il n'y ait pas de

³² « La passion du bien-être matériel est essentiellement une passion de classe moyenne » écrit-il dans un chapitre de la seconde *Démocratie* qui suit de très près celui sur l'intérêt bien entendu (Tocqueville 1840/1961, p. 183).

Jean-Michel LE BOT

liberté sans maîtrise des passions. Boesche, qui cherche à démontrer l'importance de cette question de la maîtrise des désirs ou des passions dans la définition de la liberté chez Tocqueville, y voit une influence de la morale conservatrice (Boesche 1981). Il justifie cette idée par une citation de Burke :

« Les hommes sont qualifiés pour la liberté civile dans la mesure exacte de leur disposition à poser des limites morales à leurs propres appétits. [...] Il est décrété par la constitution éternelle des choses que les hommes d'esprit intempérant ne peuvent pas être libres. Leurs passions forgent leurs chaînes. » (Burke 1790/1999, p. 289 – ma traduction)

Une influence est possible, mais l'idée que les hommes d'esprit intempérant ne peuvent pas être libres n'est pas spécifique à Burke et cette éventuelle influence ne doit pas faire oublier la dimension proprement axiologique de la question. Cette dernière est au fond celle de la *σωφροσύνη*, celle de la modération des désirs, de la tempérance, qui suppose bien leur maîtrise. Elle rejoint la seconde tradition, qui veut que la conduite souhaitable soit celle du juste milieu. Tocqueville hérite sur ce point d'Aristote, à travers, dans son cas particulier, une lecture assidue de Pascal. En témoigne une lettre écrite en août 1836 à son cousin Louis de Kergorlay, dans laquelle Tocqueville se désole de ne pas pouvoir, autant qu'il le souhaiterait, faire prédominer l'ange sur la bête :

« Je me travaille donc la tête sans cesse pour découvrir s'il n'y aurait pas, entre ces deux extrêmes, un chemin moyen où l'humanité pût se tenir et qui ne conduisît ni à Héliogabale ni à saint Jérôme ; car je me tiens pour assuré qu'on n'entraînera jamais le gros des hommes ni vers l'un ni vers l'autre, et moins encore vers le second que vers le premier. Je ne suis donc pas aussi choqué que toi de ce *matérialisme honnête* dont tu te plains si amèrement. Non qu'il n'excite pas mon mépris aussi bien que le tien. Mais je l'envisage pratiquement et je me demande si quelque chose sinon de semblable du moins d'analogue n'est pas encore le mieux qu'il soit permis de demander non pas à tel homme en particulier, mais à notre pauvre espèce en générale. » (Tocqueville 2003, p. 358)

Après Tocqueville, voici de nouveau Weber. Son étude sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme est bien connue et figure parmi les grands classiques de la sociologie. Il serait trop long ici d'en présenter toutes les subtilités. Mais nous pouvons, pour notre propos, en retenir que l'esprit du capitalisme moderne, tel qu'il se développe à partir de la Renaissance, est bien une éthique. Les lecteurs de Weber savent que ce dernier, pour donner une première idée de ce qu'il entendait par « esprit

du capitalisme », avait choisi de citer deux extraits de textes de Benjamin Franklin : *Necessary Hints to Those that would be Rich* (1736) et *Advice to a Young Tradesman* (1748). Les passages cités contiennent la fameuse formule selon laquelle, « le temps, c'est de l'argent ». Franklin y enseigne que le temps passé à flâner alors qu'il pourrait être utilisé à travailler pour s'enrichir est du temps gaspillé, que l'argent qui dort et n'est pas investi d'une manière ou d'une autre pour rapporter plus d'argent est de l'argent perdu. Weber relève qu'une telle morale, aux époques antérieures, qu'il s'agisse de l'Antiquité ou du Moyen Âge, aurait été vue comme « l'expression de l'avarice la plus sordide » (Weber 2003b, p. 30-35). Mais il insiste aussi sur le fait qu'il s'agit bien d'une morale et non pas de cupidité ou d'un abandon aux pulsions. Car ces deux derniers comportements ne sont en rien spécifiques de l'esprit capitaliste au sens moderne. La cupidité peut s'observer à toutes les époques, sur tous les continents et dans tous les milieux (cocher, *barcaiòlo* napolitain, « brave » petit aubergiste tyrolien, chef de tribu africain, pour ne reprendre que quelques-uns des exemples donnés par Weber). Il a toujours existé, sur tous les continents, des hommes prêts à tout pour s'enrichir, ainsi que des « aventuriers qui se rient des bornes de l'éthique » (ibid., p. 37). Le capitalisme moderne ne peut donc pas se définir par un degré de cupidité plus élevé ou une absence de scrupules particulière. Il se caractérise bien au contraire par une organisation et un comportement méthodique³³ dans le cadre de l'entreprise, qui suppose des qualités éthiques particulières faites à la fois de constance et de sobriété. C'est cela précisément qui a été encouragé par le protestantisme ascétique.

3.3 La raison axiologique

Cet intérêt de Weber pour la morale l'a amené à enrichir la théorie de l'action en insistant sur l'existence, à côté de la rationalité instrumentale, d'une rationalité spécifiquement axiologique dans laquelle le comportement n'est pas évalué en termes d'efficacité (le bon moyen pour atteindre une fin quelconque) mais en termes d'adéquation à une éthique. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la distinction que faisait Weber entre éthique de conviction et éthique de responsabilité. Le politique qui agit selon l'éthique de conviction juge son action en fonction de sa conformité à des valeurs. Il s'agit avant tout de ne pas céder sur ses convictions, qu'elles qu'en soient les conséquences. L'éthique de responsabilité, au contraire, sans abandonner la référence aux valeurs, se soucie aussi des conséquences. Le partisan de l'éthique de conviction a tendance à se disculper des conséquences éventuel-

³³ Weber utilise tantôt l'adjectif « méthodique », tantôt l'adjectif « rationnel », tantôt les deux à la fois. Je préfère retenir l'adjectif « méthodique » qui, dans le cas présent, me semble mieux désigner ce dont il s'agit.

lement néfastes de son action : ses valeurs ne sont pas en cause, ce n'est pas de sa faute si le monde ou les autres sont mauvais. Le partisan de l'éthique de responsabilité, au contraire, endossera également la faute en cas de mauvais résultats, au moins si ces derniers pouvaient être anticipés. Il s'agit bien d'éthique dans les deux cas, plus exigeante sans doute dans le cadre de l'éthique de responsabilité.

C'est à partir de ces distinctions wébériennes que Boudon développe l'idée qu'il existe une pluralité de raisons qui permettent de comprendre les actions humaines (Boudon 1999 ; Boudon 2007). À la raison instrumentale s'ajoutent la raison cognitive et la raison axiologique. La première correspond à l'action rationnelle en finalité de Weber. Il s'agit pour Weber d'une action dans laquelle non seulement les moyens sont adaptés à la fin recherchée, mais où il est également tenu compte des « conséquences subsidiaires » (*Nebenfolge*) (Weber 1995, p. 57). Cette définition est devenue classique et ne semble pas poser de problème à la plupart de ses utilisateurs. Elle entretient pourtant une confusion importante entre la fabrication et l'intention. C'est ainsi que le vissage et le collage sont deux moyens qui peuvent être adaptés, dans la fabrication, à la fin technique consistant solidariser deux objets. Les conséquences subsidiaires peuvent entrer dans le choix : le vissage permet généralement une meilleure réversibilité que le collage. Mais la fin technique ne renseigne en rien sur l'intention qui a conduit à vouloir solidariser techniquement deux objets. S'agissait-il d'un enfant qui voulait faire plaisir avec le traditionnel cadeau de la fête des mères ? du montage d'un meuble permettant de remédier au désordre qui règne dans les papiers administratifs de la famille ? d'autre chose encore ? L'examen de cette distinction n'entrant pas précisément dans l'intention de cet article, nous nous contenterons d'avoir indiqué la difficulté de la définition wébérienne, difficulté qui reste présente dans la théorie du choix rationnel (TCR). Il est vrai que la TCR, parce qu'elle met généralement l'accent sur la comparaison des coûts et des bénéfices, tend à tirer la définition du côté de l'intention, en l'occurrence le bien-être ou la satisfaction, l'action rationnelle, dans cette perspective, étant celle qui maximalise la satisfaction. Mais le fait que les économistes parlent indistinctement de satisfaction et d'utilité montre bien que la confusion demeure.

Boudon est bien conscient du fait que la rationalité instrumentale, même entendue dans un sens assez large³⁴, n'épuise pas les raisons qui rendent compte du comportement des acteurs. Il déplore la tendance, particulièrement forte dans certains secteurs des sciences sociales à commencer par celui des sciences économiques, à confondre rationalité

³⁴ On peut noter que Boudon ne confond pas la rationalité de l'*homo oeconomicus* avec la rationalité instrumentale. La première n'est pour lui qu'un cas particulier de la seconde (Boudon 2005, p. 143).

instrumentale et rationalité tout court. Cela incite à qualifier d'irrationnels tous les comportements qui ne peuvent être expliqués par une forme ou une autre de rationalité instrumentale et encourage les explications en termes de « simples effets d'inculcation » (Boudon 2005, p. 145). Or des comportements ou des croyances qui ne relèvent pas de la rationalité instrumentale peuvent relever d'autres formes de rationalité. L'une d'elles est la rationalité cognitive. Cette dernière vient du fait que les êtres humains sont capables de construire de raisonnements logiques qui leur permettent d'expliquer les phénomènes et d'accepter ou non les explications qui leur sont proposées. L'une des tâches des sociologues, dans la démarche compréhensive, est de reconstituer ces raisonnements, qui, même lorsqu'ils s'avèrent faux, n'en sont pas moins des raisonnements, qui ont pu motiver les comportements. L'autre est la rationalité axiologique, directement inspirée de l'action rationnelle en valeur de Max Weber³⁵. Il s'agit pour Boudon d'une forme de rationalité qui consiste à choisir ou approuver des comportements ou des décisions que l'on a de bonnes raisons de juger moralement acceptables. C'est ainsi que le principe d'un impôt progressif sur le revenu fait actuellement l'objet d'un large consensus : « Il y a des économistes qui veulent revenir à un impôt proportionnel, tandis que d'autres économistes prétendent abolir l'impôt sur le revenu. Mais c'est qu'ils raisonnent de façon irréaliste, en ignorant totalement la dimension morale de la question et en s'en tenant à des considérations de caractère instrumental, en raison de l'influence intellectuelle pesante de la théorie utilitariste de la rationalité » (Boudon 2006, p. 329). Boudon, comme Weber, prend finalement acte du fait que les êtres humains effectuent en permanence des jugements moraux et qu'il est tout simplement irréaliste de ne pas tenir compte de ces jugements, toutes les fois où ils interviennent, dans l'explication des comportements. La conception que se fait Boudon de cette rationalité axiologique présente cependant une limite importante. Boudon y voit en effet une variante ou une application particulière de la rationalité cognitive. La rationalité axiologique se ramènerait ainsi à un raisonnement dont la particularité est d'impliquer des arguments moraux (telle décision est moralement préférable à telle autre). Or c'est une chose d'être capable de raisonnement, c'en est une autre d'être capable de s'abstenir effectivement de telle ou telle action. On peut tenir le meilleur raisonnement du monde sur les dangers de la cigarette sans parvenir pour autant à arrêter de fumer³⁶. La raison axiologique, si elle

³⁵ Même si Boudon a conscience de faire « dire à la notion de rationalité axiologique plus sans doute que Weber n'a jamais imaginé » (Boudon 2006, p. 15).

³⁶ Pour une autre discussion de ce type de problème, voir Moatti, Beltzer et Dab 1993.

Jean-Michel LE BOT

doit être autre chose qu'un simple raisonnement, suppose une maîtrise des désirs, soit ce que Freud appelait un refoulement. La définition traditionnelle de la liberté comme maîtrise de ses propres passions en était peut-être plus proche, finalement, que Boudon.

Références bibliographiques

ARON Raymond, 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

AUDARD Catherine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BECKER Howard, 1985, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.

BLOCH Maurice, 2009, « La mémoire autobiographique et le Soi. Pour une alliance entre sciences sociales et sciences cognitives », *Terrain*, n° 52/mars, p. 50–63.

BOESCHE Roger C., 1981, « The strange liberalism of Alexis de Tocqueville », *History of Political Thought*, vol. 2, n° 3, p. 495–524.

BOUDON Raymond, 1999, *Le sens des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France.

BOUDON Raymond, 2004, *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme ?*, Paris, Odile Jacob.

BOUDON Raymond, 2005, *Tocqueville aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob.

BOUDON Raymond, 2006, *Renouveler la démocratie. Éloge du sens commun*, Paris, Odile Jacob.

BOUDON Raymond, 2007, *Essais sur la théorie générale de la rationalité. Action sociale et sens commun*, Paris, Presses Universitaires de France.

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François, 2004. *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

BURKE Edmund, 1790/1999, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, Oxford University Press.

CARRIVE Paulette, 1980a. *Bernard Mandeville. Passions, Vices, Vertus*, Paris, Vrin.

CARRIVE Paulette, 1980b, « Mandeville, le mercantilisme et le capitalisme », in Actes du colloque *Argent et valeurs dans le monde anglo-américain aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Université Paris X, p. 114–134.

COCHOY Franck, 2002, *Une sociologie du packaging ou l'âne de Buridan face au marché*, Paris, Presses Universitaires de France.

COCHOY Franck, éd., 2004, *La captation des publics. C'est pour mieux te séduire, mon client...*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

CUSSON Maurice, 2005, *La criminologie*, Paris, Hachette.

- DUFOUR Dany-Robert, 2012, *Le divin marché*, Paris, Gallimard.
- DUMONT Louis, 1985, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- DURKHEIM Émile, 1895/1981, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM Émile, 1928, *Le socialisme. Sa définition. Ses débuts. La doctrine saint-simonienne*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FREUD Sigmund, 1929/1995, *Malaise dans la culture*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FREUND Julien, 1983, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FUMAROLI Marc, 2003, *Chateaubriand. Poésie et terreur*, Paris, Gallimard.
- GAGNEPAIN Jean, 1991, *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. Tome 2. De la personne. De la norme*, Bruxelles, De Boeck.
- GILSON Étienne, 1989, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.
- HAYEK Friedrich A., 1953/1991, *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*, Paris, Plon.
- HAYEK Friedrich A., 1966, « Dr. Bernard Mandeville : Lecture on a Master Mind », *Proceedings of the British Academy*, vol. 52, p. 125–141.
- HAYEK Friedrich A., 2008, « Le docteur Bernard Mandeville », in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Paris, Les Belles Lettres.
- HENNIS Wilhelm, 1996, *La problématique de Max Weber*, Paris, Presses Universitaires de France.
- JAUME Lucien, 2008, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté. Biographie intellectuelle*, Paris, Fayard.
- KANT Emmanuel, 1947, *La philosophie de l'histoire*, Paris, Denoël.
- KANT Emmanuel, 1787/1976, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion.
- KERVÉGAN Jean-François, 2011, *Que faire de Carl Schmitt ?* Paris, Gallimard.
- LANGENBACHER Eric, 2002, « Disenchanted Liberals : Alexis de Tocqueville and Max Weber », in HAYDEN Patrick et LANSFORD Tom, éd., *Politics and Ethics*, New York, Nova Science Publishers, chap. 2, p. 27–45.
- LE BOT Jean-Michel, 2000, « L'habitus entre sujet et personne : “structure structurante” et “structure structurée”, “histoire incorporée faite nature” », *Tétralogiques*, n° 13, p. 57–78.
- LE BOT Jean-Michel, 2007, « La théorie de la médiation a-t-elle sa place dans une revue de sociologie ? », *Socio-logos*, n° 2 [En ligne], mis en ligne le 4 juin 2007 ; consulté le 2 mars 2017.

Jean-Michel LE BOT

URL: <http://socio-logos.revues.org/document436.html>.

LE VELLY Ronan, 2006, « Le commerce équitable : des échanges marchands contre et dans le marché », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n° 2, p. 319–340.

LOCKE John, 1690/1992, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion.

LOCKE John, 1690/2009, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Le Livre de Poche.

MANDEVILLE Bernard, 2012, *Un traité sur les passions hypocondriaques et hystériques*, Grenoble, Ellug, Université Stendhal.

MANENT Pierre, 1986, *Les libéraux*, Paris, Gallimard.

MOATTI Jean-Paul, BELTZER Nathalie et DAB William, 1993, « Les modèles d'analyse des comportements à risque face à l'infection à VIH : une conception trop étroite de la rationalité », *Population*, vol. 48, n° 5, p. 1505–1534.

MOMMSEN Wolfgang, 1985, *Max Weber et la politique allemande, 1890-1920*, Paris, Presses Universitaires de France.

NISBET Robert A., 1966/2005, *La tradition sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France.

UDIN Éric, 1999, « Vices privés, vertus publiques. Mandeville, la tradition libérale et Hayek », *Commentaire*, n° 85/1, p. 187–194.

DE SAINT-SIMON Claude-Henri, 1821, *Du système industriel*, Paris, Antoine-Augustin Renouard.

SIMMEL Georg, 2010, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, Presses Universitaires de France.

TESTART Alain, 2001, *L'esclave, la dette et le pouvoir. Études de sociologie comparative*, Paris, Errance.

TESTART Alain, 2012, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard.

TOCQUEVILLE Alexis de, 1835/1986, *De la démocratie en Amérique. I*, Paris, Gallimard.

TOCQUEVILLE Alexis de, 1840/1961, *De la démocratie en Amérique. II*, Paris, Gallimard.

TOCQUEVILLE Alexis de, 2003, *Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, Paris, Gallimard.

VIGARELLO Georges, 1998, *Histoire du viol. XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil.

WEBER Max, 1978, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.

WEBER Max, 1995, *Économie et société. I : les catégories de la sociologie*, Paris, Plon.

WEBER Max, 2003a, *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction*, Paris, La Découverte.

WEBER Max, 2003b, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.