

Obligation, rationalité et sacré **Repérages paradigmatiques en sciences sociales**

Alban BOUVIER

Maître de conférences à l'Université de Paris Sorbonne (Paris IV)

RÉSUMÉ. — Le caractère absolu, voire sacré, de certaines obligations, sinon de toutes, constitue un défi pour les analyses de type rationaliste, quelle que soit la nature de ces dernières. Peut-on, en effet, *réduire* cet élément émotionnel ? Et jusqu'où le peut-on, voire le doit-on, si l'on veut préserver la pertinence empirique de l'analyse ? Pour résoudre ces questions, l'auteur distingue, à côté des notions de rationalité économique et de rationalité pragmatique, deux autres notions encore : celle de rationalité intrinsèque et celle de rationalité conforme à des valeurs religieuses, que la notion wébérienne de rationalité axiologique (*Wertrationalität*) ne suffit pas à identifier.

Je traiterai la question des rapports entre obligation et rationalité en épistémologie des sciences sociales, en considérant la façon dont certains paradigmes rationalistes rendent compte de l'obligation sociale et, à travers elle, de l'obligation juridique et de l'obligation morale, dans la mesure où celles-ci sont liées, de diverses manières, à la première. Cet article prend place dans une série d'articles historico-critiques consacrés aux différentes façons qu'il y a d'étendre l'usage des paradigmes rationalistes (en des sens qui seront bientôt précisés ici même) en sciences sociales, ces études incluant évidemment aussi l'examen des limites des paradigmes en question et la confrontation avec des paradigmes concurrents¹. De ce point de vue, la notion d'obligation, si on l'analyse dans ses différentes composantes, n'est pas sans poser problème parce qu'elle peut incorporer l'idée d'une contrainte non pas simplement conditionnelle mais absolument impérative, au point que certains philosophes et certains sociologues parlent même, peut-être par hy-

¹ Nous nous permettons de renvoyer à A. Bouvier, « Le dépassement de la théorie du choix rationnel (*Rational Choice Model*) en sociologie : voies parétiennes », prépublié dans les *Cahiers de l'ISHA*, n° 3, nov. 1998, à paraître dans une version légèrement différente, in G. Busino, C. Malandrino & R. Marchionatti (eds), *Economia, sociologia, politica nel opera di Vilfredo Pareto*, Turin, Fondazione Einaudi, A. Bouvier, « Modèles tocquevilliens en sociologie cognitive », prépublié dans les *Cahiers de l'ISHA*, *id.* et A. Bouvier, « Modèles simmeliens en sociologie cognitive », à paraître in L. Deroche-Gurcel et P. Watier (éd.), *La Sociologie de Georg Simmel*. La version présente est sensiblement différente de la version orale, sur deux points notamment : sur la question d'une possible irréductibilité du sentiment du sacré dans l'obligation, sur la signification et donc la portée de la problématique spécifiquement wébérienne.

perbole, peut-être par métaphore, du caractère *sacré* de certaines obligations, au-delà même de la sphère proprement religieuse ; dans ce dernier cas, on est clairement renvoyé à une composante irréductiblement irrationnelle du phénomène ; mais même l'idée d'obligations tout à fait absolues reste un peu obscure et pose, pour cette raison, problème. Pour traiter ces questions, je procéderai en quatre temps, en prenant mon point de départ dans des débats contemporains : je m'intéresserai en effet, pour commencer, à la façon dont le représentant à la fois le plus analytique et le plus systématique de la *Théorie dite du Choix Rationnel (TCR)*, James Coleman, cherche à réduire à un simple avatar de la rationalité économique cette pratique à la fois si curieuse, et apparemment si répandue dans les sociétés dites primitives et peut-être au-delà, qu'est le *potlatch* et qui consiste essentiellement en la triple obligation de donner, d'accepter et de recevoir, pratique superbement analysée par Mauss dans l'« Essai sur le Don »² ; je chercherai alors à montrer ce qui, dans le phénomène analysé par Mauss, excède pourtant radicalement les pouvoirs de la théorie rationaliste colemanienne et qui me semble précisément résider, du moins en première approximation, dans le caractère *sacré* reconnu par Mauss et par toute la tradition durkheimienne à toutes les obligations sociales, ce caractère sacré étant supposé, par Mauss et Durkheim, venir lui-même de *la transcendance du social s'exprimant dans les normes*. Mais comment cerner plus étroitement cet élément manifestement irrationnel de l'obligation qu'est ce sacré que repèrent ou croient repérer Durkheim et Mauss et qui doit échapper par nature à toute perspective rationaliste ? Peut-être y a-t-il, bien sûr, quelque confusion à écarter d'abord dans ce qu'on entend par « sacré » ; probablement faut-il aussi distinguer entre les différents types d'obligations. C'est à l'examen de ces questions que je me consacrerai en un second temps, en prenant mon point de départ, cette fois, dans le débat entre Mauss et Malinowski – débat assez oublié depuis Lévi-Strauss, mais qui retrouve pourtant ici sa pleine pertinence – sur la question de la nature de l'obligation au fondement et du *potlatch* et de cette sorte d'immense *potlatch* que peut sembler être la *kula*, décrite par Malinowski. Ce retour à Malinowski est motivé essentiellement par le fait que, depuis Quine, Malinowski est perçu dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine comme donnant une expression particulièrement claire au *postulat de rationalité* en anthropologie. Si Quine ne s'est guère soucié des débats particuliers autour de la notion d'obligation, qui nous occupent ici, on peut montrer pourtant que le postulat de rationalité sous sa forme malinowskienne a un sens dans l'analyse de l'obligation ou des obligations sociales et que son usage a même pour effet d'éroder le tranchant des critiques d'inspiration durkheimienne ou maussienne à l'égard des analyses rationalistes (de type colemanien ou non) de l'obligation : les obligations ou leurs symétriques, les prohibitions, comme celle de l'inceste, données comme les plus absolues, de Durkheim à Lévi-Strauss, seraient loin d'avoir, dans les faits, la force qu'on leur prête : la radicalité de l'interdit, lié au caractère sacré de celui-ci, ne concernerait en fait

² Cf. M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1e éd., 1923-4) in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950. Mauss étend l'analyse, dans sa conclusion, aux sociétés contemporaines. Pour la critique de Mauss à laquelle nous faisons référence, cf. J. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, p. 309-10. L'étendue de la pratique du *potlatch*, affirmée par Mauss, a été maintes et maintes fois contestée. Mais si le *potlatch* a été un phénomène moins *général* que ce que Mauss a pu croire, il conserve un intérêt théorique important comme phénomène *typique*.

que les obligations de type spécifiquement religieux. Mais le point de vue de Durkheim est lui-même plus complexe et plus fin que ce que la tradition sociologique en a le plus souvent retenu et il permet de faire un pas de plus dans l'analyse ; dans des écrits de type plus philosophique, Durkheim tend, en effet, à montrer, en s'inspirant de Kant, comment il y a une forme de rationalité intrinsèque de certaines obligations, qui dégage ces obligations de tout caractère religieux, donc proprement sacré, sans leur ôter pour autant leur caractère d'impératifs catégoriques. Quelle est la nature de cette rationalité intrinsèque de l'obligation ? La réponse à cette question, qui occupera le troisième temps de cet examen, ne va pas de soi, mais la thèse soutenue ici par le Durkheim philosophe, si elle s'oppose toujours au rationalisme de type colemanien (dans la perspective duquel les obligations sont forcément seulement des impératifs conditionnels ou, dans le langage de Kant, « hypothétiques »), se distingue encore du rationalisme malinowskien et permet de mettre en évidence dans celui-ci une certaine ambiguïté : Malinowski tend, en effet, à confondre l'idée de rationalité intrinsèque de certaines obligations fondamentales avec le simple bon sens. Enfin, en un quatrième et dernier temps, nous nous interrogerons sur la signification qu'il y a à accorder au fait que, lorsque des chercheurs en sciences sociales s'emploient à dépasser les limites de la Théorie du Choix Rationnel tout en restant dans un cadre rationaliste, c'est à Weber, plutôt qu'à Malinowski ou encore au Durkheim philosophe, qu'ils se réfèrent : c'est le cas, notamment de R. Boudon. Cette préférence dans le choix des repères paradigmatiques est, en un sens, fort compréhensible puisque c'est chez Weber qu'on trouve formulés les principes de l'individualisme méthodologique dont se réclament aussi bien un Coleman qu'un Boudon ; à vrai dire, d'ailleurs, R. Boudon ne prend pas, dans son dépassement de la Théorie du Choix Rationnel d'inspiration wébérienne, une voie très différente de celle de Durkheim car c'est aussi à ce qu'il y a de kantien chez Weber qu'il se réfère, réintroduisant, à côté de la rationalité stratégique ou téléologique, qui vise l'adéquation à des fins (par exemple économiques), une rationalité de type axiologique, qui reconnaît l'existence de valeurs. Et il ne fait aucun doute qu'il y a une lecture légitime de Weber qui permet de réduire aussi, comme la référence à Durkheim, cette composante supposée sacrée et irrationnelle présente dans les obligations perçues comme absolues. Mais paradoxalement cette démarche ne va pourtant pas de soi : la distinction wébérienne entre rationalité téléologique et rationalité axiologique, capitale dans le cadre d'une conception du rationalisme élargie au-delà du seul rationalisme économique, mérite en effet d'être clairement dégagée, chez celui-ci, d'une conception de la rationalité axiologique très étroitement liée à l'analyse des éthiques économiques *religieuses*, comme on s'en convainc quand on examine la façon dont Weber met en évidence la source religieuse (biblique) de l'obligation de travailler sans profiter des fruits de son travail, caractéristique de l'éthique protestante, et au fondement de certains aspects du capitalisme. On peut dès lors renverser la perspective et poser la question suivante : alors que se développent toujours davantage dans le monde les fondamentalismes religieux, la perspective proprement wébérienne, qui analyse spécialement *les obligations à fondement explicitement religieux* (sans prétendre étendre au-delà le modèle), ne garde-t-elle pas, pour l'analyse de notre époque contemporaine, sa pertinence spécifique ?

I. — OBLIGATION, *POTLATCH* ET RATIONALISME ÉCONOMIQUE

Marcel Mauss relu par James Coleman

Dans ses magistrales *Foundations of Social Theory*, qui exposent une version systématique de la théorie du choix rationnel susceptible de rendre compte des grands problèmes classiques légués par la tradition des sciences sociales, Coleman prétend reprendre en termes purement économiques la description maussienne du potlatch, alors que Mauss présentait ce type d'obligations comme l'exemple même d'une institution qui échappe au modèle de *l'homo oeconomicus* tel qu'il le conçoit. Le paradoxe n'est pas sans intérêt mais il peut être aisément levé et nous nous y arrêterons donc peu. Un des éléments les plus caractéristiques du potlatch est, en effet, – ou *était*, s'il est vrai que les sociétés décrites par les ethnographes que cite et commente Mauss ont, comme telles, disparu – que les individus ou les tribus cherchent, ou cherchaient, à donner *plus* que ce qu'ils ont ou avaient reçu, de façon que le bénéficiaire du don soit débiteur du donateur. Mauss insiste sur le fait qu'une telle pratique est évidemment contraire à la maximisation du profit et qu'en ce sens elle est irrationnelle. Mais, comme on sait, la théorie économique (auquel Coleman emprunte largement), a peu à peu, par son développement interne, substitué au modèle trop étroit de la recherche de l'intérêt personnel égoïste, celui de *la recherche des « utilités » ou des « préférences subjectives »* ; de sorte que peuvent relever d'une analyse de type économique en ce sens plus large des pratiques qui, comme le potlatch, visent le prestige, la recherche du prestige étant à comprendre simplement comme une « préférence subjective » parmi d'autres. Ce qui est rationnel, ce n'est pas le fait de vouloir le prestige, ce qui est rationnel, c'est, voulant cela, de se comporter de façon cohérente avec cette visée. Que le potlatch soit un ensemble d'obligations conduisant à rechercher le prestige ne constitue donc pas en soi une institution irrationnelle.

On peut même, comme le fait Coleman, généraliser l'analyse aux sociétés modernes et montrer que les acteurs sociaux peuvent fort bien engendrer des obligations à leur égard en se comportant en stratèges ou en bon gestionnaires : s'il est vrai qu'en demandant des biens ou des services à d'autres individus, on se trouve se créer des obligations par rapport à eux et engendrer chez eux des attentes, inversement, en proposant biens et services, on peut aussi se créer en retour des obligés, qui deviendront les éléments d'un capital social³. Coleman prend ainsi l'exemple, assez typique selon lui, du Sénat américain, dans lequel existe une sorte de club informel constitué d'un certain nombre de sénateurs (communément appelé le « Senate Club ») qui ont entre eux un système de dettes et de crédits en matière de services. Ceux qui appartiennent à ce « club » sont, en général, plus puissants que ceux qui n'y appartiennent pas ; s'ils disposent d'un bon crédit, en matière de services rendus, ils ont, en effet, un nombre respectable d'obligés sur lesquels ils peuvent faire pression, par exemple lors des votes, lesquels obligés, réciproquement, ont profité et espèrent profiter encore des services qui leur ont été ou leur seront rendus⁴. On peut aussi, comme Coleman encore, repérer des cas-limites plus pervers en même temps que plus tragiques, empruntés, en l'occurrence, à l'étude célèbre que Turnbull a consacrée aux Iks d'Ouganda : soumis à des conditions d'existence extrêmes

³ J. Coleman, *op. cit.*, p. 309 et s. (« Why do rational actors create obligations ? »).

⁴ J. Coleman, *op. cit.*, p. 308.

aux limites de la survie, certains individus particulièrement démunis cherchent de façon machiavélique à se créer des obligés en rendant service *contre leur gré* à d'autres individus à peine moins malmenés par le sort : par exemple, cas cité par Turnbull, en aidant quelqu'un à réparer son toit en dépit même des protestations de celui-ci, lequel voudrait, en effet, vu ses propres difficultés à vivre, n'avoir justement absolument rien à rendre ⁵.

Coleman n'est, en fait, pas aussi infidèle aux analyses maussiennes qu'il peut d'abord sembler et on pourrait même considérer que Coleman fait un usage inventif de certains éléments de celles-ci en en généralisant la portée. En effet, lorsqu'on lit l'« Essai sur le Don », on voit Mauss se préoccuper de rechercher quelle est la raison ou quelles sont les raisons de cet échange de biens apparemment si irrationnel – et pourtant, selon Mauss, obligatoire – qui peut aller jusqu'à la destruction de richesses considérables par simple volonté de montrer de façon ostentatoire combien, étant plus riche que l'autre, on peut gaspiller les biens. C'est même une des caractéristiques de l'analyse maussienne, par rapport à celle de Malinowski, souvent remarquée par les ethnologues, que de nous expliquer le pourquoi du potlatch ou de rechercher les motivations des individus. Malinowski, au contraire, décrit avec une profusion de détails cet échange circulaire de colliers de coquillages et de brassards d'une île à une autre qui constitue la *kula* sans expliquer la raison d'être cachée (au sens où cette raison consisterait en intentions au moins partiellement conscientes de la part des individus) d'un processus apparemment si gratuit et pourtant apparemment tout à fait obligatoire. Mauss note même que les motifs du potlatch, à l'origine plutôt agonistiques (c'est une guerre larvée visant à dominer l'autre par une opération de prestige) ⁶, peuvent devenir *usuraires* ⁷, des individus ou des groupes acceptant voire recherchant la dépendance pourvu qu'ils aient par cette occasion plus de biens, et ne redonnant un peu plus que pour recevoir encore davantage. Le modèle le plus rudimentaire de l'*homo oeconomicus* (celui de l'individu visant son intérêt) suffirait donc ici.

Pourtant, à considérer les analyses de Mauss au travers du prisme des préoccupations du rationalisme économique, on risque d'être victime d'un effet de perspective qu'on doit contrebalancer en resituant l'« Essai sur le don » dans le cadre du paradigme qui l'a nourri. Rapportée à l'ensemble de l'œuvre de Mauss, voire à l'ensemble de l'œuvre de Mauss et de Durkheim, la spécificité de l'analyse maussienne du don n'est en effet pas du tout dans l'usage de ce modèle usuraire ni non plus du modèle agonistique, donc de modèles intégrables dans des versions plus ou moins élargies du rationalisme utilitariste. Les « primitifs » ne sont pas essentiellement compris par Durkheim et Mauss comme mus par la recherche intentionnelle de l'intérêt ou du prestige ou de l'honneur mais comme soumis à des obligations qui s'imposent à eux absolument et qui n'impliquent même pas la présence de cette visée usuraire ou agonistique : la règle sociale, pour autant qu'on peut la reconstruire en l'isolant d'autres éléments ⁸, dit que l'individu ou le

⁵ J. Coleman, *op. cit.*, p. 309. C. Turnbull, *Les Iks*, Paris, Plon, 1973.

⁶ Voir notamment, « Essai sur le don », *op. cit.*, p. 156.

⁷ À propos de Samoa (Polynésie), Mauss peut même écrire : « La raison pour laquelle nous ne disons pas qu'il y a, dans ce cas, potlatch proprement dit, c'est que le caractère usuraire de la contre-prestation manque » (M. Mauss, « Essai sur le don », *op. cit.*, p. 155, n. 5).

⁸ Mauss ne définit pas le potlatch par des traits nécessaires et suffisants mais par des traits qu'on dirait aujourd'hui « prototypiques » : il y a le potlatch « proprement dit » et [p. 93-108]

groupe doit donner mais la règle sociale ne dit pas qu'il doit donner *plus* qu'il n'a reçu ; elle dit aussi qu'il doit recevoir et qu'il doit rendre mais sans préciser qu'il doit rendre *plus*. L'obligation en question est même perçue comme liée à la chose donnée, de sorte que c'est celle-ci – et non le donateur ou encore un tiers nommément identifiable qui semble imposer au débiteur, de façon en quelque sorte anonyme (et *non intentionnelle*), de rendre ce qui a été reçu. Mauss parle ainsi du « *hau* » ou de « l'esprit » de la chose donnée⁹. Ces analyses sont évidemment à rapprocher de *l'Esquisse d'une théorie générale de la magie* de Hubert et Mauss et de la place qui est faite à cet « esprit » ou mana inhérent à certaines choses, ou des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim voyant dans le mana l'expression de la force du groupe et de la contrainte que celle-ci exerce sur les individus. Ce serait parce que l'individu percevrait l'obligation comme émanant du groupe et le groupe comme éminemment transcendant par rapport à lui qu'il éprouverait le sentiment du sacré caractéristique du rapport au transcendant. Tenons-nous en pour l'instant à ces remarques concernant Mauss et Durkheim, mais nous aurons bientôt à les compléter car elles ne cernent encore que l'un des deux éléments essentiels qui semblent caractéristiques de l'approche de la notion d'obligation typique de la tradition durkheimienne et dont l'analyse colemanienne ne propose, quant à elle, pas d'équivalent.

Une des questions sous-jacentes est, d'ores et déjà, de savoir dans quelle mesure les sociétés contemporaines contiennent des obligations de ce genre, au sens où ces obligations seraient perçues elles-mêmes comme s'imposant de façon quasi-absolue et sacrée. On voit bien ici, de toutes façons, que s'il y a une irrationalité de l'obligation, elle ne tient pas tant, comme on aurait pu le croire, à la nature des motivations éventuelles impliquées dans l'échange, telle la recherche du prestige, qu'au fait que l'obligation de l'échange est perçue comme absolue.

II. — LE POSTULAT DE RATIONALITÉ DE MALINOWSKI-QUINE ET SON APPLICATION À L'INTERPRÉTATION DE LA RATIONALITÉ DES OBLIGATIONS

La critique malinowskienne de Mauss.

Je le disais pour commencer, le débat entre Mauss et Malinowski peut être éclairant concernant l'estimation de la réalité et de l'étendue de cette part de sacré (ou de ce que les anthropologues décrivent comme tel), et donc d'irrationnel qui entre dans le rapport des individus aux obligations sociales ou, au moins, à certaines obligations sociales : dans quelle mesure, notamment, ce qui est une obligation absolue est-il pour autant identifiable à une obligation réellement sacrée ? Quel est le degré d'obligation même des obligations tenues comme absolues ? Malinowski pose à Mauss ces deux questions. Coleman ne dit rien du débat Mauss-Malinowski et il ne cite, du reste, Malinowski qu'une seule fois, à propos de la réciprocité et de la circularité des échanges (carac-

puis des cas plus litigieux (le cas de Samoa, par exemple : cf. note précédente). La limite entre ce qui est potlatch et ce qui ne l'est pas reste donc floue.

⁹ *Op. cit.*, notamment p. 157-161.

téristique de la *kula* et, plus généralement, de ce que les Allemands appellent *Ringtausch*), dans sa somme de presque 1 000 pages¹⁰. Pourtant Malinowski soutient une forme de rationalisme qui permet de progresser dans l'analyse de l'obligation. Il n'est donc pas étonnant, d'ailleurs, que ce soit à Malinowski que pense le philosophe Quine quand celui-ci veut prendre l'exemple d'un anthropologue usant de façon systématique du principe de rationalité¹¹.

La référence à Malinowski peut paraître à certains égards paradoxale quand on défend un point de vue rationaliste en sciences sociales et elle y est, à tout le moins, inhabituelle, en dehors du contexte des débats proprement post-quinien. Mais il faut évidemment distinguer plusieurs problèmes quand on parle du « rationalisme » d'une perspective. Il est clair, ainsi que Malinowski ne se livre pas à une analyse des intentions ou des motivations des acteurs, alors que Mauss le fait (cf. *supra*), même si ce n'est pas non plus l'axe propre du paradigme durkheimien : Malinowski ne développe donc assurément pas un rationalisme *intentionnaliste* ou, au moins, clairement et spécifiquement intentionnaliste (c'est-à-dire une analyse faisant de la recherche de motivations rationnelles cachées le principe même de l'analyse des comportements sociaux). En revanche, Malinowski cherche à toutes les institutions sociales des fondements biologiques, les premières étant supposées être des réponses aux seconds, ce qui donne, certes, un tour rationaliste à l'analyse, mais au seul sens où le finalisme est un rationalisme, c'est-à-dire au sens où en réussissant à assigner à chaque institution une fonction, on la rend intelligible : c'est le tout social et son équilibre qui apparaissent comme la finalité de chaque fonction sans que les individus se soient en quelque manière posés eux-mêmes ces fins comme des intentions¹². Ce n'est pas à ce rationalisme biologique que je fais allusion quand je parle des vertus du rationalisme de Malinowski, rationalisme biologique qui a été l'objet de critiques légitimes de la part de nombre d'anthropologues, notamment de la part de Lévi-Strauss¹³. Pourtant Malinowski n'est pas seulement un remarquable ethnologue de terrain¹⁴; au demeurant, il n'a pu l'être que parce que ses principes théoriques ne manquaient pas tous de pertinence. Quine retient ainsi de

¹⁰ J. Coleman, *op. cit.*, p. 125, n. 2.

¹¹ S. Laugier-Rabaté note que la question de « la possibilité d'un point de vue anthropologique sur la logique, question posée clairement dans *Word and Object* et dans d'autres textes moins connus [...], permet de rapprocher Quine de, notamment, Malinowski et Lévi-Strauss », in S. Laugier-Rabaté, *L'anthropologie logique de Quine*, Paris, Vrin, 1992, p. 11. L'auteur renvoie, entre autres, à W.V.O. Quine, *Le mot et la chose (Word and Object)*, Paris, Flammarion, p. 99, n. 1, qui renvoie lui-même aux *Jardins de corail* de Malinowski.

¹² Cf. B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, François Maspero, 1968 (1^e ed., 1944).

¹³ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XXXVI. Encore Malinowski donne-t-il des versions acceptables de ce rationalisme, les individus étant par exemple décrits comme cherchant à satisfaire avec une sorte de bon sens assez universellement répandu leurs « besoins biologiques, intellectuels et sociaux » (« Le crime et la coutume dans les sociétés primitives » (1^e ed., 1926), in B. Malinowski, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot, 1980, p. 8 ; voir aussi ici *infra*).

¹⁴ C'est pourtant la qualité que lui reconnaît essentiellement Lévi-Strauss (« on peut reconnaître, sans faire injure à sa mémoire, qu'il fut meilleur observateur que théoricien ») en opposant implicitement celle-ci aux vertus théoriques de Mauss : Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. XXXV.

Malinowski le fait que, notamment dans les *Jardins de corail*, celui-ci met systématiquement au compte d'un contresens de l'ethnologue sur tel ou tel terme du langage des individus qu'il étudie l'impression d'être en face d'incohérences dans leurs croyances. Malinowski prendrait ainsi, aux yeux de Quine, l'exact contre-pied de Lévy-Bruhl¹⁵. Il est évident qu'une telle méthode n'est pas sans danger car elle peut conduire aussi à nier – par principe – toute incohérence en attribuant toujours l'incohérence apparente à un simple effet de perspective, alors que l'existence d'incohérences effectives n'est pourtant pas complètement invraisemblable¹⁶... Mais, d'un autre côté, le principe de rationalité, qui anime de façon générale Malinowski, a une vertu heuristique. Reprenons, en effet, le cas des obligations, qui nous intéresse spécialement. Si, dans l'« Essai sur le Don », Mauss discute Malinowski, après avoir largement puisé dans *Les Argonautes du pacifique occidental*¹⁷, c'est au tour de Malinowski de se livrer, dans *Le crime et la coutume dans les sociétés primitives*, à une discussion critique de Mauss et de toute l'école durkheimienne. L'usage (plutôt implicite) du principe de rationalité conduit Malinowski à supposer que, lorsque des coutumes nous apparaissent non pas forcément incohérentes entre elles mais, cette fois, incohérentes avec nos propres coutumes, il convient de ne pas s'en tenir, là non plus, à ce qui est manifeste. Il faut, à un niveau à la fois élémentaire et fondamental, veiller à ce que l'incohérence apparente ne soit pas due à une incompréhension linguistique¹⁸, mais aussi introduire une distinction entre la « théorie » des obligations que forgent les indigènes et la pratique de celles-ci, au contenu sensiblement différent et que seul l'observateur ayant longuement partagé la vie

¹⁵ Malinowski vise effectivement Lévy-Bruhl lorsqu'il fustige les « opinions courantes sur la "mentalité prélogique primitive" » en remarquant notamment que celles-ci « ne correspondent qu'à la moitié de la vérité et sont tout à fait inexactes en ce qui concerne la loi ». Malinowski ne nie certes pas que, pour partie, les « primitifs » obéissent aux règles par conformisme, mais, en cela, ceux-ci ne se distinguent pas de n'importe quelle « communauté fermée ». Malinowski ajoute, dans le même sens, que « pour l'essentiel, ces règles sont suivies parce que leur utilité pratique a été reconnue par la *raison* (nous soulignons) et démontrée par l'expérience » (Malinowski, « Le crime et la coutume dans les sociétés primitives », *in Trois essais, op. cit.* p. 38-9).

¹⁶ Malinowski fait probablement lui-même un usage outrancier du postulat de rationalité au sens de Quine, lequel rappelle qu'il ne faut voir en ce postulat qu'un principe de méthode, voire de simple bon sens, qu'il ne faut donc pas transformer en dogme (voir note *infra*). Mais il faut bien dire que d'un point de vue épistémologique, le critère de la vraisemblance ou de l'invraisemblance d'une incohérence est passablement arbitraire. D'où la question, amplement débattue dans la philosophie contemporaine, de savoir si décider de la rationalité d'une croyance ou d'un comportement est une question de fait (décidable empiriquement) ou de principe (comme on peut toujours reconstruire une rationalité cachée, le fait de ne pas en trouver de signes empiriques manifestes ne prouve pas qu'elle n'est pas là...). Voir, par exemple, les débats autour de l'usage du postulat de rationalité chez l'un des plus brillants héritiers de Quine, D. Davidson, *in* P. Engel, *Davidson et la philosophie du langage*, Paris, PUF, 1994, p. 73-82.

¹⁷ Voir les références à B. Malinowski dans l'« Essai sur le don », *op. cit.*, p. 168, 175 et s., 267.

¹⁸ C'est ce que retient essentiellement Quine lorsqu'il formule le postulat de rationalité que nous évoquons, en le dénommant, à la suite de Wilson, « principe de charité » (W.V.O. Quine, *Le mot et la chose*, p. 101, n. 1). Quine expose très simplement ce principe : « La vérité de bon sens [...], c'est que la stupidité de notre interlocuteur, au-delà d'un certain point, est moins probable qu'une mauvaise traduction [...] » (*ibid.*).

d'une tribu pourra appréhender¹⁹. Il faut, surtout, reconnaître l'existence de différences entre les obligations, toutes n'ayant pas le caractère absolu et sacré que semble supposer Mauss : cette sacralité et cette absoluté ne concernent vraiment que les obligations religieuses²⁰. L'élément le plus intéressant, de ce point de vue, de l'analyse de Malinowski, réside dans sa description de la prohibition de l'inceste, pour ainsi dire aux antipodes de celle de Lévi-Strauss, qui insistera, en effet, sur son caractère radicalement absolu (en quoi Lévi-Strauss est très durkheimien). On a retenu, en général, l'analyse lévi-straussienne qui, au moins dans la 1^{re} édition des *Structures élémentaires de la parenté*, prétend découvrir, au travers de cette prohibition, une ligne de démarcation radicale entre sociétés animales et sociétés humaines et entre nature et culture. Le débat a porté essentiellement ensuite, à ma connaissance – et la 2^e éd. des *Structures* en portait déjà la trace – sur la question de savoir si la démarcation entre sociétés animales et sociétés humaines est aussi radicale que Lévi-Strauss le croyait, et, du coup, si la prohibition de l'inceste (qui semble exister chez certains singes supérieurs) présente ou non le caractère d'une règle intrinsèquement culturelle. Mais ce débat, capital au demeurant, a largement occulté une autre question, celle de savoir dans quelle mesure la prohibition, qu'elle soit propre aux hommes ou non, est réellement absolue. Malinowski pose la question de façon plus précise à propos du fait, bien connu en lui-même, que la prohibition de l'inceste est beaucoup plus étendue en nombre de personnes concernées dans les sociétés primitives que dans nos sociétés : le clan entier auquel on appartient, soit parfois la moitié de la tribu, peut être l'objet de prohibition. Mais Malinowski ajoute cette précision d'importance que si c'est toujours ce que *dira* l'indigène, et sans faire spécialement de distinction entre les individus du clan, son comportement et celui de ses semblables montrent pourtant que la règle qu'il suit effectivement, l'obligation à laquelle il se soumet dans les faits, est de nature assez foncièrement différente : d'une part, il y a une différence notable entre de simples relations sexuelles et le mariage en bonne et due forme, les premières étant assez largement *tolérées*, d'autre part il y a une *décroissance très sensible de la force de l'interdiction* au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la famille nucléaire, le mariage lui-même (et non de simples relations sexuelles) avec des membres éloignés, pourtant en principe prohibé, se constatant régulièrement²¹. De sorte qu'il faut notamment conclure que la différence avec nos sociétés est nettement moins grande que ce que la seule considération des théories indigènes laissait penser et qu'il y a ainsi, peut-être, une certaine universalité des interdictions (et des obligations)

¹⁹ Malinowski commente ainsi cet état de fait : « Il est facile et agréable de donner son adhésion à l'idéal, surtout lorsqu'il s'agit de juger la conduite des autres ou d'exprimer son opinion sur la conduite en général. Mais la situation change dès qu'il s'agit de l'application des normes morales et des idéaux à la vie réelle » (« Le crime et la coutume... », in *Trois essais...*, *op. cit.*, p. 57). Ce qui semble, au bout du compte, importer, c'est que la vie sociale ne soit pas trop troublée.

²⁰ Malinowski, « Le crime et la coutume... », in *Trois essais...*, *op. cit.*, p. 25.

²¹ Voici, par exemple, ce qu'écrit Malinowski concernant le premier point : « [Les Trobriandais] éprouvent un sentiment d'horreur rien qu'à l'idée de la violation possible des règles de l'exogamie » ; mais « la violation de l'exogamie [...] est loin d'être rare, et lorsque le fait se produit, l'opinion publique reste inerte » du moment que l'affaire se passe « sans bruit et sans trouble » (« Le crime et la coutume... », in *Trois essais...*, *op. cit.*, p. 57-8). Concernant le second point, voir « Le crime et la coutume... », in *Trois essais...*, *op. cit.*, p. 60.

fondamentales. Dans des passages très connus, Malinowski généralise l'approche aux obligations diverses qui régissent les rapports familiaux, montrant que même dans les sociétés où c'est l'oncle maternel et non le père qui a l'obligation de s'occuper du neveu et qui a, sur lui, autorité, le père manifeste malgré tout des prétentions à exercer ladite autorité, comme dans nos sociétés, donc, et par-delà le caractère absolu et sacré de l'obligation tel qu'il est représenté dans la « théorie » ou l'idéologie indigène ²².

Mais il subsiste pourtant une certaine ambiguïté et une grande indétermination chez Malinowski quant à ce qu'il considère comme rationnel, en général, dans les croyances et les actions des peuples qu'il étudie et, plus particulièrement, dans les obligations. En deux mots, y a-t-il une rationalité intrinsèque de certaines obligations élémentaires (dont on constate qu'elles sont à peu près universelles) ou ce qui est rationnel (et qu'on observe aussi souvent) réside-t-il seulement en un certain pragmatisme consistant à ne pas sanctionner trop sévèrement le manquement aux obligations, quelles qu'elles soient, dès lors que cela ne trouble pas trop l'ordre public ²³? Ces deux types de rationalités, intrinsèque et pragmatique, reviennent-elles bien toujours au même ? Rien n'est moins sûr, car le souci de ne pas trop troubler l'ordre public du moment, souci qui conduit à « fermer l'œil » sur les manquements qui ne troublent pas eux-mêmes l'ordre public du moment, peut avoir pour conséquence un affaiblissement progressif du respect dû aux normes qui garantissent pourtant la survie à plus long terme du corps social. C'est à l'examen plus détaillé de ce que peut vouloir signifier l'idée de rationalité intrinsèque de certaines obligations et au caractère spécialement impératif qui pourrait en résulter qu'il nous faut désormais nous arrêter.

III. — LA RATIONALITÉ INTRINSÈQUE DES OBLIGATIONS SELON KANT ET DURKHEIM

Critique d'inspiration durkheimienne de Malinowski.

Si l'on en croit les descriptions malinowskienne du sentiment d'obligation dans les sociétés dites primitives, l'importance donnée à la dimension transcendante et sacrée des normes par la tradition durkheimienne est très surévaluée, l'école française de sociologie du début du siècle tendant à confondre, pour utiliser le langage de Malinowski, les « obligations impérieuses » avec les simples « règles coutumières » (au nombre de ces dernières, il faudrait, du reste, ranger la *kula*) ²⁴. Et si cela est vrai des sociétés primitives, ce l'est probablement *a fortiori* des sociétés contemporaines, dans lesquelles cette importance apparaissait de toutes façons déjà moindre. On pourrait, dès lors, penser que la forme que Malinowski donne au principe de rationalité légitime indirectement l'im-

²² « Le crime et la coutume... », in *Trois essais...*, *op. cit.*, p. 72-80.

²³ On remarquera que si Malinowski ne se livre pas à une analyse des intentions des acteurs, (cf. *supra*), un certain intentionnalisme est pourtant au fondement de son fonctionnalisme : ce sont, en quelque sorte les *besoins* fondamentaux des individus vivant en société qui motivent, au bout du compte, de façon en quelque sorte infra-consciente, la nature des obligations sociales.

²⁴ Cf. Malinowski, « Le crime et la coutume... », in *Trois essais...*, *op. cit.*, p. 30-34.

passer complète de Coleman sur le *hau* ou le *mana*, présent au cœur de certaines obligations sinon de toutes, la perception d'une transcendance quelconque des normes et du caractère catégorique de leur impératif (hormis les normes strictement religieuses) étant, somme toute, assez ténue là même où on s'attendrait à la voir la plus grande²⁵. Mais Malinowski suggère aussi autre chose qui, cette fois, ne converge plus du tout avec Coleman et qui manifeste, comme nous venons de l'indiquer, qu'il pourrait y avoir un malentendu concernant le sens à donner au postulat de rationalité. C'est, en effet, d'abord parce qu'il semble supposer une certaine rationalité intrinsèque des obligations que Malinowski est conduit à rechercher une certaine universalité de celles-ci au-delà des différences culturelles, universalité manifestée dans le fait que les obligations les plus idiosyncrasiques d'une société, par exemple concernant la nature particulière de la prohibition de l'inceste, sont aussi les moins fortes. Or il n'y a guère de trace, au contraire, chez Coleman, d'une quelconque rationalité intrinsèque des obligations, c'est-à-dire dépassant le cadre de l'intérêt bien compris (comme dans le cas-type du Sénat américain ou celui des Iks), la recherche du prestige, par exemple, n'étant considérée que comme une préférence subjective ni pire ni meilleure qu'une autre et, on l'a dit, la seule rationalité à considérer, au bout du compte, dans l'analyse des obligations, étant la cohérence du comportement par rapport à la fin visée, quelle que soit cette dernière²⁶. Mais, d'un autre côté, comme nous avons commencé aussi à le montrer, l'universalité que suppose Malinowski dans les pratiques sociales effectives semble, en fait, parfois toute pragmatique.

C'est ici que le retour à Durkheim peut à nouveau nous être utile. Si l'on remonte, en effet, à Durkheim, on s'aperçoit que celui-ci introduit lui aussi explicitement, dans ses écrits plus philosophiques, comme *L'Éducation morale*, l'idée que certaines normes auraient une validité objective, d'autant plus visible que la société est plus évoluée et plus rationnelle. Cette validité objective pourrait être reconnue par le sujet social de sorte que les normes en question s'imposeraient à lui absolument, sans être pour autant perçues comme venant de l'extérieur²⁷. Durkheim se réfère clairement à cette occasion à l'idée kantienne d'autonomie morale, donc de soumission libre et consentie à une obligation dont le sujet aurait perçu la rationalité, sans que cette obligation puisse être dite à proprement parler « sacrée » puisque tout fondement religieux en est absent²⁸.

²⁵ En suivant Malinowski, on assignerait plutôt une genèse *immanente* aux normes puisque celles-ci seraient engendrées par les besoins. Il faut bien dire que la description de cette genèse apparaît très mécaniste et le mécanisme en question assez mystérieux, l'analyse restant ici très spéculative.

²⁶ J. Coleman engendre bien la notion de « droit » à partir des intérêts bien compris ; mais le fondement du droit est conçu par lui, à la manière de Hobbes, comme purement conventionnel. Cf. *op. cit.*, notamment p. 332-3 et 384-7.

²⁷ Ce n'est possible, pour Durkheim, que dans les sociétés développées, la division du travail favorisant tout à la fois l'individualisme et la découverte de la personne morale. Cf. Durkheim, *L'Éducation morale* (Cours professé en 1902-3), Paris, PUF, 1963.

²⁸ C'est un point qui distingue Durkheim de Kant puisque ce dernier pense que la loi morale requiert ce qu'il appelle des « postulats de la raison pratique » : la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Il serait à la fois déraisonnable et déplacé ici de vouloir discuter en quelques lignes la position kantienne ; disons seulement, avec d'autres critiques avant nous (et avant Durkheim), que la remontée kantienne vers les réquisits en question ne nous paraît *logiquement* nullement s'imposer.

Durkheim soutient ainsi la possibilité d'une soumission respectueuse à des obligations perçues comme absolues au sens de catégoriques sans plus du tout lier cette catégoricité à quelque élément sacré ou magique comme le *mana*, mais, au contraire, à une reconnaissance par la raison de la valeur intrinsèque de la règle. Il peut s'agir, par exemple, de la rationalité qu'il y a au fondement de la règle qui interdit absolument le mensonge : cette règle facilite, en effet, grandement la vie sociale en rendant possible la confiance. Durkheim ne procède pas à une comparaison de règles de la vie sociale, comme celles dont nous venons de parler, avec la prohibition de l'inceste parce que, comme le lui reproche justement Malinowski, il ne se soucie guère, de façon générale, d'introduire explicitement des distinctions entre les différents types de normes ou d'obligations (quoique ces distinctions soient ici latentes). Mais on pourrait faire remarquer, à l'appui de cet aspect de la pensée durkheimienne, que nos propres systèmes juridiques, supposés contenir des lois garantissant la vie commune ne prohibent nullement l'inceste comme tel : ce n'est pas l'inceste qui est interdit et qui peut être l'objet de poursuites judiciaires, mais le viol qui accompagne souvent l'inceste (de manière évidente ou voilée) et qui est condamné comme viol (et pas comme viol incestueux).

On conclura ce point en notant encore, à titre de réserve sur l'idée kantienne et durkheimienne elle-même, que parler de *valeur intrinsèque de la règle*, c'est surtout dire que le respect de l'obligation de ne pas mentir n'est pas motivé par l'intérêt personnel, en tout cas à court terme car, si l'on a intérêt à ce que les gens, en général, ne mentent pas (ne volent pas, ne violent pas, etc.), on a parfois intérêt soi-même à mentir pour préserver tel ou tel de ses intérêts²⁹. Mais, contrairement à ce que dit Kant (et que reprend quasi explicitement Durkheim), qui veut distinguer les impératifs catégoriques des impératifs hypothétiques, il ne va pas de soi que les premiers ne sont pas simplement des *impératifs hypothétiques plus raffinés et plus complexes*, dans lesquels la condition à remplir est le maintien de la vie sociale (qu'advierait-il si tout le monde se sentait autorisé à mentir, à voler, à tuer ?...) au lieu d'être le bien-être immédiat de l'individu. Mais on touche là à la question délicate (au centre de maints débats très actuels de philosophie morale) sur ce qui distingue le kantisme des formes raffinées d'utilitarisme ou, comme on dit plutôt dans ce contexte, de « conséquentialisme ».

IV. — RATIONALITÉ AXIOLOGIQUE (OU « INTRINSÈQUE ») ET RATIONALITÉ RELIGIEUSE DES OBLIGATIONS SELON WEBER

Significations diverses de la référence de J. Coleman et R. Boudon à Max Weber. La spécificité équivoque de Max Weber.

Cette idée d'un caractère absolument impératif – mais peut-être pas pour autant sacré, en tout cas pas religieux – de certaines obligations dont la rationalité pour la vie sociale serait évidente, surgit aujourd'hui dans certaines tentatives de dépassement critique interne de la théorie du choix rationnel. Je pense très précisément aux travaux récents de

²⁹ Et éventuellement intérêt à ne pas sanctionner tous les mensonges (cf. le pragmatisme que Malinowski prête aux peuples qu'il étudie)...

R. Boudon³⁰. La voie d'accès n'est pourtant nullement ici une restauration de la tradition durkheimienne, dont Boudon retient surtout le versant proprement sociologique, mais une restauration de pans oubliés ou sous-exploités de la tradition wébérienne, dont l'examen peut nous permettre de faire encore un pas dans l'éclaircissement des rapports entre obligation et rationalité, obligation rationalité *et sacré*. On peut s'interroger sur la pertinence de la référence assez massive de J. Coleman lui-même à Max Weber, parce que Weber utilise fort peu le modèle utilitariste, même élargi³¹, mais on doit reconnaître qu'en remontant à Weber et en critiquant à partir de celui-ci les versions de la Théorie du Choix Rationnel de type colemanien, R. Boudon s'inscrit, quant à lui, dans le droit fil de la tradition wébérienne que prétend développer Coleman. La spécificité, dans ce débat, des conceptions de R. Boudon, est de réintroduire, à côté de la notion de rationalité téléologique ou stratégique, que la théorie colemanienne ne fait, en quelque sorte, que raffiner, la notion wébérienne de rationalité axiologique (*Wertrationalität*). Weber semble soutenir, en effet, au moins dans certains de ses écrits, que l'on peut être rationnel de différentes manières et, notamment, en référence à des valeurs dont serait reconnue la validité intrinsèque³². On peut effectivement tirer Weber, comme le fait R. Boudon, dans un sens encore plus nettement kantien, ce qui conduit à reconnaître une objectivité aux valeurs ou aux obligations morales. Aboutit-on au même modèle que chez Durkheim, entendons : le Durkheim restitué dans sa perspective d'ensemble, intégrant les textes, plus concordants avec la philosophie kantienne, consacrés aux sociétés contemporaines ? Autrement dit la manière d'interroger les phénomènes sociaux pour en découvrir la signification est-elle exactement la même ? Nous ne le croyons pas et la voie wébérienne mérite donc d'être explorée et la confrontation avec les analyses durkheimiennes engagée. Le point essentiel et qui peut porter à confusion, est que, beaucoup plus que ne le fait la conception boudonienne de la rationalité axiologique, la conception wébérienne lie rationalité axiologique et croyances *religieuses*³³ et fait donc référence au sacré : chaque religion développe un point de vue en gros logiquement cohérent (et, en ce sens, rationnel)³⁴ par rapport à des valeurs, lesquelles sont relativement

³⁰ Cf. R. Boudon, *Le Juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995.

³¹ Nous avons suggéré ailleurs que la référence paradigmatique naturelle de J. Coleman, et de toute la tradition de la Théorie du Choix Rationnel, serait V. Pareto plus que M. Weber. Nous nous permettons de renvoyer ici notamment à A. Bouvier, *Philosophie des sciences sociales*, Paris, PUF, 1999.

³² Ce qu'écrit Weber à ce propos n'est, certes, probablement pas toujours dénué d'ambiguïtés et on ne s'est pas privé, comme Leo Strauss, par exemple, de tirer Weber dans un sens nietzschéen et Nietzsche lui-même dans un sens relativiste, de sorte que le conflit des valeurs n'apparaît plus que comme un conflit entre préférences subjectives...

³³ Un des grands textes de Weber sur la question est la « Considération intermédiaire » de *L'éthique économique des religions mondiales* (1915-1920), traduite en français dans M. Weber, *Sociologie des Religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 410-460. R. Boudon accorde une grande importance à cette « Considération » dans la présentation de sa propre théorie in R. Boudon, *Le sens des valeurs*, Chap. III. « La rationalité axiologique », Paris, PUF, p. 137-203, mais en faisant plutôt abstraction du lien de la notion wébérienne de rationalité axiologique avec l'analyse des éthiques spécifiquement *religieuses*.

³⁴ « Si peu que [ces interprétations religieuses du monde et ces éthiques religieuses] se soient conformées dans des cas particuliers à l'exigence de « non-contradiction », et bien qu'il leur soit arrivé souvent d'insérer dans leurs postulats éthiques des prises de position qui ne sont pas déductibles rationnellement, on aperçoit néanmoins toujours en elles, d'une [p. 93-108]

variées, tantôt plus mystiques, tantôt plus ascétiques, et, dans ce dernier cas, situant notamment l'exercice de l'ascèse « hors du monde » ou, au contraire, comme dans le cas du protestantisme, « dans le monde »³⁵.

Comme le Mauss de l'« Essai sur le Don », Weber s'intéresse, en fait, essentiellement à des questions d'éthique économique et non pas, par exemple, à des questions d'éthique politique ni non plus d'éthique privée ; mais, plus nettement que chez Mauss, l'objet essentiel de Weber est constitué par des éthiques économiques *fondées sur des croyances religieuses*. Par ailleurs, mais c'est un point connu et déjà très secondaire, Weber étudie presque exclusivement les grandes religions (et les éthiques économiques qu'elles ont forgées), son étude la plus célèbre et la plus développée étant, comme on sait, consacrée au rôle du protestantisme dans l'émergence du capitalisme. Enfin un des objectifs importants de Mauss, on l'a vu précédemment, était de montrer que la recherche du profit n'était pas la seule motivation possible des échanges (en dehors de la soumission nécessaire à l'obligation d'échanger), mais que l'échange pouvait viser aussi, notamment dans les sociétés dites primitives, la conquête d'une position sociale supérieure, fût-ce au détriment des ressources matérielles ; Weber s'intéresse, au contraire, au moment où semble émerger comme type de comportement économiquement dominant, la recherche du seul profit. Nulle mention, du reste, dans les analyses de Weber, d'une *obligation d'échanger* surplombant tous les autres motifs ou mobiles possibles.

Weber s'inscrit, en fait, dans un débat tout différent (notamment avec Sombart), où la question est de savoir quel est le moment-clé de cette évolution. L'on considère alors, de façon majoritaire, que ce moment-clé a été le changement d'attitude de l'Église ou des Églises à l'égard d'un certain type d'échange économique, le prêt à intérêt, jusque-là prohibé. Il est certain que la morale économique occidentale au XVI^e ou au XVII^e siècle comportait *l'obligation spécifique de donner à celui qui est dans le besoin* ; mais ici, ce qui est en jeu, c'est *une obligation encore plus spécifique, celle de prêter gratuitement* et sans donc profit, si l'on prête à qui que ce soit (dans le besoin ou non). Mais Weber pense, pour ainsi dire contre tous, que ce n'est pas l'attitude à l'égard du prêt à intérêt qui est véritablement le point crucial. Laissons de côté ici les arguments de Weber³⁶. Le plus intéressant pour notre propos est, en effet, que, si Weber considère que le chaînon décisif dans cette évolution est sensiblement différent, il concerne encore, de toutes façons, le contenu d'une obligation. Weber pense, en effet, que le point-clé réside dans le fait que, dans le protestantisme luthérien, toute profession, y compris celle de commerçant et celle de banquier, a été perçue comme apte à devenir vocation religieuse, a donc été en quelque sorte sanctifiée. Tout le monde est convaincu maintenant que la Réforme

manière ou d'une autre, et souvent très fortement le travail de la *ratio* », « Considération intermédiaire », *op. cit.*, p. 412.

³⁵ Voir notamment, M. Weber, « Considération intermédiaire », *op. cit.*, p. 411 et s.

³⁶ Un regard « malinowskien » pourrait pourtant engager à se demander si l'interdiction du prêt à intérêt a jamais été aussi absolue qu'on le suppose en général (même quand elle portait sur les seuls coreligionnaires, comme c'était souvent le cas), de sorte que l'évolution aurait été moindre, de toutes façons, que Sombart, par exemple, l'a soutenu. Sur ce point, je me permets de renvoyer à A. Bouvier, « Argumentation et cognition en sociologie morale et juridique. Un exemple : les procédures de catégorisation dans le processus de légitimation du prêt à intérêt », in R. Boudon, A. Bouvier, F. Chazel, *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1997, p. 91-120.

luthérienne est loin d'avoir eu l'importance que Weber lui a donnée dans l'émergence du capitalisme. Il n'en reste pas moins que Weber a décrit une séquence réelle, description dont l'intérêt méthodologique reste entier. Ce qu'introduit en effet Luther, ce n'est pas la permission de prêter à intérêt, la suppression, donc, de l'obligation de prêter gratuitement quand on décide de prêter³⁷, mais une nouvelle obligation, toute différente, celle de travailler sans profiter des fruits de son travail. La séquence décrite par Weber est bien connue : le puritain sait qu'il peut réaliser pleinement sa vocation religieuse dans n'importe quelle profession, y compris dans une profession jusque-là dévaluée comme celle de commerçant ; obéissant aux commandements bibliques de travailler autant qu'il le peut, mais de limiter aussi ses désirs autant qu'il le peut, le commerçant va accumuler de l'argent qu'il pourra investir, devenant ainsi, sans l'avoir voulu, un capitaliste.

Est-ce que le puritain a agi conformément à ses seules préférences subjectives ? Sûrement pas puisqu'il obéit à des obligations. Agit-il alors conformément à une rationalité axiologique, c'est-à-dire conformément à une *valeur perçue comme intrinsèque ou objective* ? La réponse est ici beaucoup plus délicate : le travail est bien perçu comme une valeur par l'entrepreneur que décrit Weber mais cette valeur elle-même est fondée non pas sur des motifs (socialement) rationnels (du type de l'obligation de ne pas mentir) mais directement sur des motifs religieux (et la force du commandement est elle-même explicitement rattachée à son origine sacrée). Davantage même, Weber s'en tient au constat que le travail intensif sans fin est irrationnel du point de vue de la recherche du bien-être personnel. Si les comportements peuvent être considérés comme rationnels, c'est seulement en référence à des croyances *religieuses*, comme la croyance propre aux luthériens et aux catholiques que le respect des commandements bibliques est le moyen de réaliser son salut éternel ou la croyance propre aux calvinistes que le succès dans les efforts d'obéissance aux commandements bibliques est le signe, anxieusement recherché, de ce que l'on est prédestiné à être sauvé. Dès lors, on peut conclure de deux façons : d'un côté, l'analyse weberienne se révèle devoir être utilisée avec prudence et circonspection car Weber décrit, en fait, dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, un type d'obligation qui est bien loin d'être un type pur d'obligation rendant possible la vie sociale, comme celle de ne mentir, de ne pas voler, de ne pas tuer ou, de façon moins négative, celle d'échanger (si tant est qu'une telle obligation existe réellement) : son caractère sacré n'est donc nullement lié à sa validité intrinsèque mais uniquement à sa source religieuse. Mais, de l'autre, ce faisant, Weber fixe l'axe à adopter pour comprendre la rationalité – *relativement à des valeurs religieuses* – d'un certain nombre d'obligations, obligations perçues comme telles non pas en raison de leur rationalité intrinsèque mais parce qu'elles sont commandées par une certaine forme de croyances religieuses, autrement dit parce qu'elles sont sacrées.

³⁷ C'est plutôt, du reste, Calvin qui serait ici considéré comme ayant joué un rôle déterminant.

CONCLUSION

Pertinence actuelle de la problématique wébérienne en sociologie des religions.

En réintroduisant la notion de sacré à l'occasion – quelque peu paradoxale aux regards des prolongements récents de la Théorie du Choix Rationnel – d'une analyse de la conception wébérienne de la rationalité axiologique, sommes-nous donc revenus, au terme de notre parcours, à notre point de départ, c'est-à-dire au point de vue du Durkheim des *Formes élémentaires* alors même que, par un coûteux détour par Malinowski et le Durkheim de *L'Éducation morale*, nous avons cru pouvoir nous affranchir complètement de la notion de sacré, sans pour autant assumer les positions utilitaristes d'un James Coleman ? Non pas ! puisqu'alors, au début de notre analyse, les obligations religieuses servaient de modèle à *toutes* les obligations, ce qui laissait tout à fait inaperçus les différents types de rationalité en jeu au fondement des obligations diverses, notamment l'idée de rationalité intrinsèque quoique non sacrée de certaines obligations, et que, d'autre part, le contenu rationnel des obligations religieuses elles-mêmes n'était pas dégagé. Ce que nous avons spécifiquement gagné, croyons-nous, grâce à l'ultime moment (wébérien) de ce parcours, c'est la prise de conscience de l'utilité, voire de la nécessité, nous semble-t-il, de distinguer encore de *la rationalité proprement axiologique*, implicitement présente notamment chez Durkheim, mais clairement explicitée seulement par R. Boudon (par une voie indépendante), une *rationalité conforme à des valeurs religieuses*, que le concept wébérien de *Wertrationalität* ne suffit pas lui-même à clairement différencier puisqu'il les comprend toutes les deux. Quel que soit l'intérêt, majeur, du concept de rationalité axiologique (ou de rationalité intrinsèque) – et son contenu propre apparaît mieux aussi par comparaison avec des concepts voisins – l'usage du concept de rationalité conforme à des valeurs religieuses nous semble pouvoir rendre des services dans un monde contemporain où toutes les sociétés sont bien loin d'être « modernes » et en tous points rationalisées au sens de la rationalisation économique, juridique et morale (ces autres sociétés regroupent, au contraire, la plus grande partie de l'humanité). Il peut ainsi nous aider à mieux comprendre certaines « obligations », du Djihad aux rites de l'excision, qui, pour échapper à la rationalité que nous avons appelée intrinsèque (ou à la « rationalité axiologique »), n'en sont pas pour autant absolument irrationnelles ni donc à rapporter seulement à des concepts comme ceux d'activité traditionnelle ou « affectuelle » (pour reprendre les expressions de Weber), comme on serait tenté de le faire à partir du moment où ces obligations apparaissent échapper à la notion de rationalité axiologique au sens strict mais, du même coup aussi, nécessairement étroit.

2 rue Duméril
75013 Paris