



HAL
open science

Individualisme méthodologique et croyances collectives

Sébastien Urbanski

► **To cite this version:**

Sébastien Urbanski. Individualisme méthodologique et croyances collectives. in A. Allouche & R. Künstler. Les défis du collectif. Ontologie sociale, individualisme méthodologique et argumentation., Hermann, pp.33-57, 2022, 9791037020147. hal-03747134

HAL Id: hal-03747134

<https://hal.science/hal-03747134v1>

Submitted on 29 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

II

INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE ET CROYANCES COLLECTIVES

APPROCHES SOCIOLOGIQUES, PHILOSOPHIQUES,
POLITIQUES

par Sébastien Urbanski

Alban Bouvier fut mon directeur de thèse en sociologie de 2007 à 2012. Si je devais résumer son apport en une expression, je soulignerais sa hauteur de vue. La présente contribution voudrait illustrer ce point à partir de deux fils directeurs. Le premier concerne la volonté de promouvoir une science sociale véritablement scientifique, en la distinguant d'une critique sociale qu'elle soit de droite ou de gauche. Cela est particulièrement important à relever étant donné le parcours de Bouvier : formé sous la direction de R. Boudon, il a su prolonger les réflexions scientifiques de ce dernier sans jamais les mêler à une quelconque idéologie politique. L'individualisme méthodologique, en effet, n'a pas de conséquences politiques univoques et nécessaires, ce qui pourrait paraître évident mais nécessite des distinctions conceptuelles pas toujours explicitées. C'est ce que je voudrais montrer dans la première partie. Mais la hauteur de vue de Bouvier, qui tranche avec l'approche parfois idéologique de Boudon, se manifeste également dans les distinctions subtiles qu'il avance à propos des relations entre individualisme méthodologique et holisme, dont on sait qu'elles nourrissent également des débats politiques, comme on l'a vu récemment (Bronner et Géhin, 2017). C'est ce que je voudrais aborder en seconde partie.

I. INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE OU CRITIQUE SOCIALE ? L'APPORT AMBIGU DE RAYMOND BOUDON

Dans la sociologie francophone, un apport important de Boudon concerne l'école. Il consiste à rompre avec les approches posant *a priori* une correspondance entre les représentations collectives véhiculées par l'école et les représentations collectives d'un groupe donné — que ce soit une classe sociale (Bourdieu et Passeron) ou la société dans son ensemble comme « conscience collective » (Durkheim). Boudon fait voir des « discordances (...) entre structures scolaires et structures sociales » (Boudon, 1979, p. 235) et l'école n'apparaît pas comme un système central et déterminant, capable d'« inculquer » et de « reproduire » : aux croyances et représentations collectives propres à la société indivise (Durkheim) ou aux groupes dominants (Bourdieu et Passeron), l'auteur oppose les raisons personnelles de choix scolaires qui, une fois agrégés en structure scolaire, ne correspondent pas forcément à la structure sociale.

L'originalité de Boudon, dans *L'inégalité des chances* ou des livres ultérieurs consacrés aux croyances, est de prendre en compte à la fois rationalité instrumentale et rationalité « cognitive ». Son « modèle rationnel général » (MRG) amende la théorie du choix rationnel (TCR) qui ne peut être considérée comme le fondement des sciences sociales parce que de trop nombreux phénomènes sociaux lui échappent, notamment les comportements individuels guidés par des croyances non triviales. Il propose donc de ne retenir que trois postulats de la TCR : celui de l'individualisme, de la compréhension et de la rationalité. Les postulats de l'instrumentalisme, de l'égoïsme et de la maximisation de l'utilité sont évacués. Dès lors, expliquer les croyances collectives revient d'abord à les considérer comme l'agrégation de croyances individuelles (postulat de l'individualisme), puis à restituer le sens de ces croyances (postulat de la compréhension) en reconstituant les raisons qu'aurait un individu idéal-typique de les endosser (postulat de la rationalité).

Ainsi, dans *L'inégalité des chances*, telle décision scolaire peut être expliquée 1) soit par des critères d'utilité exclusivement : par exemple, telle orientation perd en utilité car elle engendre un coût économique insupportable pour la famille ; 2) soit par des croyances non-triviales :

pour un fils de cadre supérieur, atteindre le niveau du baccalauréat plutôt que celui de la fin du premier cycle du secondaire est plus « utile » que pour

un fils d'ouvrier. Dans le premier cas, le risque de *démotion* est élevé. Dans le second cas, la *promotion* peut être assurée même avec un niveau d'instruction plus bas. (Boudon, 1979, p. 110)

Il est significatif que le terme « utile » soit ici entre guillemets. Cela suggère que pour expliquer les choix du fils de cadre supérieur et du fils d'ouvrier, le strict critère d'utilité ne suffit pas. Un cadre plus large, de type MRG, est requis : le sociologue peut *comprendre* que « pour l'enfant d'ouvrier, une orientation “courte” (...) n'est pas perçue comme une grave déconvenue » (Boudon et Filleule, 2002, p. 47). L'explication des choix scolaires consiste alors en une « mise en évidence des raisons que les acteurs eux-mêmes ont pu se donner » (*id.*). Étant donnée sa position dans la stratification sociale, le fils d'ouvrier a des raisons de croire qu'une orientation courte est tout à fait louable. Ainsi, le critère d'« utilité » ne permet d'expliquer les décisions scolaires que par la prise en compte des *croyances* en jeu dans les décisions des familles.

Mais le point de vue boudonien pose aussi des problèmes de taille. D'abord, son insistance sur une seule logique d'action (l'action rationnelle) n'est pas que méthodologique, elle est aussi prescriptive. Pour réduire l'inégalité des chances, il faut selon l'auteur

stimuler la différenciation du système scolaire en étendant au maximum l'autonomie des établissements scolaires (...) L'abolition de la carte scolaire représente une pièce importante de ce dispositif d'ensemble. Celui-ci permettrait non seulement de réduire l'inégalité des chances scolaires, mais d'augmenter les chances que chacun trouve sa voie. (Boudon, 2008, p. 69)

Cette solution, de type libéral¹, implique de valoriser les aspirations personnelles et les raisons de faire tel choix scolaire aux dépens de « croyances collectives » qui, dans les sociologies de Durkheim et de Bourdieu/Passeron, préservent une fonction (positive ou négative) d'intégration. Par conséquent, dans quelle mesure Boudon met-il en œuvre une sociologie comme science, selon le titre d'un de ses

1. En 2002, Boudon et Filleule écrivaient qu'un « développement du système des bourses » sur critères sociaux pourrait atténuer l'inégalité des chances (Boudon et Filleule, 2002, p. 50) — une proposition non retenue dans le texte de Boudon cité précédemment.

ouvrages, paru en 2010 ? Force est de constater que depuis les années 2000 au moins, ses écrits mêlent fortement le registre idéologique au registre scientifique. Dans un livre à vocation au moins partiellement scientifique, puisque consacré à la mise en évidence « de mécanismes sociaux et cognitifs (...) à la racine du phénomène » d'hostilité au libéralisme chez les intellectuels, Boudon écrit que :

le « collègue unique », l'allongement du « tronc commun », le développement de la théorie de l'école « lieu de vie », le culte du « pédagogisme » n'ont guère servi à atténuer l'inégalité des chances scolaires ; en revanche, ces innovations ont contribué au développement de l'illettrisme et à l'apparition de la violence scolaire. (Boudon, 2004, p. 213)

Ainsi, l'auteur dénonce les effets pervers des mesures destinées à rendre l'enseignement en quelque sorte plus « collectif » (le « tronc commun » et le « collègue unique »). La cause de ces « mauvaises » mesures serait à chercher dans « les mouvements de pensée qui composent [la] matrice illibérale », dans les « schémas explicatifs issus de la matrice de pensée illibérale » (Boudon, 2004, p. 40), qui se serait imposée parce qu'elle aurait permis de produire des théories utiles (bien que fausses). En particulier, « la théorie sociologique dite de la reproduction (...) est illustrative des théories évoquées par Pareto qui doivent leur audience à ce qu'elles sont, non pas vraies, mais utiles, en d'autres termes en ce qu'elles répondent à une demande diffuse » (Boudon, 2006, p. 274).

Le problème est que Boudon ne laisse ici guère de possibilité, pour la sociologie, de prendre de l'extériorité par rapport au débat public. En cela, l'auteur est très proche de Bourdieu et de sa posture de sociologue surplombant, se voulant parfois « au-dessus de la mêlée »². Le rapport est-il si évident entre 1) le constat des effets pervers de politiques inspirées par une matrice de pensée « illibérale » ; 2) l'inopportunité fondamentale ces politiques ; 3) la fausseté des théories dites « illibérales » (par exemple celles de Bourdieu) ? On pourrait aller plus loin. La problématique boudonienne des « théories utiles bien que fausses » ressemble étrangement à celles que Boudon lui-même fustige dans *L'idéologie*. Il écrit : « expliquer, c'est dans (...) [le courant néo-marxiste],

2. Encore que Bourdieu procure des outils permettant d'échapper au « point de vue scolastique », notamment dans ses travaux tardifs (Bourdieu, 1997).

répondre à la question “à quoi sert ?” À quoi sert la prison (Foucault), l'école (Althusser, Bourdieu) ? (...) Car à la question “à quoi sert ?”, la réponse est connue d'avance : à la classe dominante » (Boudon, 1986, p. 309). Les « théories utiles » critiquées par Boudon, quant à elles, ne servent pas la classe dominante. Mais leur diffusion est néanmoins expliquée, comme on vient de le voir, en répondant à la question « à quoi sert ? » Autrement dit, l'auteur utilise les mêmes techniques disqualifiantes que celles qu'il dénonce chez ses adversaires.

La distinction entre spectateur impartial et spectateur partial dans le MRG pose les mêmes problèmes. Si les individus peuvent être placés soit dans la « condition de l'acteur partial » (dans ce cas, les intérêts égoïstes jouent un rôle explicatif majeur), soit dans la « condition du spectateur impartial » (dans ce cas, c'est la rationalité cognitive qui joue un rôle explicatif majeur), il reste que c'est le sociologue (Boudon) qui est habilité à dire qui est impartial et qui ne l'est pas. Par exemple, ceux qui sont favorables à la loi des 35 heures seraient partiaux (la rationalité qu'ils mobilisent étant instrumentale), et ceux qui y sont défavorables seraient impartiaux — la rationalité qu'ils mobilisent étant cognitive (Boudon, 2003, p. 117).

Est-ce à ce type de procédés que Bouvier fait allusion en notant l'existence, en plus d'une sociologie critique de gauche, d'« une critique sociale et politique libérale et “de droite”, depuis au moins Pareto » (Bouvier, 2010, p. 289) ? Quoi qu'il en soit, c'est ainsi qu'on peut comprendre les références à Pareto dans les écrits idéologiques de Boudon. En m'appuyant sur les écrits de Bouvier, le sociologue en formation que j'étais a pu exercer une vigilance relative aux enjeux épistémologiques de la discipline, en distinguant sociologie d'une part, et critique sociale d'autre part. Pour développer ce point, identifions plus avant les différentes facettes de l'individualisme méthodologique boudonien.

1.1. Méthodologie, ontologie et politique : proposition de clarification

Les lignes précédentes ne reviennent pas à prétendre que les conceptions politique et scientifique du monde devraient être absolument étanches en sociologie. Jean-Michel Berthelot, qui fut le collègue de Bouvier comme de Boudon (mais aussi de G. Bronner) à l'Université Paris-Sorbonne, avait bien montré l'influence des engagements

ontologiques privés, lestés d'un poids biographique, sur les propositions scientifiques des chercheurs (Berthelot, 1990). Loin de conduire à un relativisme, cette remarque conduisait à la défense d'un « pluralisme sous contraintes ». Il s'agit notamment de refuser les « postures d'auteur » (perceptible dans certains travaux de Bourdieu ou Giddens) prétendant résoudre à elles seules les questions ontologiques et épistémologiques, pour accepter le *pluralisme* irréductible des programmes sociologiques, tout en précisant néanmoins leurs « arrière-fonds ontologiques » qui doivent respecter plusieurs *contraintes* : être compatibles avec le monisme ontologique, intégrer les raisons des agents, être congruents avec ce que l'on sait du fonctionnement psychologique de l'esprit, etc. (Berthelot, 2003). En s'inspirant de ce cadre, la question suivante mérite d'être posée : quelle est la part de doctrine libérale (fructueuse ou non) dans la conception sociologique de Boudon ? Je propose de considérer ici les domaines de l'école, de la laïcité et des croyances.

1.1.1 Sociologie des croyances

Pour Boudon, l'individu est le véritable atome du social. Les croyances, loin d'être toujours une manifestation de l'ignorance, sont rationnelles (Boudon, 2012). Les progrès de la science, en nous faisant percevoir toute l'étendue de notre ignorance, ne font pas disparaître la croyance — elles ont même tendance à la nourrir. Plus précisément, qu'est ce qui est rationnel dans une croyance religieuse ? Un exemple est emprunté à Weber : « le paysan accepte mal le monothéisme, parce que l'unité d'inspiration qu'on attend d'une volonté divine unique est difficilement compatible avec les caprices de la nature auxquels il est confronté » (Boudon, 2001, p. 23). À l'inverse, « les centurions romains, qui combattent pour le compte d'un empereur régnant sur un empire centralisé et hiérarchisé », l'acceptent facilement (*id.*). On comprend alors l'importance des saints dans le catholicisme : « ils permettaient de réconcilier la théorie religieuse avec le réel aux yeux du paysan » (*ibid.*, p. 38). Mais on peut aller plus loin en supposant une « force intrinsèque » des idées religieuses et une sélection de celles qui sont les plus rationnelles : si Yahvé est insensible aux offrandes, alors il est logique de substituer progressivement l'éthique aux rituels. Puis, le calvinisme donne le coup de grâce à la magie, en éloignant encore davantage Dieu du croyant. Si l'éviction de la magie est due en grande partie aux succès de la science, le terrain a été préparé en amont par la religion (*ibid.*, p. 30, 42).

Par conséquent, selon Boudon il n'y a pas d'antagonisme radical entre religion et modernité, et il serait pertinent de rompre avec l'héritage positiviste des Lumières, la rationalité des croyances religieuses ne pouvant justifier une laïcité « combative » à leur égard. Plusieurs applications de la laïcité en France sont alors critiquées pour leur conception trop restrictive de la « raison », qui ne peut être opposée aux croyances puisqu'elles en font partie. D'où la défense d'une laïcité libérale qui ne soutient pas, en particulier, la loi française de 2004 interdisant le port de signes religieux jugés « ostensibles » par les élèves à l'école publique.

1.1.2. Sociologie de l'école

D'un autre côté, Boudon reste un rationaliste : au contraire de penseurs engagés dans la promotion d'une laïcité ouverte aux influences religieuses, il ne considère pas que nous sommes entrés dans un âge post-moderne ou post-séculier³. Selon lui, les objectifs de l'école doivent rester axés sur les acquis académiques et la transmission de savoirs universellement établis. Les objectifs sociaux valorisés aujourd'hui (éducation à la tolérance, apprentissage du vivre-ensemble, du dialogue, du respect mutuel) sont secondaires. La priorité est en effet de « renforcer la fonction de transmission des savoirs de l'école », qui aurait été reléguée au second rang à cause de la théorie fumeuse du pédagogisme (Boudon, 2008, p. 68). D'après Nathalie Bulle, qui prolonge cet aspect de la pensée de Boudon, il s'agit d'éviter les écueils de la pensée pédagogique progressiste, désindividualisante, subordonnant « les dispositions de l'enfant à la vie du groupe » (Bulle, 2009, p. 144).

À ce stade, je propose, dans une veine qui m'a été directement inspirée par les travaux, mais aussi la posture d'Alban Bouvier comme directeur de thèse, de distinguer les registres *méthodologique*, *ontologique* et *politique* de la sociologie de l'école boudonienne. En effet, les thématiques évoquées ici (pédagogisme, place des savoirs, fonction de l'école) ne sont pas étanches à nos sensibilités politiques voire psychologiques. Faut-il un « collègue pour tous », ou plutôt un « collègue

3. En ce sens, le rationalisme de Boudon n'a pas eu le même sort que celui de Habermas après son tournant théologique des années 2000, consistant à valoriser les « ressources sémantiques des religions ».

pour chacun », ou encore un « collège pour tous et pour chacun⁴ » ? Faut-il favoriser une « culture commune », voire instaurer un « pouvoir spirituel » portant des valeurs communes « qui peuvent être affirmées et inculquées⁵ » ? Ces objectifs sont-ils compatibles avec l'individualisation et la personnalisation des enseignements, la prise en compte des aspirations et des talents individuels, la reconnaissance de l'histoire de groupes particuliers ? Ces questions ne peuvent être résolues par des arguments scientifiques isolément des résonances qu'ils peuvent avoir sur nos propres expériences personnelles et préférences politiques. Elles nécessitent toutefois, ainsi que le suggérait Berthelot, non pas de projeter notre « imaginaire » sur notre activité scientifique, mais de le contrôler, afin d'éviter le mélange des genres devenu extrêmement fréquent en sciences sociales : on ne compte plus les analyses « scientifiques » qui ne font guère plus que révéler des sensibilités personnelles et des positionnements politiques. Assumons donc cette « impureté » des sciences sociales et tentons de démêler les différents registres de la sociologie boudonienne de l'école⁶.

D'après l'analyse classique de Boudon, relevant de l'individualisme *méthodologique*, les enfants de familles défavorisées réussissent moins bien car il leur suffit de réaliser un parcours similaire à celui de leurs parents pour être satisfaits. C'est ici la demande d'éducation, réductible à des choix individuels bien que contextualisés, qui est déterminante. On peut ainsi comprendre la forte réduction de l'inégalité des chances

4. Selon les expressions respectives de René Haby (ministre de l'éducation de 1974 à 1978), François Bayrou (de 1993 à 1997) et Ségolène Royal (ministre déléguée chargée de l'enseignement scolaire de 1997 à 2000).

5. Selon la formule du ministre Vincent Peillon (2012).

6. Je ne dis pas qu'Alban Bouvier souscrirait à l'analyse qui suit, mais seulement qu'elle me semble découler d'une fréquentation régulière de ses travaux et de sa personne depuis 2007. À l'évidence les rapports de Bouvier à Boudon ne sont pas les miens (je n'ai jamais rencontré ce dernier) et nos objets de recherches ne sont pas les mêmes (ce qui ne m'a pas empêché de réaliser une thèse sur la laïcité scolaire, alors même que Bouvier n'a jamais publié directement sur ces questions). Par conséquent nous avons sans doute une approche un peu différente de la neutralité en sciences sociales. En particulier, Bouvier est capable — ce qui est rare — de pratiquer une neutralité d'abstention, de telle sorte qu'il a été impossible, durant mes années de thèse, de deviner quel pourrait être « son » positionnement politique. Plus tard, alors que nos rapports sont devenus plus amicaux, il s'est avéré que cette abstention — comme on pouvait s'en douter — n'était aucunement due à un désintérêt pour la chose politique : il s'agissait d'une exigence éthique.

affectant la population féminine au cours du xx^e siècle : alors que le taux d'accès à un diplôme de niveau IV⁷ a fortement augmenté, l'inégalité d'accès selon l'origine sociale des garçons est restée stable, alors qu'elle a diminué pour les filles. Les changements éducatifs liés à l'expansion de l'école n'ont donc pas eu de rôle déterminant : si c'était le cas, ils auraient affecté aussi bien la population scolaire féminine que masculine (Bulle, 2011). L'explication réside alors essentiellement dans des changements affectant différemment les garçons et les filles, comme la demande d'éducation.

Toutefois, la façon d'utiliser les indicateurs statistiques est discutée : dans l'étude précédente, elle ne tient pas compte de la valeur sociale inégale des différents titres scolaires⁸, et donc de la hiérarchie entre les filières du système d'enseignement (Garcia et Poupeau, 2003). Ce débat méthodologique se double d'un débat *ontologique* lorsque les résultats, confirmant la valeur explicative de l'investissement scolaire, conduisent à mettre l'accent sur « la diversité des aspirations des élèves » (Bulle, 2011, p. 21). Les caractéristiques individuelles, telles les aspirations, sont ainsi considérées comme des éléments cruciaux du monde scolaire (des éléments dont l'existence est considérée comme centrale). Enfin, l'analyse débouche sur des considérations *politiques* concrètes comme la proposition de mise en place, au collège, de progressions individualisées et d'une flexibilité des curricula pour satisfaire « la variété des aspirations individuelles » (Bulle, 2012, p. 18). Des conclusions politiques similaires sont présentes chez Boudon (*supra*). Il est donc possible d'identifier un lien entre individualisme (comme approche scientifique) et libéralisme (comme conception politique), même si ce lien n'est aucunement nécessaire⁹.

7. Selon la nomenclature du ministère de l'Éducation nationale.

8. Ainsi un bac professionnel n'a pas la même valeur qu'un bac général sur le marché de l'orientation et de l'emploi, alors même qu'ils sont tous deux de niveau IV.

9. D'autres tempèrent l'idée de diversité des aspirations des élèves comme donnée centrale et prônent une école commune qui n'aurait aucune visée évaluative (Terrail, 2016). Sur les liens entre individualisme méthodologique et individualisme politique, voir Kaufmann (2010).

1.1.3. Entre philosophie et sociologie : approches normatives et/ou descriptives

Ces distinctions élémentaires — mais rarement explicitées — entre méthodologie, ontologie et politique permettent ainsi de nous orienter dans le domaine de la sociologie sans mélanger les différents registres de discours. Il serait toutefois malaisé de les séparer. L'objectif est plutôt de les expliciter, de les distinguer, éventuellement de les articuler. Travaillant sur des objets politiquement controversés comme les croyances en lien avec la laïcité, j'essaie d'adopter la posture la plus claire possible en explicitant les principes normatifs au principe de mes analyses, à savoir ceux du républicanisme critique de Philip Pettit, dont Bouvier a traduit précocement les textes (Pettit, 2004). Il me semble que c'est une posture plus honnête que celle qui consiste à proclamer « faire science » tout en recouvrant ses engagements citoyens, aussi louables soient-ils, d'un écran de fumée dit « sociologique », comme cela peut arriver chez Boudon.

Je propose de donner rapidement deux autres exemples, issus de mes travaux, de confusion entre science et idéologie. Le sociologue des religions Jean-Paul Willaime écrit que « la sélection naturelle [comme] strict produit du hasard est une croyance au même titre que la croyance en un dessein intelligent », et que « ce sont là deux positions également dogmatiques ». Pourtant, le principe de parcimonie — qui sous-tend l'explication en termes de hasard — n'est aucunement un indice de dogmatisme. Il importe alors de déceler les présupposés ontologiques, en l'occurrence chrétiens, qui président à des affirmations idéologiquement orientées chez des sociologues et historiens reconnus (Urbanski, 2016).

Le même problème se pose chez certains anthropologues spécialistes des croyances en islam. Ainsi Saba Mahmood, récemment encensée par le *New York Times* (2018), énonce-t-elle que la législation européenne établissant une distinction ferme entre « race » et « religion » — rendant possible des condamnations pour racisme (en ce que ce dernier est une attaque contre la personne elle-même) mais empêchant toute condamnation pour « blasphème » (toute religion devant pouvoir être critiquée, voire moquée) — devrait être atténuée en raison du rapport particulier de nombreux musulmans à leur religion, mobilisant une « foi mimétique », consistant à prendre le prophète pour modèle, et reposant par conséquent sur un habitus que les dessins du *Jyllands-Posten* en 2006 (puis de Charlie Hebdo) auraient blessé (*a habitus that feels wounded*).

Dans cette perspective, se moquer d'une religion équivaudrait à un acte raciste, car le fidèle musulman considéré ici est un « double » de Muhammad lui-même, à la faveur d'une foi mimétique consistant à intégrer, voire à ingérer la personne du Prophète en soi-même (*to ingest the Prophet's persona into oneself*). Partant, se moquer de Muhammad équivaudrait à se moquer des musulmans — du moins d'une partie d'entre eux — et non simplement de l'objet auquel ils croient. En outre, l'importance des « représentations religieuses », auxquelles on se devrait d'adhérer en tant que fidèle, serait une idée fondamentalement protestante, inconnue d'une grande partie des musulmans qui privilégient la relation de « similitude » ou de « cohabitation » avec le prophète : c'est pourquoi, encore une fois, rire du prophète équivaudrait à attaquer personnellement un fidèle. Et précisément, la législation occidentale ne reconnaîtrait pas « le type de religiosité en jeu dans les réactions musulmanes face aux dessins danois » et Mahmood recommande une « transformation des sensibilités culturelles et éthiques de la population judéo-chrétienne qui sous-tendent les pratiques de la loi séculière-libérale » (Mahmood, 2008, p. 78, 89). Cette thèse anthropologique véhicule ainsi une idéologie politique, en l'occurrence post-séculariste, consistant à adapter la législation libérale à des exigences religieuses (Stavo-Debaugé, Gonzalez et Frega, 2015).

Ne pouvant développer cette problématique ici, je me contenterai de souligner que l'exigence analytique d'Alban Bouvier est une ressource précieuse pour identifier les présupposés politiques véhiculés par les sciences sociales s'intéressant aux phénomènes de croyances. Sa double identité, à la fois philosophe et sociologue, y est pour quelque chose : elle permet de distinguer considérations normatives d'une part, et travail de description d'autre part. La première tâche relève de la philosophie et la seconde de la sociologie. Même si les deux visées peuvent être associées dans un projet d'épistémologie sociale (Bouvier, 2009a), elles gagnent à être distinguées, sans quoi on court le risque de déguiser des considérations ~~normatives~~ ^{prescriptives} en « analyses » ~~descriptives~~.

II. L'EXPLICATION DES CROYANCES COLLECTIVES : PARCIMONIE SANS RÉDUCTIONNISME

2.1. Les croyances collectives sont-elles une somme de croyances individuelles ?

Ces précisions épistémologiques étant faites, explorons maintenant l'apport méthodologique d'Alban Bouvier, qui met en œuvre une façon d'aborder les phénomènes sociaux articulant la réflexion conceptuelle à des études de cas contextualisées. L'auteur entreprend de clarifier une des principales questions ayant tourmenté les sociologues depuis les « pères fondateurs », celle de la relation entre individualisme méthodologique et holisme. Le problème a été formulée par Durkheim :

En se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être (...) qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. C'est donc dans la nature de cette individualité, non dans celle des unités composantes, qu'il faut aller chercher les causes prochaines et déterminantes des faits qui s'y produisent. (Durkheim, 2005 [1894], p. 103)

Ce type de remarque a pu donner lieu à des commentaires tranchés, les uns embrassant la perspective holiste (les causes ne peuvent pas être identifiées dans les unités composantes), les autres la rejetant (l'individu serait l'unique atome du social). La réponse de Bouvier penche vers la seconde perspective en raison d'exigences analytiques. Si les sciences sociales ne fonctionnent pas comme les sciences de la nature, il reste que bien des progrès au sein de ces dernières supposent le réductionnisme, consistant à expliquer des phénomènes complexes à l'aide d'éléments de plus en plus simples (Sperber, 1996). Ainsi on a pu « réduire » la lumière à une onde, avec un gain explicatif. Mais le réductionnisme n'a pas bonne presse en sciences sociales. Il risque notamment de passer à côté de la compréhension « épaisse » (selon l'expression de C. Geertz) qu'ont les humains du monde social — or cette compréhension a des effets sociaux. L'apport de Bouvier, tel que je le comprends, consiste à promouvoir un réductionnisme *ontologique* : si la profusion des entités explicatives (groupes, cultures, etc.) permet de saisir la réalité phénoménologique du social, elle débouche souvent sur un trop-plein explicatif en frôlant l'analyse descriptive ; or, « une explication plus complète et donc plus satisfaisante n'est pas

une description : c'est une articulation, de plus en plus complexe, de modèles de plus en plus nombreux mais en eux-mêmes idéalement toujours simples » (Bouvier, 2005, p. 57).

Mais, beaucoup moins critique que Boudon ou Bronner à l'égard d'une méthodologie holiste, Bouvier refuse le réductionnisme *méthodologique*. Il pourrait être en effet « de bonne méthode » de supposer, comme les acteurs sociaux, que les entités collectives existent, car le fait que ces derniers croient qu'elles existent peut avoir des effets sociaux.

Pour développer ces points, revenons à Durkheim, qui reconnaît l'existence de croyances collectives irréductibles à leurs éléments individuels. En particulier, la conscience collective est définie comme « un système qui a sa vie propre » constitué de « l'ensemble des *croyances* et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société » (Durkheim, 2004 [1893], p. 46, je souligne). Par ailleurs, la conscience collective est considérée comme un fait social par excellence ; or, les faits sociaux sont constitués par « les *croyances*, les tendances, les pratiques du groupe pris *collectivement* » (Durkheim, 2005 [1894], p. 8, je souligne).

Cela pourrait conduire à penser que les croyances collectives existent vraiment hors des consciences individuelles. Mais ceci n'est pas conforme à un naturalisme assez classique, revendiqué par des auteurs aussi différents que Boudon, Sperber, Bronner ou Bouvier. Si des croyances strictement collectives existent, où pourraient-elles bien se loger ? Certes, les institutions véhiculent des *représentations* collectives, mais les croyances nécessitent un acte d'adhésion que seuls des individus peuvent mettre en œuvre (Engel, 2001). La voie est donc étroite pour Bouvier qui défend avec persévérance une double approche, à la fois parcimonieuse (car les croyances collectives ne peuvent pas avoir autre chose que les individus pour substrat) et non-réductionniste — au plan méthodologique — car les croyances collectives *stricto sensu* ne sont pas appréhendables comme des croyances individuelles. En fait, quand Boudon et Bronner parlent de « croyances collectives », en mobilisant une sociologie méthodologiquement individualiste, c'est à des croyances *répandues* qu'ils font référence. Les croyances collectives ont des caractéristiques différentes qu'il convient d'explicitier.

D'abord, les croyances collectives sont-elles une « somme » de croyances individuelles ? C'est ce que pensent en général les individualistes méthodologiques. Pour eux, un groupe G a une croyance si et seulement si une majorité, ou une somme appropriée d'individus

de G ont cette croyance (Engel, 1997, p. 167). En revanche, d'un point de vue holiste, dire que G a une croyance peut vouloir dire que G lui-même est le sujet de la croyance en question. Si les membres de G en sont aussi les sujets, c'est en quelque sorte par contrecoup¹⁰.

Mais il est des cas plus complexes. G peut croire quelque chose que la plupart de ses membres ne croient pas. Par exemple, que signifie la phrase « les catholiques croient en la résurrection des morts auprès de Dieu » ? La croyance est-elle ici attribuée aux individus ou au groupe ? Dans certains contextes, la seconde hypothèse n'est pas à exclure : en effet, il est possible de dire que les catholiques, en tant que groupe, croient en la résurrection des morts alors que la plupart (la « somme ») des membres de ce groupe n'y croient pas personnellement. Ainsi en France, seulement 13% des catholiques, et 31% des catholiques *pratiquants* disent partager cette croyance. D'ailleurs, ils ne semblent même pas vouloir y croire : 19% des catholiques, et 36% des catholiques pratiquants déclarent « souhaiter » une résurrection des morts auprès de Dieu¹¹. Cela suggère qu'il faut renoncer à l'alternative entre :

1) un individualisme méthodologique ne reconnaissant que des croyances individuelles (ou personnelles), fussent-elles agrégées : si l'on peut dire que les catholiques croient à la résurrection des morts, ce n'est pas seulement parce que beaucoup des membres de ce groupe y croient ;

2) un holisme considérant que les croyances des catholiques ne font que s'imposer à eux du dehors (pour parler comme Durkheim) : la hiérarchie ecclésiale a beau définir des dogmes concernant l'au-delà, il n'en reste pas moins que la plupart des catholiques français — même

10. Une précision d'ordre ontologique est toutefois apportée par Bouvier : en toute rigueur, il est préférable d'utiliser l'expression « croyance personnelle » plutôt que « croyance individuelle », afin de marquer la distinction avec les croyances collectives (Bouvier, 2014). En effet, comme on l'a déjà suggéré, il est difficile de concevoir des croyances collectives comme existant strictement « en dehors » de consciences individuelles : ainsi l'expression « croyance individuelle » est presque trop évidente dans le cadre du naturalisme, les croyances « collectives » comme « personnelles » étant individuelles. Seules les croyances personnelles se distinguent vraiment des croyances collectives — la question étant maintenant d'identifier quel sont leurs rapports mutuels.

11. Sondage TNS-Sofres pour l'hebdomadaire *Pèlerin* réalisé les 11 et 12 mars 2009. Les questions posées étaient « selon vous, qu'y a-t-il après la mort ? » et « personnellement que souhaiteriez-vous qu'il y ait après la mort ? » avec quatre réponses possibles : résurrection, réincarnation, néant, ou « quelque-chose, mais que je ne sais pas définir ».

pratiquants — n’y croient pas. Autrement dit, les croyances personnelles des catholiques sont distinctes des croyances dont on peut dire qu’elles sont propres au *groupe* des catholiques.

L’alternative présentée ici est un peu cavalière, mais elle me semble avoir le mérite de suggérer clairement un problème profond, que les auteurs classiques de la sociologie avaient déjà formulé. Halbwachs soulignait ainsi l’importance de la question des fondements individuels de la « mémoire collective ». Il écrit :

Nulle proposition n’a été sans doute mieux établie en sociologie que celle-ci : « les états de la conscience collective sont d’une autre nature que les états de la conscience individuelle ; ce sont des représentations d’une autre sorte ». Toutefois, avant d’aborder l’étude de la nature même et des lois de ces représentations collectives, *il faut bien déterminer où elles existent* [...]. Cette notion première, et très imparfaite, c’est dans les *consciences individuelles*, en y comprenant la nôtre, et non ailleurs, que nous en pouvons recueillir les éléments. (Halbwachs, 1905, p. 901, je souligne)

La question posée par Halbwachs est décrite comme « touchant la manière dont l’individu *prend conscience* de cette représentation collective » (*id.*, je souligne). On verra que Bouvier, suite à Gilbert (2003) pose une question connexe : dans quelles conditions les individus peuvent-ils prendre conscience d’être les sujets d’une croyance collective ? On peut ~~également~~^{ainsi} poser l’hypothèse d’un effet émergent : les croyances collectives émergent d’interactions, sans qu’elles puissent s’y réduire, et sans qu’elles se situent ontologiquement autre part que dans les consciences individuelles.

2.2. L’individualisme méthodologique « élargi »

Cette tentative prend place dans ^{une démarche collective} ~~un défi collectif~~, plusieurs sociologues (Alain Caillé, François Dubet...) ayant émis la volonté de « dépasser » l’opposition entre individualisme et holisme, pour s’extraire d’une approche assez française qui a eu tendance à opposer le holisme de Durkheim puis de Bourdieu, à l’individualisme de Weber puis de Boudon¹². Les travaux de Bouvier n’évoquent pas la possibilité

12. Durkheim est méthodologiquement holiste en ce qu’il recommande — dans *Les règles* — de chercher les causes des faits sociaux non dans les unités qui les composent,

de « dépasser » l'opposition individualisme/holisme (cela ne serait possible qu'au prix d'artifices rhétoriques) mais propose néanmoins une conception non-sommative¹³ — et donc holiste — des croyances collectives dans le cadre de l'individualisme méthodologique.

Il n'est bien entendu pas le seul. En particulier, l'économie des conventions tente de rendre compte de croyances collectives *sui generis*, éventuellement coercitives, tout en restant dans le cadre de l'individualisme méthodologique — ce dernier devant alors être « élargi » (Orléan, 2004). De façon plus lointaine, l'approche de Luc Boltanski et Laurent Thévenot souligne que les individus règlent leurs actions sur la base de conventions implicites intériorisées sur le mode de l'évidence (les « cités »). Mais en usant de leurs compétences critiques, ils sont capables de remettre en cause un « montage » donné, qui dès lors ne suffit pas à expliquer leurs comportements (Boltanski et Thévenot, 1991). Boltanski suggère par ailleurs que les discours ordinaires des acteurs constituent un point d'appui pour tempérer l'opposition entre individualisme et holisme. Selon lui, le point de vue de l'individualisme méthodologique, assimilant les collectifs et les communautés à des fictions, est tout à fait justifié, mais

la question se complique quand on tient compte du fait que la référence à des communautés (ou à des collectifs) est loin d'être l'apanage des sociologues et qu'ils ne font, en cela, que reprendre, dans leurs tentatives de théorisation de

mais dans ce qui émerge de ces dernières (voir citation précédente). Bourdieu et Passeron sont méthodologiquement holistes en ce qu'ils recommandent — dans *Le métier de sociologue* — d'appréhender la logique objective de l'organisation avant les attitudes, les opinions et les aspirations individuelles : « Loin que la description des attitudes, des opinions et des aspirations individuelles puisse procurer le principe explicatif du fonctionnement d'une organisation, c'est l'appréhension de la logique objective de l'organisation qui conduit au principe capable d'expliquer, par surcroît, les attitudes, les opinions et les aspirations » (Bourdieu, Passeron et Chamboredon, 1968, p. 33-34). Ou bien : « la croyance collective [résulte d'un] double jeu avec la vérité, par lequel le groupe, responsable de toute objectivité, se ment en quelque sorte à lui-même » (Bourdieu, 1980, p. 385). Il reste que, chez Durkheim comme chez Bourdieu, le holisme méthodologique tend parfois vers un holisme ontologique reconnaissant l'existence, par exemple, de courants suicidogènes chez le premier ou de structures sociales agissantes chez le second (Bouvier, 2011).

13. D'après la conception non-sommative, allant à l'encontre de celle de Boudon ou Bronner, les croyances collectives ne sont pas une somme de croyances individuelles.

la société, un genre de construction qui est sans cesse mis en œuvre par les acteurs eux-mêmes dans le cours de leur activité sociale. (Boltanski, 2009, p. 65)

Bouvier suit une voie assez similaire à première vue, mais fondamentalement différente en réalité. Par exemple, il n'adopte pas le vocabulaire idiosyncrasique de la « sociologie de la justification ». Il remarque toutefois que la sociologie de Boltanski et Thévenot fait partie d'un courant interdisciplinaire nommé « théorie des conventions » qui lui-même cherche explicitement à rendre compte de croyances collectives en s'appuyant sur la théorie du choix rationnel (TCR), qui fournit des modèles explicatifs simples pouvant être ensuite prolongés pour pouvoir rendre compte de croyances collectives. Autrement dit, il s'agit de repérer les limites de l'individualisme méthodologique de la TCR pour identifier les mécanismes par lesquels des individus peuvent référer, voire donner naissance, à des croyances collectives. Dans cette tentative d'éclaircissement, la question des discours ordinaires occupe une place importante.

2.2.1. Théorie des conventions et croyances collectives

La théorie économique des conventions propose donc une réflexion sur les insuffisances de la TCR afin de poser la question de savoir comment des représentations collectives émergent à partir de représentations individuelles. Par ailleurs, comme le montrent Philippe Batifoulier et Olivier Thévenon (2001), cette théorie peut être rendue congruente avec l'approche sociologique de Boltanski et Thévenot ainsi que ses prolongements. Voyons d'abord en quoi elle consiste, pour circonscrire ensuite l'apport original de Bouvier qui effectue un geste similaire, tout en puisant à d'autres sources sans lesquelles il semble difficile de penser véritablement les croyances collectives ~~dans un cadre holiste~~.

La TCR stipule que dans de nombreux contextes d'interaction, les individus se coordonnent en postulant que les autres sont rationnels. Mais ce savoir commun de rationalité est parfois insuffisant (Boudon, 1997), notamment dans le cas des marchés financiers. En effet, le rendement d'une décision d'investissement dépend de la spéculation qui s'exerce sur le cours des actions, or la rationalité stratégique ne permet pas d'estimer ce dernier car « le jeu de croisement d'anticipations [...] suppose, dans le cas idéal, un pouvoir de réflexivité démesuré de la part des spéculateurs » (Chaserant et Thévenon, 2001, p. 58). Les

investisseurs se rabattent alors sur une convention qui « vient non pas seulement encadrer les pratiques d'anticipation — ou plus largement d'évaluation — mais participe à leur institution » (*ibid.*).

C'est ainsi que John M. Keynes explique, en utilisant de nombreuses expressions collectivistes, la progressive disjonction qui s'effectue sur les marchés financiers entre la décision d'investir et l'anticipation du rendement escompté. Il parle de *psychologie collective*, le marché étant doté de capacités de pensée et d'action — il *attribue*, il *évalue* :

la plupart [des spéculateurs] se soucient [...] de deviner peu de temps avant le grand public les changements futurs de la base conventionnelle d'évaluation. Ils se préoccupent non de la valeur réelle d'un investissement pour un homme qui l'acquiert afin de le mettre en portefeuille, mais de la valeur que, sous l'influence de la *psychologie collective*, le marché *lui attribuera* trois mois ou un an plus tard [...]. Il serait absurde en effet de payer 25 pour un investissement dont on juge que la valeur correspondant au rendement escompté est 30, si l'on estime aussi que 3 mois plus tard le marché *l'évaluera* à 20. (Keynes, 1985, p. 170, nous soulignons)

Quant aux investisseurs ordinaires, qui ne se préoccupent pas de deviner les changements de la « base conventionnelle d'évaluation », ils adhèrent généralement à la convention selon laquelle l'état actuel du marché se perpétuera — ce qui sera le cas tant que suffisamment de personnes adhéreront à cette convention.

La convention n'est alors pas seulement un repère permettant aux acteurs de faire des décisions, elle est aussi ce qui « crée [...] la possibilité même de spéculer, et [...] de décider du niveau d'investissement » (*ibid.*). Elle n'est pas seulement une représentation qui porte sur le collectif, c'est aussi une *représentation collective* irréductible aux représentations individuelles : « l'opinion du marché acquiert une réalité *sui generis* » (Orléan, 2008, p. 195). L'expression rappelle significativement Durkheim, même si la comparaison ne saurait être poussée trop loin : « lorsqu'on dit "le marché croit à la baisse" [...], on impute une croyance à une entité qui *stricto sensu* ne saurait croire à quoi que ce soit » (*ibid.*).

Ainsi les individus adhèrent à des croyances collectives, celles du marché : quand « le marché croit à la baisse », beaucoup d'individus croient à la baisse. Ces derniers ont donc besoin d'une intelligence sociale pour se coordonner. Plus précisément, ils disposent de capacités

à former des intentions en Nous, autrement dit des intentions collectives. Dans le cas où un individu suit une *règle régulative*, il forme des intentions individuelles. Se coordonner par rapport aux prix du marché nécessite de telles intentions (la coordination est alors interindividuelle), mais dans le cas spécifique des marchés financiers, les individus ne peuvent se coordonner que parce qu'ils sont parties prenantes d'une entité qui les dépasse (le marché), et doivent donc former des intentions collectives, en suivant des *règles constitutives* — notamment la convention selon laquelle l'état actuel du marché se perpétuera (Batifoulier et Thévenon, 2001, p. 240)¹⁴.

2.2.2. Croyances collectives et sujets pluriels

Cependant, pour saisir la spécificité des croyances collectives s'imposant à l'individu du dehors (Durkheim), la théorie des conventions comporte certains points aveugles : si elle montre qu'une insuffisance majeure de la TCR est de ne pas prendre en compte la capacité des individus à former des intentions collectives, ses prolongements *sociologiques* n'abordent pas directement la question des croyances collectives. Certes, les « objets » (Latour, Boltanski, Thévenot) ou l'« idéologie dominante » (Boltanski) pourraient être interprétés sinon comme étant, du moins comme exprimant des croyances collectives. Mais d'une part, il ne s'agit pas de croyances dans leur aspect représentationnel (comme c'est au contraire le cas chez Boudon¹⁵) ; et d'autre part l'approche de Boltanski et Thévenot ne permet pas vraiment de saisir ce qu'il pourrait y avoir de strictement collectif (et éventuellement de coercitif) dans les systèmes de pensée auxquels les individus se réfèrent pour justifier leurs actions (les « cités »). Certes, la *sociologie* des conventions n'a pas pour objectif premier d'appréhender les croyances collectives (Diaz-Bone et Thévenot, 2010). Toutefois, il semble que l'enjeu de la *théorie* des conventions soit bien celui de la reconnaissance d'entités supra-individuelles (Orléan, 2008 ; Bouvier, 2009b).

C'est ici que l'apport de philosophes comme Margaret Gilbert est fondamental. Il est déjà mobilisé par la théorie des conventions

14. La distinction entre règles régulatrices et constitutives est inspirée de John Searle (1998), qui lui-même insiste sur la capacité des individus à dire « Nous ».

15. Cependant, chez Boltanski et Thévenot, la dimension représentationnelle des croyances devient très importante lorsque des « disputes » surviennent : c'est la « montée en généralité ».

dans l'objectif d'élargir la théorie du choix rationnel (Orléan, 2004), mais Bouvier montre ses applications sociologiques possibles, ce qui est d'autant plus pertinent que Gilbert s'inscrit explicitement dans la continuité de Durkheim, Simmel et Weber. Plusieurs auteurs ont déjà aperçu ce point. Ainsi, Fabrice Clément (2010) mobilise la philosophie sociale pour distinguer de façon heuristique des types de croyances très différents (croyances incorporées, personnelles, endossées...), mais sans développer vraiment le thème du « Nous ». L'approche d'Alban Bouvier est plus sensible à cette question, en suggérant les liens possibles entre économie et sociologie des conventions dans leur rapport à la question du holisme (Bouvier, 2004, 2009b). Dans cette perspective, la tâche du chercheur — qu'il soit sociologue ou philosophe — est moins de définir ce qui vaut comme croyance collective que d'analyser la façon dont les acteurs eux-mêmes entreprennent ce travail de définition.

Il est ainsi possible de montrer, par exemple, que les scientifiques peuvent se trouver plus ou moins forcés à accepter publiquement des croyances : c'est le cas de Pauli et Heisenberg lors de la célèbre conférence de Bohr à Côme en 1927, durant laquelle ce dernier a défini l'interprétation dite « de Copenhague » en physique quantique, alors qu'il n'avait pas été formellement désigné pour parler au nom du groupe¹⁶. En fait, Bohr a feint (plus ou moins consciemment) qu'il y avait co-engagement entre les membres du groupe : il s'agissait pour lui de donner naissance — d'une façon qui se révèle à l'analyse très tendancieuse — à un « sujet pluriel », à savoir l'école de Copenhague comme auteure de l'interprétation dite « de Copenhague », mais qui était en fait celle de Bohr (Bouvier, 2009a). La rhétorique de ce dernier a obligé les membres de l'école à *souscrire publiquement à un dogme*¹⁷ du seul fait qu'il leur était difficile d'énoncer publiquement, à Côme, leurs désaccords.

Bouvier a exploré cette question du Nous sur d'autres terrains, comme l'école autrichienne d'économie (2007, 2010b). Plus récemment

16. « Aucun des jeunes scientifiques ne s'est explicitement co-engagé à l'égard du programme de Bohr en participant à une revue collective (comme c'était le cas pour les membres du groupe durkheimien) ou un manuel. Ainsi (...), contrairement aux jeunes membres de l'École française de sociologie vis-à-vis de Durkheim, Heisenberg et Pauli furent forcés — dans une certaine mesure — à être co-engagés avec Bohr et à assumer un paradigme collectif » (Bouvier, 2009a, p. 149).

17. L'historienne des sciences Mara Beller parle à ce propos du « dogme de Copenhague ».

il a exploré le domaine des croyances religieuses : dans quelle mesure et dans quels contextes peuvent-elles être dites « collectives » (Bouvier, 2014, 2016) ? L'attention à la première personne du pluriel comme principe de méthode, à la façon dont les individus peuvent se sentir co-engagés à « croire collectivement », à la façon dont ils essaient d'initier un « Nous » (sans y parvenir forcément), est féconde également pour analyser les phénomènes de mobilisation collective comme le mouvement *Solidarność* en Pologne, avec ses répercussions sur les stratégies et rhétoriques politiques jusqu'à aujourd'hui (Urbanski, 2016b).

CONCLUSION

Par-delà ces objets très différents, une question transversale est posée : les croyances collectives ont-elles une existence propre ? La réponse de Bouvier semble être la suivante : oui, les croyances collectives ont une existence propre, mais elles ne sont pas situées hors de l'individu. Elles prennent forme et se consolident à mesure qu'elles sont invoquées dans des discours ordinaires, notamment sous la forme de descriptions à la première personne du pluriel. On pourrait aller plus loin et défendre un holisme ontologique considérant que les références quotidiennes des acteurs *créent* des croyances collectives, de sorte que les groupes peuvent vraiment croire et même avoir des sentiments associés à ces croyances (Gilbert, 2002). Toutefois, la position de Bouvier est celle du « holisme subjectif » (Bouvier, 2011) : les croyances collectives n'existent pas en tant que telles, mais les acteurs y font référence de telle sorte qu'ils ont individuellement les états mentaux correspondants. Il s'agit là d'un individualisme méthodologique conséquent, car il refuse le holisme ontologique (lui-même incompatible avec le naturalisme sur lequel se base toute science rigoureuse) ; mais non-dogmatique en ce qu'il ne réduit pas les croyances collectives *stricto sensu* à la somme de croyances individuelles¹⁸.

18. Par souci de concision, j'ai volontairement laissé de côté la distinction croyance/assentiment, travaillée dans notre ouvrage collectif (Bouvier et Künstler, 2016). J'ai également laissé de côté des aspects importants du débat, notamment sur la possibilité de saisir, dans le cadre de l'individualisme méthodologique, ce que L. Kaufmann appelle des collectifs *a priori*, reposant sur des règles et des statuts complémentaires

L'ensemble de ces réflexions prend place dans une épistémologie refusant de mêler les questions de méthode aux questions politiques, qui trop souvent apparaissent lorsque les discussions sur le holisme et l'individualisme sont en jeu. La pratique même de Bouvier comme sociologue-philosophe et directeur de thèse permet de se rendre compte que l'individualisme méthodologique, contrairement à ce qui est dit souvent, ne promeut pas forcément des idées politiques marquées (par exemple : économiquement libérales, ou « de droite »). ^{Car cela} Cela équivaudrait à affirmer, dans le même ordre d'idées, que la physique atomique ~~promeut~~^{promouvrait} un ordre naturel peu stabilisé (au regard de la stabilité des objets perceptibles à l'œil humain), ou que la physique quantique ~~promeut~~^{défendrait} une logique du mouvement désordonnée (au regard de la logique des objets non-quantiques). Non, il est possible d'être modeste et ambitieux à la fois, en mettant à l'épreuve la fiabilité de l'individualisme méthodologique uniquement pour ses vertus explicatives, en termes de parcimonie, de concision et de clarté. On perçoit alors l'apport discret mais important d'Alban Bouvier à la philosophie et aux sciences sociales.

BIBLIOGRAPHIE

- BATIFOULIER Philippe et Thévenon Olivier, « Interprétation et fondement conventionnel des règles », *Théorie des conventions*, Ph. Batifoulier éd., Paris, Economica, 2001, p. 219-252.
- BERTHELOT Jean-Michel, *L'intelligence du social*. Paris, PUF, 1990.
- BERTHELOT Jean-Michel, « Plaidoyer pour un pluralisme sous contraintes », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 126, 2003, p. 35-49.
- BOLTANSKI Luc et Thévenot Laurent, *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991.
- BOLTANSKI Luc, *De la critique*, Paris, Gallimard, 2009.
- BOUDON Raymond, *L'inégalité des chances*, Paris, Hachette, 1979.
- BOUDON Raymond, *L'idéologie. De l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.
- BOUDON Raymond, *La logique du social*, Paris, Hachette, 1997 [1979].
- BOUDON Raymond, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *L'Année sociologique*, vol. 51, 2001, p. 9-50.

antérieurs aux individus (maître-élève, destinataire-destinataire, etc.). On pourrait également se demander comment l'individu parvient sans duplicité à concilier ses états mentaux collectifs et individuels (Kaufmann, 2010).

- BOUDON Raymond, *Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF, 2003.
- BOUDON Raymond, *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme ?*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- BOUDON Raymond, *Renouveler la démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- BOUDON Raymond, « Égalité », *Commentaire*, n° 121, 2008, p. 67-71.
- BOUDON Raymond, *Croire et savoir*, Paris, PUF, 2012.
- BOUDON Raymond et Filleule Renaud, *Les méthodes en sociologie*, Paris, PUF, 2002.
- BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- BOURDIEU Pierre, Passeron Jean-Claude et Chamboredon Jean-Claude, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 2005 [1968].
- BOUVIER Alban, « Individual Beliefs and Collective Beliefs in Sciences and Philosophy: The Plural Subject and the Polyphonic Subject Accounts », *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 34, n° 3, 2004, p. 382-407.
- BOUVIER Alban, « Modèles économiques des acteurs sociaux », in Leroux Alain et Livet Pierre, *Leçons de philosophie économique*, tome 1, Paris, Economica, 2005.
- BOUVIER Alban, « Joint Commitment, Coercion and Freedom in Science », in Van Bouwel J., *The Social Sciences and Democracy*, Basingstoke, Palgrave, 2009a, p. 225-249.
- BOUVIER Alban, « La théorie du choix rationnel “non standard” et l’individualisme méthodologique “élargi” », *Compétences critiques et sens de la justice*, M. Breviglieri, C. Lafaye, D. Trom (eds.). Paris, Economica, 2009b, p. 345-357.
- BOUVIER Alban, « Les conditions de la cumulativité de la sociologie », in Walliser B. (éd.), *La cumulativité du savoir en sciences sociales*, Paris, éd. de l'EHESS, 2010a, p. 277-325.
- BOUVIER Alban, « Passive Consensus and Active Commitment in the Sciences », *Episteme*, vol. 27, n°3, 2010b.
- BOUVIER Alban, « Individualism, Collective Agency and the “Micro-Macro Relation” », *The Sage Handbook of Philosophy of Social Science*, Sage, 2011, p. 198-215.
- BOUVIER Alban, « Une démarche alternative dans l’analyse cognitive de la culture. L’exemple des croyances religieuses », 2014. Disponible à l’adresse : https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_01081431
- BOUVIER Alban et Künstler Raphaël (eds.), *Croire ou accepter ? Analyses conceptuelles et études de cas*, Paris, Hermann, 2016.
- BRONNER Gérard et Géhin Étienne, *Le danger sociologique*, Paris, PUF.

- BULLE Nathalie, *L'école et son double*, Paris, Hermann, 2009.
- BULLE Nathalie, « Nouvel éclairage sur les politiques scolaires », *Revue Skhole*, 8 octobre 2011. Récupéré le 29/11/17 de <http://skhole.fr/nouvel-eclairage-sur-les-politiques-scolaires-et-l-inegalite-des-chances-en-france-1e-partie>
- BULLE Nathalie, « Contribution à la consultation sur la refondation l'école de la République », Ministère de l'éducation nationale, 10 septembre 2012. Récupéré le 29/11/17 de <https://nathaliebulle.com/wp-content/uploads/pdf/quatre-contributions-refondation.pdf>
- CHASERANT Camille et Thévenon Olivier, « Aux origines de la théorie économique des conventions : prix, règles et représentations », In Ph. Batifoulier (éd) *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001, p. 35-61.
- CLÉMENT Fabrice, « De la nature des croyances collectives », *L'Année sociologique*, vol. 60, 2010, p. 63-91.
- DIAZ-BONE Rainer et Thévenot Laurent, « La sociologie des conventions, la théorie des conventions, élément central des nouvelles sciences sociales françaises », *Trivium*, n° 5, 2010.
- DUBET François, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2004 [1893].
- DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2005 [1894].
- DURKHEIM Émile, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 6, 1898, p. 273-302.
- ENGEL Pascal, « Croyances collectives et acceptations collectives », In R. Boudon, A. Bouvier, F. Chazel (eds) *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1997, p. 155-174.
- ENGEL Pascal, « Sommes-nous responsables de nos croyances ? » in Y. Michaud (éd.), *Qu'est-ce que la culture ?*, Paris, O. Jacob, 2001, p. 429-439.
- GARCIA Sandrine et Poupeau Franck, « La mesure de la "démocratisation" scolaire. Notes sur les usages sociologiques des indicateurs statistiques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 149, 2003, p. 74-87.
- GILBERT Margaret, « Collective Guilt and Collective Guilt Feelings », *Journal of Ethics*, vol. 6, n° 2, 2002, p. 115-143.
- GILBERT Margaret, *Marcher ensemble : Essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, PUF, 2003.
- HALBWACHS Maurice, « Remarques sur la position du problème sociologique des classes », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 13, 1905, p. 890-905.
- KAUFMANN Laurence, « Faire collectif. De la constitution à la maintenance », *Qu'est-ce qu'un collectif ?*, L. Kaufmann et D. Trom éd., Paris, Éd. de l'EHESS, 2010, p. 331-372.

- KEYNES John Maynard, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot, 1985 [1936].
- MAHMOOD Saba, « Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? », in Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood (eds), *Is Critique Secular ? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, The Townsend Papers in the Humanities, 2008.
- New York Times*, « Saba Mahmood, 57, Dies; Traced Intersection of Feminism and Islam », 28th March, 2018.
- ORLÉAN André (éd.), *Analyse économique des conventions*, Paris, PUF, 2004.
- ORLÉAN André, « Les croyances et représentations collectives en économie », *Économie et cognition*, B. Walliser éd., Paris, Éd. de la MSH, 2008, p. 173-197.
- PEILLON Vincent, « Qu'est-ce que la morale laïque ? », *Cités* n° 52, 2012, p. 95-99.
- PETTIT Philip, *Penser en société*, Paris, PUF, 2004.
- SEARLE John, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.
- SPERBER Dan, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, O. Jacob, 1996.
- STAVO-DEBAUGE Joan, Gonzalez Philippe et Frega Roberto (eds.), *Quel âge post-séculier ?* Paris, éd. de l'EHESS, 2015.
- TERRAIL Jean-Pierre, *Pour une école de l'exigence intellectuelle*, Paris, La Dispute, 2016.
- URBANSKI Sébastien, *L'enseignement du fait religieux. École, république, laïcité*. Paris, PUF, 2016.
- URBANSKI Sébastien, « Acceptation, sujet pluriel et comptes-rendus ordinaires. Le cas de Solidarnosc », In A. Bouvier et R. Künstler (eds.), *Croire ou accepter ? Analyses conceptuelles et études de cas*, Paris, Hermann, 2016b, p. 227-265.