

Alban Bouvier (Paris, Marseille)

Pareto: Une conception nominaliste et naturaliste atypique de la culture

Par *science de la culture*, j'entendrai, en premier lieu et de façon générale, les sciences sociales en tant que celles-ci ont pour objet ce qui, dans les productions humaines, se transmet d'individu à individu (éventuellement de génération à génération) en obéissant à des principes ou à des règles (explicites ou implicites), par opposition à ce qui, dans ces productions, relève d'un simple déploiement autonome et spontané de facultés individuelles, mais dont l'objet pourrait néanmoins faire partie des sciences sociales (sens 1).¹ En second lieu, j'entendrai plus spécialement l'étude de la partie des productions culturelles précédentes qui suppose une élaboration proprement intellectuelle (croyances religieuses, conceptions morales, idéologies politiques, philosophies) – par opposition aux moeurs ou aux modes de vie, et à nombre de pratiques et de techniques (sens 2).

Je me concentrerai ici sur le sens restreint car c'est ici que l'apport – effectif ou virtuel – de Pareto est le plus manifeste. Encore son apport historique *effectif*, au moins direct, est-il réduit, comparé à celui d'un certain nombre de ses contemporains (Dilthey et Durkheim, notamment), même si son apport indirect est très sous-estimé.² Mais on peut tenter d'estimer son apport *virtuel* dans la mesure où le *Traité de sociologie* peut assurément constituer aujourd'hui une source d'inspiration originale. Les principes d'une théorie de la culture, en effet, non seulement ne sont pas encore solidement établis, mais sont même en plein remaniement avec le développement spectaculaire récent des sciences biologiques et de la psychologie expérimentale et le naturalisme qui accompagne celui-ci. Or, la théorisation de toute discipline scientifique prenant régulièrement des voies qui ne s'imposent pas absolument mais qui conservent, au contraire, un caractère de contingence, il peut-être bienvenu d'explorer des voies alternatives. Et le retour aux auteurs contemporains d'une science naissante (comme ce fut le cas de Pareto pour la sociologie et l'anthropologie), a de bonnes chances a priori d'être tout spécialement fructueux en ce qu'il peut faire saisir assez

¹ On peut, par ailleurs, envisager une science de la culture plus générale que la science de la culture *humaine* depuis que l'on sait que certains animaux sont capables de se transmettre la maîtrise d'instruments (certains primates supérieurs) ou celle de mélodies spécifiques (certains oiseaux). Cette conception aurait plu à Pareto, qui concevait la sociologie humaine comme insérée dans une beaucoup plus vaste sociologie animale.

² Les partis pris terminologiques de ces auteurs ne sont pas les mêmes. Ainsi, Dilthey, qui utilise seul l'expression de science de la culture, ne fait pas de différence entre «science de la culture» et «sciences sociales» (cf. Mesure, (1990), p. 94); ce qui relève des invariants naturels n'appartient pour lui ni à l'une ni à l'autre. Pour Durkheim, les deux définitions que je prends comme point de départ (parce qu'elles sont congruentes avec les conceptions de Pareto) sont l'une et l'autre encore trop peu spécifiques (voir *infra*).

précisément les directions que la science en question *aurait pu* prendre, voire les changements de direction qu'elle *pourrait* encore prendre. Je développerai ces quelques points en un premier temps.

Le *Traité de sociologie* de Pareto présente toutefois des caractéristiques rhétoriques et formelles particulières, qui en rendent l'usage plus malaisé que celui des œuvres de Durkheim ou même que celui des œuvres de Dilthey ou Weber (ces dernières n'ayant pourtant pas elles-mêmes l'achèvement rhétorique du *Suicide* ou des *Formes élémentaires de la vie religieuse*). On peut dire, en effet, que malgré une organisation apparemment très élaborée (Pareto prétend, par exemple, passer, en gros entre le premier quart du *Traité* et les trois autres quarts d'une voie »inductive« à une voie »déductive«)³, et l'énoncé de principes apparemment fort assurés, le *Traité* ne propose pas de théorie achevée mais une sorte d'immense esquisse, souvent inchoative et presque toujours très parcellaire, susceptible pour cette raison même de se déployer dans des directions très diverses, débordant très fréquemment les principes énoncés et donnant, de fait, une priorité à la voie dite »inductive« sur la voie »déductive« dans l'organisation générale du *Traité*. Ce trait n'a, à ma connaissance, pas été suffisamment aperçu, de sorte que l'on a donné souvent des interprétations très réductrices cherchant à fixer une œuvre en constante élaboration au travers de la multitude d'exemples évoqués et partiellement analysés. Je m'arrêterai en un second temps à cet aspect rhétorico-épistémologique si saisissant.

Ces préalables méthodologiques établis, on peut dire que l'œuvre de Pareto présente une actualité particulière en théorie de la culture par au moins deux traits: son naturalisme affiché et même militant (qui le situe presque à l'opposé de Dilthey) et son nominalisme un peu moins affiché mais non moins militant (qui le situe presque à l'opposé de Durkheim). En outre, contrairement à ce qu'une lecture de Pareto qui s'en tient au seul énoncé des principes dit habituellement, la démarche de Pareto n'est pas aussi »émotiviste« qu'il y paraît à première vue. Des éléments notables, fort peu remarqués mais particulièrement intéressants et qu'une confrontation avec Stuart Mill éclaire, vont dans le sens d'une analyse des *fondements cognitifs* des croyances individuelles et collectives. Il n'en reste pas moins que le nominalisme de Pareto est quelque peu »aveugle« à ce que les acteurs sociaux peuvent percevoir comme émanant comme tel du groupe et qu'il présente, sous ce rapport, des défauts comparables à ceux de Weber ou de nominalistes ultérieurs pour penser aujourd'hui une science de la culture. Je développerai ces éléments en un troisième temps.

Mais, dans le cadre général que je viens d'exposer, Pareto se distingue, à mon sens, de la plupart des autres approches méthodologiquement individualistes (Tardé mis à part), en ce qu'il n'exclut nullement le recours à une démarche »infra-individualiste«; et des autres approches naturalistes (no-

³ Le chapitre I est réservé aux »Préliminaires«; la méthode »inductive« est suivie à partir du chap. II (parag. 145, p. 64) et la voie »déductive« à partir du chap. VI (parag. 842, p. 450).

tamment néo-darwiniennes) en ce que, le point de départ et la visée étant macrosociologiques, Pareto s'en tient à une représentation idéal-typique des individus comme des processus ou mécanismes infra-individuels des croyances. Ce sera l'objet du quatrième et dernier moment de cette contribution.

I/ Apport effectif, apport virtuel de Pareto.

L'apport effectif *direct* de Pareto à l'élaboration d'une science de la culture (au sens large ou au sens restreint) comme à une sociologie générale est assurément limité. Mais pour être juste quant son influence effective, il faudrait considérer son apport *indirect* à travers notamment la double reprise dont il a été ultérieurement l'objet aux Etats-Unis. Ce sont en effet, d'un côté Talcott Parsons, de l'autre George Homans, qui ont (par l'intermédiaire du «Cercle Pareto» animé par Henderson à Harvard dans les années 30) assuré à Pareto l'héritage le plus substantiel dans la littérature sociologique internationale, quoique ni l'un ni l'autre n'aient cependant eux-mêmes donné de contribution spécialement fameuse à une science de la culture *au sens restreint* ici privilégié.⁴ Le seul probablement des chercheurs marquants en sciences sociales à avoir considéré l'intérêt direct de Pareto pour une science de la culture proprement dite est Evans-Pritchard et on peut dire que si Pareto a eu une influence directe effective sur l'histoire de cette science, c'est essentiellement à travers cet anthropologue et la lecture percutante qu'il a donné du *Traité*. Evans-Pritchard (1971) fait de Vilfredo Pareto, en effet, le double «ironique» (p. 110) de Lucien Lévy-Bruhl, en ce que, partant d'une interrogation comparable sur la rationalité et l'irrationalité de l'humanité, Pareto a proposé de celles-ci une répartition sensiblement différente de celle de Lévy-Bruhl, en cherchant à établir – contre ce que Lévy-Bruhl considérait, au moins initialement (Lévy-Bruhl, 1910) – que le partage principal ne passait nullement entre les sociétés occidentales supposées rationalisées par la science et la philosophie et les sociétés dites primitives, mais au sein même de chacun de ces deux types de sociétés, de sorte que les premières devaient être considérées, comme les secondes, tout imprégnées d'irrationalité.⁵ Pareto est donc crédité d'avoir mis en évidence nombre de paralogismes pour ainsi dire permanents, et largement irréductibles, de la pensée supposée rationnelle. Mais, si Lévy-Bruhl a continué de rester une référence (souvent une contre-référence) en anthropologie, ce n'est le cas de Pareto ni dans cette discipline ni en sociologie, probablement essentiellement parce que sa pensée ne s'est pas attachée aussi systématiquement que celle de Lévy-Bruhl à développer ses propres intuitions.

Il n'y a ainsi rien de comparable à l'influence de Lévy-Bruhl et de Durkheim (et, plus généralement, de l'école française de sociologie) ou à

⁴ Pour un aperçu comparatif circonstancié sur cette double filiation, voir F. Chazel (1999).

⁵ Dans ses *Carnets*, Lévy-Bruhl (1949) rejoint sur ce point largement Pareto (sans s'y référer toutefois).

celle de Dilthey (et, plus généralement, de l'école néo-kantienne de Bade) en science de la culture, ni même à celle de l'école anthropologique américaine (de Boas à Sapir et Whorf), pourtant moins portée sur la théorisation (à l'exception de la théorie du langage, non seulement comme medium mais aussi et surtout comme formateur de la culture au sens restreint défini ci-dessus).⁶ De ces différentes traditions, c'est celle de Dilthey (1988) qui, dans cette génération, a le plus directement contribué à l'élaboration d'une science de la culture ou, du moins, à la construction de l'idée d'une science de la culture par opposition aux sciences de la nature; c'est Dilthey qui a fixé les termes d'une question qui sera ensuite déplacée et débattue, notamment par Weber et Simmel. Et si Dilthey a posé cette question en passant au fil de la critique tant Comte que Stuart Mill,⁷ on ne peut probablement pas dire que Pareto est ici à Mill ce que Durkheim a été à Comte. Durkheim a vraiment réalisé, en effet, une «rupture» épistémologique avec la tradition qu'il prolongeait, notamment par l'usage exemplaire qu'il a fait de la méthode hypothético-déductive contre l'analyse simplement «idéologique» de Comte (au sens où, selon Durkheim, la sociologie comtienne n'était qu'une simple analyse d'idées et non de faits sociaux, une philosophie sociale et non une sociologie) et la manière dont il a cherché à fixer un objet propre à la sociologie. Pareto invoque lui aussi, comme Durkheim (et comme Mill), la méthode hypothético-déductive, mais il ne la pratique pas du tout avec le sens de la rigueur qui était celui de Durkheim (notamment dans *Le Suicide*), pour autant même qu'il ait vraiment cherché à la mettre en œuvre (cf. *infra*). De sorte que l'on peut dire que la question de la constitution d'une science de la culture se pose épistémologiquement à peu près de la même manière chez Mill et chez Pareto et que Pareto aurait eu à affronter à peu près les mêmes critiques que Mill de la part de Dilthey (que ni Pareto ni Durkheim ne semblent cependant avoir lu), i.e. à répondre de son naturalisme. On peut penser que, même si ces motifs épistémologiques n'ont pas été exprimés explicitement, ils ont joué un rôle dans le désintérêt dont a souffert Pareto – intérêt immérité vu l'originalité substantielle de sa perspective.⁸

L'œuvre de Pareto présente en effet un intérêt pour des raisons d'ordre général et pour des raisons d'ordre particulier. D'un côté, les sciences sociales n'ont pas encore trouvé un paradigme général fédérant les recherches par-

⁶ Voir notamment Sapir (1921).

⁷ Cf. Mesure (1990), I^o partie.

⁸ La filiation Mill-Pareto, pas assez souvent remarquée (probablement en partie parce que Pareto se présente en général comme très critique à l'égard de Mill), n'a pas pu ne pas être perçue dans ses grandes lignes par les familiers du *Système de Logique* et notamment du Livre V consacré sophismes («fallacies»), dans lequel Pareto a manifestement puisé beaucoup d'idées de sa théorie des dérivations. La notion de «résidu» et l'idée que Pareto s'en fait doit manifestement beaucoup aussi à la «Méthode des résidus» de Mill (1998, Livre III, chap. 8) (Bouvier, 1994, 1995, 1997). Sur la redécouverte de la filiation Mill-Pareto, voir Steiner (2000), qui parle à juste titre d'un «Millian turn» dans l'interprétation de Pareto (p. 73).

ticulières – malgré l’affirmation de Tooby et Cosmidès (1992) selon lesquels il y aurait un *Standard Social Sciences Model* en sciences sociales (le SSSM), en gros durkheimien, qu’il faudrait renverser pour lui substituer un paradigme de type darwinien.⁹ De l’autre et plus particulièrement, il y a aujourd’hui un retour du naturalisme avec des arguments nouveaux par rapport à ceux de Mill, non seulement d’ordre théorique – dont les néo-darwiniens Tooby et Cosmidès sont assurément les hérauts – mais aussi d’ordre empirique (dus au développement de la biologie, de la neuropsychologie et de la psychologie expérimentale), de sorte que la critique du naturalisme se trouve forcément posée d’une autre façon que chez Dilthey. Le but n’est pas, bien entendu, d’opposer Pareto à Darwin ou la tradition parétienne à la tradition néo-darwinienne (ni aux traditions herméneutique et durkheimienne) – ce qui serait rentrer dans une bataille simplement idéologique – mais d’examiner dans quelle mesure les arguments parétiens ont quelque intérêt ou peuvent eux-mêmes en inspirer de plus pertinents encore.

*II/ Préalables méthodologiques. L’»inductivisme-abductivisme«
foncier de Pareto.*

L’appréciation de l’apport éventuel d’œuvres scientifiques du passé exige parfois quelques détours méthodologiques; c’est assurément le cas de l’oeuvre de Pareto. Les canons de l’écriture scientifique admissible ont, en effet, énormément changé depuis un siècle et une œuvre comme le *Traité de sociologie* ne serait certainement pas acceptée par des maisons d’édition comme Cambridge University Press ou Oxford University Press. Le caractère à certains égards »baroque«
du *Traité*, au sens où celui-ci s’écarte des canons classiques, a souvent été remarqué. Encore l’appréciation est-elle trop élogieuse car le baroque obéit lui-même à certaines règles, tandis que le *Traité* semble souvent n’obéir qu’à la »règle«
du jaillissement spontané, la numérotation des paragraphes et des notes ordonnancement . Le *Traité* donne parfois l’impression d’être une sorte de journal de bord d’un voyageur

⁹ La primauté du paradigme durkheimien, même entendu *lato sensu*, pourrait tout au plus être défendue pour l’anthropologie, encore que le courant herméneutique (plus ou moins issu de Dilthey) y est puissant; mais elle ne peut assurément pas être soutenue pour la sociologie ou les sciences sociales en général, vu l’importance qu’y représente la Théorie du Choix Rationnel dans ses différentes versions. Le rôle proprement historique de Pareto comme précurseur non seulement de la théorie du choix rationnel mais également de ses critiques *internes* en direction d’une »sociologie économique«
(la question centrale de Pareto est bien celle de la portée et des limites des modèles économiques en sciences sociales) est, au demeurant, à mon sens, très sous-estimé (le rôle d’intermédiaire de George Homans, fondateur de la théorie de l’échange qui mène à James Coleman (1990), étant ici décisif et, globalement parlant, finalement plus important que celui de Parsons). Pareto est souvent invoqué aujourd’hui comme précurseur de la sociologie économique (Gislain et Steiner, 1995), mais Pareto concevait celle-ci comme le *complémentaire* de l’économie néo-classique et non, comme c’est souvent le cas aujourd’hui, comme sa critique radicale. La référence – rituelle – des individualistes méthodologiques à Weber, finit elle-même par cacher l’influence indirecte mais effective de Pareto sur leur propre mode de pensée.

dans lequel Pareto aurait accumulé les remarques au gré de ses pérégrinations contingentes (en l'occurrence ses lectures très éclectiques), sans vouloir en éliminer aucune, comme en préparation d'un ouvrage plus systématique qui aurait fait le tri en passant au crible de la critique les simples intuitions et en développant les plus fructueuses.

Cette caractéristique me semble exprimer le caractère fondamentalement »inductif« du *Traité*, malgré des déclarations explicites de Pareto suggérant un mode de pensée plus équilibré. A suivre Pareto, en effet, la démarche ne serait inductive que dans les premiers chapitres du *Traité*, Pareto prolongeant ensuite la démarche par une voie dite »déductive«. Il faut, bien entendu, s'entendre d'abord sur le sens des mots ici utilisés. Dans la langue épistémologique – usuelle jusqu'à récemment et encore souvent utilisée aujourd'hui lorsque l'on ne rentre pas dans les détails – »induction« ne désigne pas seulement, comme dans la langue épistémologique plus rigoureuse, un mode de raisonnement consistant à tirer une conclusion générale à partir d'observations particulières (ou de propositions empiriques particulières), ce pour quoi on utilise aussi parfois l'expression »induction généralisante«; le terme désigne aussi parfois des modes de raisonnement que les philosophes des sciences considèrent comme foncièrement différents, et qui consistent soit à remonter d'une proposition particulière à une proposition générale dont celle-ci pourrait être déduite, soit à remonter d'une proposition particulière énonçant un fait à une autre proposition particulière énonçant la cause possible de ce fait (analysé alors comme un effet de cette cause). On parle alors communément d'analyse régressive dans le premier cas (Blanché, 1973, p. 111–122) et (depuis Peirce) d'abduction dans le second cas et on voit dans ce dernier raisonnement le propre même de l'imagination inventive formulant des hypothèses (Blanché, 1973, p. 102–103).¹⁰ De même, dans la langue usuelle, on utilise souvent »déduction« (y compris lorsqu'on parle de méthode »hypothético-déductive«) non seulement pour désigner un raisonnement enchaînant les propositions de façon conforme aux tautologies, mais aussi un enchaînement de propositions plus générales à des propositions plus particulières qui »stipulent« les précédentes sans en être pour autant déduites, i.e. en *ajoutant* aux premières nombre de conditions circonstancielles.¹¹ C'est ainsi en prenant les mots en ce sens très large que l'on peut dire que la méthode

¹⁰ Analyse régressive vers un principe général et abduction vers une cause particulière peuvent évidemment se conjuguer lorsque le principe général est lui-même de type causal.

¹¹ On notera que ce dernier mode de raisonnement (»déductif« pour Pareto) est proche de ce que Mill appelle la »méthode déductive concrète« (Mill, 1988, Livre VI, chap. 9) alors que le mode précédent (»inductif« pour Pareto) est proche de ce que Mill appelle la »méthode déductive inverse« (Mill, 1988, Livre VI, chap. 10). Bruni (2000, p. 176–177) établit à juste titre cette correspondance entre Mill et Pareto, en rectifiant Cressati (1985). Toutefois, Mill professe un empirisme épistémologique si radical qu'il n'a pu saisir le rôle de l'abduction et de l'analyse régressive dans l'invention. Sa controverse avec Whewell sur la méthode de Kepler est caractéristique à cet égard (voir Blanché (1973), p. 169–176 et Scarre (1998), p. 127–137).

l'on peut dire que la méthode de Pareto est tantôt »inductive« (en fait un mixte d'induction généralisante, d'analyse régressive et d'abduction avec privilège pour ce dernier mode de raisonnement) et tantôt »déductive« (en fait un mixte de déductions logiques et de stipulations, avec privilège pour ce second mode de raisonnement).

Mais, ces précisions énoncées, on doit ajouter que, *même dans la partie supposée déductive*, Pareto continue à utiliser énormément la méthode »inductive«¹² – en fait essentiellement abductive et régressive – et que c'est cette méthode abductive et régressive qui explique fondamentalement son recours si abondant aux exemples.¹³ Il est rare que Pareto se contente d'y déduire (éventuellement en usant de stipulations) des conséquences empiriques de ses principes et de confirmer ces conséquences par l'observation, ce qu'exigerait une méthode hypothético-déductive. Mais il est inexact aussi de dire que Pareto semble accumuler les observations pour confirmer des principes posés à titre d'hypothèses, ce qu'il ferait au demeurant fort mal car le corpus n'étant pas délimité, on pourrait lui reprocher de ne retenir que ce qui va dans le sens de ces hypothèses. Fort fréquemment, ce que Pareto fait plutôt, c'est chercher quelles pourraient être les causes ou les types de causes des phénomènes qu'il étudie ou les principes généraux dont il pourrait déduire les faits observés. La multiplication des exemples obéit donc à une démarche foncièrement »abductive« et »régressive«. Ce qui voile cette démarche, c'est que les abductions et régressions nombreuses que Pareto pratique sont presque toujours partielles et inachevées, Pareto passant très fréquemment à un exemple un peu différent pour en »abduire« un mécanisme lui-même un peu différent ou remonter à un principe également différent.¹⁴

Les analyses qui suivent prennent acte de cette caractéristique si typique du *Traité* et tirent donc partie des analyses d'exemples autant que des principes généraux énoncés.

III/ Une conception naturaliste et nominaliste de la science de la culture Principes généraux et principes particuliers.

L'esquisse d'une science de la culture (au sens défini en introduction) que l'on peut dégager du *Traité* peut être caractérisée par rapport aux principales approches contemporaines de Pareto et à leur héritage actuel par deux traits principaux. D'une part son naturalisme, qui le distingue de Dilthey et de

¹² La »méthode déductive inverse« de Mill.

¹³ Je m'écarte donc tant de Bruni (2000) que de Cressati (1985) quant à la description de la méthode de Pareto. Mais les controverses interminables sur la méthode effectivement suivie par Descartes dans les *Principes de la Philosophie* (analyse, synthèse, mixte des deux, autre chose encore?) donnent une idée du raffinement d'analyse nécessaire lorsque l'on veut cerner avec exactitude la méthode effective d'un auteur (voir par exemple Beyssade, 2001).

¹⁴ Je me suis livré à un examen de la démarche parétienne, consistant à esquisser une grande variété de modèles explicatifs et justifiant, de ce fait, l'accumulation d'exemples, dans Bouvier (1992).

toutes les approches de type herméneutique (i.e. considérant que le sens des œuvres humaines est, d'une manière ou d'une autre, irréductible à une explication du type de celles que peuvent donner les sciences dites de la nature), de l'autre son nominalisme, qui le distingue de Durkheim (et de Mauss) ou des approches néo-durkheimiennes (et néo-maussiennes). J'examinerai successivement ces deux aspects, en distinguant, dans le cas du naturalisme, des principes généraux et des principes plus particuliers, ces derniers s'avérant essentiels du point de vue d'une science de la culture.¹⁵

A/ Principes généraux du naturalisme parétien.

Si l'on s'en tient à l'énoncé explicite des principes de l'analyse parétienne – ou du moins à certaines formulations de ceux-ci, Pareto ne témoignant pas d'un soin extrême dans l'énoncé même desdits principes – on peut tirer de ceux-ci une conception naturaliste assez radicale, dissolvant pour ainsi dire l'idée même de culture comme élaboration intellectuelle consciente pour ne laisser subsister que les moeurs dans ce qu'elles ont de moins réfléchi. Si l'on s'en tient, en effet, à certaines de ses formulations, Pareto semble soutenir que la culture humaine a pour caractéristique principale de *voiler* les véritables déterminants des actions et des croyances humaines. Dans l'un des divers sens que prend le très flexible terme »dérivation« dans le *Traité*, la culture n'est qu'une sorte de somme de »dérivations«, i.e. de produits d'une sorte d'instinct de ratiocination qui déforme systématiquement le sens des actions et des croyances, généralement en les embellissant du point de vue de la morale. Une partie de la science sociale générale, qui correspondrait à ce qu'on appelle parfois aujourd'hui l'anthropologie, aurait pour objet l'analyse de ces instincts (on verra au paragraphe suivant jusqu'à quel point), par définition constants dans l'espèce humaine et constituant sa »nature«, une autre partie de la même science sociale, qui correspondrait plutôt à ce qu'on appelle la sociologie et l'ethnologie (quand on les oppose à l'anthropologie), ayant pour objet ce qui est au contraire variable et constituant la »culture«. L'anthropologie au sens ci-dessus doit être évidemment conçue comme une simple partie d'une science des animaux (ou la biologie humaine comme simple partie de la biologie animale).¹⁶ Dans ce cadre, on ne peut pas imaginer conception plus anti-herméneutique de la culture: le sens que les humains donnent à leur pratique ne mérite pas d'intérêt en tant que tel puisqu'il est systématiquement biaisé et n'informe donc pas sur la raison d'être véritable de ces pratiques.¹⁷ Par exemple,

¹⁵ La caractérisation plus précise de la perspective parétienne comparée au nominalisme de type wébérien ou néo-wébérien et au naturalisme de type darwinien ou néo-darwinien sera l'objet du moment ultérieur (et ultime) de la contribution présente.

¹⁶ Cf. note 1.

¹⁷ L'interprétation que Winch (1958) donne de Pareto est de ce type (pp. 95–111). Winch tire, en outre, Pareto vers le behaviorisme. Winch exerce une grande influence sur la philosophie des sciences sociales contemporaine de type wittgensteinien. Voir notamment Descombes (1996).

L'interdiction de tuer serait explicable par des principes fonctionnels (visant, par exemple, la simple perpétuation des groupes sociaux) et les justifications diverses apportées par les différentes cultures et micro-cultures, de type chrétien, musulman, rousseauiste, kantien, marxiste, etc. non seulement ne renseigneraient pas sur cette raison mais tendraient à la voiler. L'explication causale que suggère ici Pareto serait du même type que celle que l'on trouve chez Marx, Nietzsche ou Freud, mais en plus variée (pour des raisons qui s'éclairciront au paragraphe suivant), puisque les causes en question peuvent être l'intérêt matériel égoïste, les pulsions sexuelles, ou d'autres déterminants naturels encore sans qu'aucun doive être privilégié comme principe explicatif.

Lorsqu'on lit de plus près le *Traité*, i.e. que l'on examine systématiquement les analyses d'exemples – notamment dans les pages qui précèdent immédiatement la formulation des principes explicatifs¹⁸ – on s'aperçoit que la pensée de Pareto est beaucoup plus complexe (Bouvier, 1992, 1994). Ce n'est pas le lieu de mesurer ici le degré de pertinence de l'explication précédente, mais Pareto ne fournit que peu d'arguments pour montrer que toutes les justifications s'équivalent; or il semble évident qu'elles aboutissent à des préceptes qui sont loin d'être exactement les mêmes (par exemple sur la peine de mort ou le suicide, i.e. concernant les exceptions éventuelles au principe qu'on ne doit pas tuer un être humain). Ces constatations suffisent à porter intérêt aux autres analyses d'exemples que fournit Pareto et aux principes explicatifs que Pareto entreprend d'en tirer (par abduction et régression) sans cependant aller jusqu'au bout de cette démarche, ce qui l'aurait forcément contraint de compléter et de moduler ses principes explicites.

On voit notamment que, dans de nombreuses analyses d'exemples, Pareto ne dévalue nullement de façon systématique le sens que les acteurs sociaux donnent à leurs pratiques, ce qui réduit d'autant la distance de son analyse avec les approches herméneutiques. On s'aperçoit même que certaines justifications, loin de voiler l'explication véritable des pratiques en question, l'*expriment* tout au contraire de façon transparente ou peu s'en faut (si ce sont encore des »dérivations«, c'est au sens généalogique où des tendances inconscientes peuvent se trouver à la source de pensées conscientes, à la façon dont la pulsion sexuelle peut, par exemple, s'exprimer dans un chant amoureux ou l'instinct de conservation dans des revendications syndicales). Et que parmi ces explications authentiques on peut encore faire le partage entre un noyau de justifications principales – constant dans toutes les sociétés – et d'autres qui, secondaires et variables, ne sont que des développements particuliers des principes (ce sont ici des »dérivations« au sens où un produit chimique peut être un dérivé d'un radical). De sorte que le

¹⁸ La classification des résidus (p. 466–468) et celle des dérivations (p. 799), qui engagent proprement l'une et l'autre des démarches »déductives«, sont l'une et l'autre précédées de pages très »inductives«.

principe de l'analyse socio(ethno)-anthropologique se révèle être un principe foncièrement *comparatif*. La démarche parétienne n'est certes pas ici sans faiblesse. Cette faiblesse réside principalement dans le fait non seulement que ne sont pas explicités clairement les principes de cette analyse (comment Pareto l'aurait-il pu, avec un concept de dérivation si protéiforme?) mais aussi de ce qu'un champ homogène n'est pas délimité, à la façon dont un George Dumézil (1949), par exemple, prendra au contraire soin de le faire, en se restreignant à l'étude de peuples dont il était raisonnable de penser, vu la proximité de leurs langues, qu'ils avaient une origine commune et donc que l'idée de transmission de génération en génération au sein de cet ensemble de peuple était loin d'être pure conjecture.¹⁹

Le souci de trouver une base biologique aux coutumes et traditions guide néanmoins l'analyse comparative parétienne et marque le caractère toujours »naturaliste« de l'entreprise. On peut dire que l'analyse anthropologique n'est pas très éloignée ici du fonctionnalisme de type biologique (et donc »naturaliste«) de Malinowski: les productions culturelles remplissent des fonctions qui sont foncièrement biologiques (alors que dans la méthodologie de Radcliffe-Brown ou dans celle de George Dumézil, par exemple, ces fonctions sont intrinsèquement sociales).²⁰ Pareto n'a toutefois pas donné une anthropologie de la culture qui souffre la comparaison avec celle, beaucoup plus élaborée, de Malinowski (1968 [1944]) ni fourni a fortiori d'étude empirique comparable aux *Argonautes du Pacifique Occidental* ou aux *Jardins de Corail*. Mais Pareto suggère des principes d'analyse sans équivalents vers lesquels je vais maintenant me tourner.

B/ Principes particuliers du naturalisme parétien.

Quine (1965, 1978 [1960]) a crédité Malinowski d'avoir mis en œuvre, spécialement dans *Les Jardins de Corail*, même si ce n'est pas très explicitement, une forme du »principe de charité« (au sens de Neil Wilson, que Quine reprend), lequel consiste foncièrement à supposer que lorsqu'une coutume ou une croyance paraît absurde, le défaut de rationalité doit moins être imputé à celui que l'on observe qu'à une mauvaise traduction de la part de l'observateur ou de ses informateurs. La »charité« interprétative exige donc

¹⁹ A la décharge de Pareto, on pourra remarquer qu'un comparatiste aussi exceptionnellement brillant que Lévi-Strauss (1964) a fait lui-même preuve de bien moins de rigueur méthodologique dans l'analyse des mythes amérindiens que Dumézil dans l'analyse des mythes et des rites indo-européens.

²⁰ Il est à peine besoin aujourd'hui de préciser que les critiques auxquelles Lévi-Strauss a soumis le *naturalisme* explicite de Malinowski (et le *naturalisme* implicite que Lévi-Strauss prétend percevoir chez Radcliffe-Brown) n'ont pas du tout la force épistémologique que Lévi-Strauss leur prêtait. La ligne de démarcation radicale que celui-ci fixait entre nature et culture, au début notamment de *La Structure élémentaire de la parenté* (1947), était soutenue par une argumentation très rhétorique et a été démentie par les observations des éthologues, ce que Lévi-Strauss a dû reconnaître dans la seconde édition (1967) des *Structures*, sans cependant reformuler précisément les liens entre nature et culture.

de supposer que ceux que l'on observe sont a priori rationnels. Quine reproche toutefois à Malinowski d'avoir fait un usage trop dogmatique de ce qui n'est qu'une règle de méthode.²¹ On pourrait dire encore qu'une règle ou un principe *régulateur* de la méthode n'est pas un principe *constitutif* des faits: *supposer* les hommes (ou les sociétés) rationnels ce n'est pas la même chose que prétendre a priori qu'ils *sont* de toutes façons rationnels. Malinowski, comme Evans-Pritchard, mais moins explicitement que lui, voulait reprendre les conceptions de Lévy-Bruhl pour les mettre à l'épreuve; mais sa méthode a moins consisté à considérer les idées lévy-bruhliennes comme des hypothèses empiriques à tester – ce qu'a cherché en quelque sorte à faire Evans-Pritchard (1972 [1937]) : les hommes et les femmes qui croient en la magie et en la sorcellerie sont-ils irrationnels? – qu'à partir du postulat que les systèmes sociaux sont fonctionnels (et donc, en ce sens, organisés rationnellement) et à chercher empiriquement *de quelle manière* ils le sont.²² Une autre attitude, suggérée par la reformulation du principe de charité par Davidson, aurait été de prendre comme principe *régulateur* que les hommes sont rationnels, d'examiner en quoi ils le sont puis, lorsque les explications auraient vraiment fait défaut, d'admettre qu'ils sont en partie irrationnels et expliquer alors le mécanisme de cette irrationalité.²³

Du coup, on peut dire que Malinowski a plutôt *évit*é la question plus fondamentale de Lévy-Bruhl, Pareto et Evans-Pritchard qu'il n'a cherché à la résoudre. Mais on pourrait faire à Pareto un reproche pour ainsi dire symétrique de celui que Quine fait à Malinowski: celui de tendre à penser a priori que les hommes *sont* réellement irrationnels dès lors qu'ils paraissent l'être.²⁴ Et ce reproche serait parfaitement fondé. Pareto n'est parfois pas loin

²¹ Voir Laugier-Rabaté (1992), qui cite notamment un très intéressant inédit de Quine (1965) et soutient la thèse très originale et très stimulante de la source foncièrement anthropologique de la pensée de Quine.

²² Quine ne rentre pas dans le détail de sa critique de Malinowski parce que son propos est malgré tout essentiellement ailleurs (épistémologique et ontologique) et que l'allusion à Malinowski n'est guère plus qu'une incidente ou, au mieux, un point de départ. En fait Malinowski suppose moins les acteurs rationnels qu'il ne suppose a) qu'il y a une rationalité du système social relativement à des fonctions (naturelles) que tout système social est supposé remplir, b) que les tous les hommes ont accès à une sorte de «sens commun» universel. En d'autres termes, il ne faut pas confondre la démarche de Malinowski avec les principes de la théorie du choix rationnel ni ceux de l'individualisme méthodologique.

²³ Laugier-Rabaté (2002) a toutefois raison de dire qu'une telle méthodologie rationaliste à la Davidson ne s'impose pas et que la démarche quinienne en présente par avance les risques, qui est de projeter ses propres manières de penser (ou un supposé «sens commun») dans les cultures étrangères et de leur prêter une rationalité qui n'est nullement la leur. Laugier-Rabaté montre bien, en conséquence, les dangers d'un certain «anti-relativisme». La pertinence du principe de charité davidsonien en anthropologie, qui invite à minimiser a priori les désaccords, a été au demeurant abondamment discutée par les anthropologues eux-mêmes (M.Sahlins, G. Obeyesekere, etc.). Voir, par exemple, récemment Lenclud (2002).

²⁴ Quine cherche lui-même (selon Laugier-Rabaté, 2002) à tenir la balance égale entre le trop de rationalité a priori de Malinowski et le trop peu de rationalité a priori du premier Lévy-Bruhl.

de se ridiculiser lorsqu'il fait des objections à Rousseau, à Kant ou à bien d'autres philosophes, tant il est évident à qui est un tant soit peu familier de ces auteurs que Pareto n'a tout simplement pas compris ce qu'ils voulaient dire.²⁵ Mais, même dans la critique de ces auteurs, Pareto a parfois, en revanche, des fulgurances de génie et, fort souvent, lorsqu'il s'agit de pensées moins élaborées que la pensée philosophique, il met en évidence des paralogismes difficilement contestables – ou en rappelle l'existence, en puisant abondamment dans une tradition notoirement illustrée par Bentham et Mill.²⁶

Une chose est, en effet, de mettre en évidence des formes d'irrationalité, par exemple logique, une autre est de chercher à montrer que ce qui est irrationnel sous un rapport (par exemple logique) peut être rationnel sous un autre rapport (par exemple pragmatique). Ainsi la psychologie contemporaine du raisonnement commence-t-elle souvent par adopter une stratégie en quelque sorte quinienne en se demandant si les apparentes erreurs de raisonnement ne sont pas dues à des erreurs d'interprétation linguistique (ici ce sont les sujets soumis à l'expérimentation qui peuvent avoir mal compris la question de l'expérimentateur); puis, dans les cas où l'hypothèse précédente est infirmée, et que l'erreur logique est confirmée, à se demander dans quelle mesure l'erreur en question n'est pas une sorte de »produit dérivé« (assurément regrettable) d'un comportement pragmatiquement rationnel dans nombre de cas. L'exemple suivant fera comprendre ce qui est en question : dans la vie courante, il faut parfois réagir très rapidement, notamment devant un danger, de sorte que ce qu'il convient surtout de disposer, c'est moins d'un raisonnement rigoureusement logique s'appuyant sur des informations bien corroborées que de comportements-types performants la plupart du temps, soit en étant appliqués tels quels (lorsque la situation se trouve être la situation-type) soit en étant légèrement modulés (lorsque la situation effective s'éloigne de façon perceptible de la situation-type). Plus on s'éloigne du type, plus la réponse risque d'être inappropriée, sans qu'on puisse pour autant dire qu'une stratégie logiquement plus rationnelle, i.e. procédant à une analyse de tous les éléments de la situation, aurait forcément, dans un temps limité, été plus performante et aurait donc été pragmatiquement plus rationnelle.

Autrement dit, même si on utilise le postulat méthodologique de rationalité – ce que Pareto ne fait pas – il reste que l'identification des diverses formes de rationalité (par exemple logique et pragmatique) subsiste comme une tâche à accomplir. Une des principales caractéristiques du naturalisme parétien est précisément de se livrer à un inventaire détaillé des paralogismes les plus fréquents (donc des formes d'irrationalité logique) au sein des croyances individuelles d'importance historique (comme le sont les idées

²⁵ Cf. R. Aron (1968), probablement pourtant le philosophe à avoir exprimé le plus de sympathie pour Pareto.

²⁶ Voir, par exemple, Steiner (1995) et Bouvier (1995 et 1999b).

des philosophes célèbres) et au sein des croyances collectives. Mill avait établi un tel inventaire – plutôt mieux organisé que celui de Pareto – mais sans avoir l'idée qu'un tel inventaire pourrait être le noyau d'une théorie des idéologies ou des croyances individuelles et collectives en tant qu'elles sont logiquement erronées, ce qui est précisément la spécificité de Pareto. Pareto offre donc un axe de recherche incontestablement original pour une théorie de la culture et qu'Evans-Prichard (1972 [1937]) lui-même a probablement minimisé en cherchant systématiquement, au bout du compte, une rationalité aux croyances des Azandé.²⁷

Mais, pour prendre conscience de l'importance de cet axe, il faut ne pas avoir fait de Pareto un auteur exclusivement »émotiviste«, ce qu'une lecture du *Traité* qui s'en tient aux principes explicites de Pareto est justifiée à faire. T. Parsons, déjà, dans *The Structure of Social Action*, avait remarqué justement que les »résidus« des actions et des croyances humaines ne pouvaient pas être purement et simplement considérés comme des affects. Dans certains cas, notait Parsons, les résidus sont des valeurs morales. Un retour au Pareto »exotérique« (pour reprendre une expression bienvenue de Boudon (1999) pour désigner le Pareto de la vulgate) est ici nécessaire, avant de l'opposer à un Pareto qu'on pourrait dire plus »ésotérique« (le Pareto des lecteurs assidus du *Traité* et donc initiés à son style particulier). Lorsque Pareto tend à défendre ce que j'ai appelé un naturalisme radical et à voir dans la culture une simple couverture (trompeuse) de la nature, il prétend, comme on l'a vu, que la raison d'être des actions et des croyances prend sa source dans ce que j'ai appelé pour simplifier des instincts. Pareto, en réalité, parle plutôt de »résidus« (on verra au paragraphe suivant pourquoi), mais également parfois d'émotions. Si l'on suit cet axe terminologique, la théorie de Pareto paraît donc être une théorie »émotiviste« (ce qu'a retenu la vulgate). Et si l'on se livre à un examen comparatif des théories explica-

²⁷ L'approche parétienne gagne à être comparée ici avec celle de R. Boudon, notamment dans *L'art de se persuader* et dans *Le Juste et le Vrai*. Comme Pareto, Boudon s'intéresse à ce qui paraît logiquement irrationnel dans les croyances humaines. Mais, à la différence de Pareto, Boudon adopte explicitement le postulat de rationalité sous une forme en réalité très proche de celle de Davidson. Toutefois Boudon tend à faire du postulat de rationalité une sorte de principe *constitutif* de l'action et des croyances humaines (Boudon serait ainsi en quelque sorte à l'individualisme méthodologique ce que Malinowski est au fonctionnalisme), même s'il prétend se démarquer de l'a priorisme assumé de von Mises (un autre individualiste méthodologique fameux). De sorte que l'irrationalité tend à n'être pour Boudon qu'apparente ou à n'être réelle que sous un simple rapport – logique notamment. Encore la plupart du temps, selon Boudon, réussit-on – si l'on prolonge suffisamment l'analyse – à dégager des prémisses cachées qui révèlent un raisonnement en réalité bien formé; seules les prémisses étaient empiriquement fausses, mais les individus qui ont commis l'erreur n'avaient pas accès aux bonnes informations dans le contexte qui était le leur, de sorte qu'on est en droit de considérer qu'ils avaient de bonnes raisons – et semble-t-il même, *les meilleures raisons* – de juger comme ils ont fait. En outre, Boudon se contente souvent de reconstructions plausibles des raisons des acteurs, sans en chercher de confirmation empirique. R. Boudon tomberait donc sous la critique de Quine, telle qu'elle est explicitée par Sandra Laugier-Rabaté (cf *supra*).

tives des croyances, on est conforté dans cette idée car le positivisme le plus ferme est régulièrement associé à l'émotivisme: si seule la science a vraiment du sens, alors la morale, l'esthétique et la religion ne peuvent qu'exprimer des émotions.²⁸

Pourtant l'examen attentif des exemples montre que Pareto est en voie de construire, dans le *Traité*, une théorie plus complète et plus complexe à ce niveau également. Comme je l'ai plusieurs fois indiqué, Pareto parle moins d'instincts ou d'émotions que de »résidus«. Ce terme est aussi flottant dans le *Traité* que celui de »dérivation« et Pareto en fait, comme du précédent, un usage singulier sans pourtant prendre la peine de le définir plus que l'autre. Ce que Pareto appelle »résidu« a en fait une signification très contextuelle et donc variable. Mais dans tous les cas, »résidu« désigne le *résidu d'une analyse*. Il peut y avoir des résidus qui sont des affects et même des instincts ou l'un et l'autre (comme la peur devant le danger), lorsque Pareto se livre à une analyse généalogique des croyances et des actions dans le cadre de son naturalisme radical. Mais lorsque Pareto tend à une conception plus modérée et plus diversifiée, le résidu, ce peut-être simplement le résidu de l'analyse comparative. Et dans ce cas-là, le résidu sera un principe moral si les croyances comparées sont de type moral et un principe métaphysique si les croyances comparées sont de type métaphysique. Il faut donc généraliser et étendre la lecture parsonienne de Pareto. Et il faut même écarter l'idée que Pareto est, en dernière instance, émotiviste. Lorsque Pareto se livre à une analyse comparative, les affects ne sont nullement, en général, le dernier mot de l'analyse. Dans les faits, Pareto se livre donc à des analyses des éléments intellectuels des croyances et cette analyse a sa fin en elle-même, y compris quand Pareto remonte à leur fondement naturel.²⁹

Mais Pareto va encore plus loin dans »l'intellectualisme« lorsqu'il s'intéresse à la dimension logique de ces éléments intellectuels eux-mêmes, i.e. lorsqu'il classe les croyances en fonction des types d'erreurs logiques qui sont à leur fondement. S'il appelle ces croyances logiquement erronées des »dérivations«, c'est encore en un autre sens. C'est au sens où elles s'écartent (et en ce sens »dérivent«) de la norme logique. Pareto ne va pas jusqu'à dire explicitement que l'esprit est foncièrement biaisé ou qu'il a une tendance naturelle régulière à commettre des erreurs logiques, mais c'est

²⁸ P. Winch (1958) reprend également cette interprétation de Pareto. R. Boudon (1999) fonde lui-même son interprétation d'un Pareto irrationaliste sur cet émotivisme (mais en accordant qu'il s'en tient au Pareto exotérique); logiquement, les deux thèmes (irrationalisme/ émotivisme) sont pourtant indépendants – et les théories contemporaines des émotions reposent précisément sur cette indépendance: des émotions peuvent conduire à des actions (et des croyances) rationnelles, notamment quant à la conservation de l'individu (c'est grâce à la peur que l'on réussit, dans nombre de cas, à éviter le danger, par exemple un serpent menaçant, un projectile lancé vers soi). Mais la rationalité des émotions est néanmoins limitée à un nombre restreint de situations-types.

²⁹ Cf. Bouvier (1992). Guillo (1999), p. 304, n.1, conforte cette analyse.

le type de proposition qu'il aurait dû être amené à formuler s'il avait mené plus loin ici le processus « abductif ». Et c'est le type d'hypothèses que formulent certains psychologues expérimentaux contemporains, comme Tversky, Kahneman et Slovic (1980).³⁰

Un examen attentif du *Traité* – et un examen qui tient compte de la démarche foncièrement abductiviste-régressive de Pareto – révèle ainsi un type de naturalisme beaucoup plus rationaliste et plus cognitif que le naturalisme purement irrationaliste et émotif qu'on lit souvent chez Pareto. Et ce sont ces dimensions en quelque sorte ésotériques (au sens où elles ne se donnent qu'à une lecture attentive) de la pensée de Pareto qui me semblent les plus fécondes aujourd'hui en théorie de la culture.

C/ Le nominalisme parétien.

Le second trait caractéristique de la théorie parétienne de la culture comparativement aux conceptions jusqu'à récemment dominantes me semble être son nominalisme. Par nominalisme, j'entends le fait que Pareto se méfie des concepts collectifs au moins autant que Max Weber et qu'il voit comme lui dans des termes collectifs comme «Etat», «parti» ou «nation» de simples commodités linguistiques. C'est ce trait qui le distingue le plus nettement de la théorie de la culture que l'on peut tirer de Durkheim (1960 [1912]) et de Mauss (1950 [1938]) (et Pareto se distingue ici aussi, du même coup, de Lévy-Bruhl, qui est en accord sur ce point avec les membres de l'école française de sociologie).³¹ Il ne fait pas de doute que pour Pareto, la culture n'est que l'*addition* de croyances individuelles – que celles-ci voient les vraies tendances naturelles en les cachant ou qu'elles en soient, au contraire, une authentique expression. S'il y a quelque chose de collectif dans les croyances, c'est en deux sens possibles, mais dont aucun ne pourrait satisfaire le durkheimien même le moins exigeant. Dans les deux cas, en effet, le collectif, c'est simplement ce qui est *commun*. En un premier sens, les croyances collectives sont le noyau *commun à toutes les cultures* mais cet élément constant est aussi ce qui, dans ces cultures, n'est pas culturel mais naturel; dans le second sens, les croyances collectives sont ce qui est *commun à une culture donnée* et la distingue des autres (c'est l'élément variable, sur la source duquel Pareto ne s'étend pas en dehors du fait qu'il

³⁰ Je ne m'entends pas ici, parce que cela déborderait mon sujet, sur la façon dont Pareto conçoit les rapports entre éléments cognitifs et éléments émotifs dans la genèse des erreurs; Pareto est nettement moins clair que Mill sur ce sujet et il est injuste par rapport à lui lorsqu'il se réfère à Mill sur ce point. Les hypothèses milliennes sont proches des psychologues contemporains Nisbett et Ross (1980), qui renvoient précisément à Mill comme à un précurseur (Bouvier, 1995, 1997).

³¹ On sait que sur la question de la rationalité des croyances (et l'idée d'une mentalité prélogique) Durkheim (1960 [1912]) avait, en revanche, explicitement pris ses distances à l'égard de Lévy-Bruhl.

semble dû à l'instinct de ratiocination)³². Ce qui manque à cette conception de façon flagrante et même choquante pour un durkheimien, c'est la reconnaissance de ce qui est »vraiment« collectif et devrait être l'objet propre de la sociologie, i.e. ce qui fait qu'il y a des croyances ou des représentations qui sont celles du groupe et non celles de l'individu. Pour un durkheimien ou, plus généralement, un membre de l'École française de sociologie du début XX^e, même si un individu génial – Goethe par exemple – construit une œuvre qui sera dite appartenir à la culture de son époque et de son pays et éventuellement à la culture universelle, au sens où il s'agit bien d'une production humaine se transmettant d'un individu (le génie) à d'autres individus, cette œuvre ne présente, en tant que telle, *aucune* pertinence pour une science sociale de la culture ou pour une sociologie de la culture.³³ Ce qui est proprement social ou proprement collectif, c'est ce qui est perçu comme émanant du groupe; et ce qui est perçu comme émanant du groupe est toujours perçu aussi par l'individu comme à quelques égards contraignant. La culture allemande, du point de vue d'une science sociale (durkheimienne) de la culture, c'est seulement la partie de la culture (au sens où je l'ai prise dans les deux définitions introductives de la science de la culture) qui est perçue comme émanant du groupe plus que d'individus particuliers et contraignant en conséquence la pensée individuelle. La religion luthérienne a fait ainsi partie de la culture allemande (au sens durkheimien) seulement en tant que les allemands étaient plus ou moins contraints, lorsqu'ils vivaient dans une région luthérienne, de pratiquer les rites et de suivre les mœurs de cette religion. Mais, pour autant que le croyant percevait sa foi comme une affaire individuelle et qu'il adhérait au luthérianisme »en son for intérieur« et donc de façon tout à fait authentique, sa foi ne peut plus être tenue par le sociologue »durkheimien« comme relevant de la culture collective et elle ne le concerne donc pas.

Pareto est aussi muet que Weber sur cette dimension contraignante de certaines croyances et sur le fait que la contrainte n'est pas perçue par les individus comme venant d'un individu ou d'individus particuliers mais comme venant anonymement du groupe.³⁴ Il conviendra de revenir sur ce mutisme parétien. Mais il faut tout d'abord faire l'éloge de ce nominalisme intransigeant, y compris dans le contexte théorique actuel. Le durkheimisme

³² On peut présumer que la source en est le contexte extérieur (en dernière instance non humain): dans tel endroit et à telle époque, on pratique les rites de purifications (pratique constante) avec du vin plutôt qu'avec de l'eau (éléments variables) si et parce qu'il y a du vin produit dans la région, ce qui suppose évidemment que la région soit propice à la culture de vignes.

³³ A la différence de Dilthey, Durkheim ne considérerait donc pas les expressions »science de la culture« et »science sociale de la culture« (ou science de la culture collective) comme équivalentes.

³⁴ Le cas peut se produire qu'un ministre du culte exprime personnellement des reproches ou admoneste personnellement le croyant – et non au nom de la communauté – comme c'est le cas régulièrement dans la religion catholique, mais il s'agit alors d'un autre phénomène, de type interindividuel et donc non »durkheimien«.

et le néo-durkheimisme parlent en effet sans beaucoup de prudence de »la culture allemande« ou de »la culture française« ou encore de »la culture fang, bororo ou zandé«³⁵. Mais comme un autre nominaliste intransigeant contemporain, Dan Sperber (1982, 1996), n'a cessé de le faire remarquer, où peuvent donc s'observer de telles cultures sinon dans des œuvres individuelles? La culture fang ou la culture bororo, ce sont par exemple des masques particuliers, même si leurs auteurs sont pour la plupart anonymes (si l'on dit »la sculpture fang« ou »la sculpture bororo«, ce n'est qu'une façon commode de désigner un ensemble de sculptures, lesquelles sont forcément des œuvres particulières). La culture allemande, c'est aussi un ensemble d'œuvres particulières, accomplies par des individus, même si, pour certaines d'entre elles, elles ont été accomplies à plusieurs (le fameux *Requiem* de Mozart fut lui-même achevé par Süßmayer, donc »co-écrit«, pour reprendre l'exemple fameux de Marx). Même la religion luthérienne – y compris dans ce qu'elle a éventuellement de contraignant et de perçu comme émanant d'un groupe – est forcément le résultat de constructions opérées par des individus, en l'occurrence par Luther puis par une série de réformateurs et de pasteurs – à partir d'œuvres d'autres individus, comme les *Epîtres* de Paul – constructions elles-mêmes transmises à d'autres individus (les pasteurs à leurs ouailles, les parents à leurs enfants). Même si Durkheim a raison d'isoler un élément spécifique à certaines croyances – lesquelles méritent davantage que d'autres le terme de »croyances collectives« – il n'en reste pas moins qu'elles ne peuvent avoir été construites et portées que par des individus (qu'ils soient célèbres ou »anonymes«).

Montrer les mérites spécifiques d'une entreprise ne doit pas empêcher d'en montrer les limites; c'est pourquoi il faut ici insister sur la carence évidente des analyses parétienne (et wébérienne) quant à la prise en compte de ce qu'il peut y avoir de socialement contraignant dans la culture. Alors que le Pareto ésotérique pouvait au moins, comme Weber, intégrer la dimension du sens sinon l'herméneutique proprement dite, la lecture la plus scrupuleuse de Pareto ne met nulle part à jour la prise en compte, même simplement esquissée, de cet élément de contrainte perçu comme émanant du groupe. Se laisser exclusivement guider par Pareto sur ce terrain conduirait donc à reconduire les mêmes impasses.³⁶

³⁵ »Zandé« au singulier, »Azandé« au pluriel (en langue zandé).

³⁶ L'innovation la plus féconde me semble aujourd'hui venir ici d'une philosophe britannique, Margaret Gilbert (1989, 1994) qui, sans renoncer à la critique nominaliste des pseudo-entités collectives, cherche à reprendre de façon plus analytique les intuitions durkheimiennes, un peu à la manière dont Simmel lui-même cherchait à dépasser l'intenable radicalisme wébérien. J'ai cherché à montrer l'intérêt de la perspective gilbertienne pour dépasser les limites de l'individualiste méthodologique classique tant en sociologie générale (Bouvier, 2003) qu'en sociologie de la culture (Bouvier, 2007).

IV/ L'atypisme du naturalisme et du nominalisme parétiens en théorie de la culture.

Il nous reste à examiner en quoi le nominalisme de Pareto se distingue de celui de Weber et des individualistes méthodologiques classiques ou contemporains (wébériens ou «autrichiens» – i.e. plus directement inspirés de Carl Menger, Hayek ou von Mises) et en quoi son naturalisme se distingue du naturalisme classique ou contemporain (spécialement néo-darwinien) en théorie de la culture.

A/ Atypisme du nominalisme parétien.

J'ai, jusqu'à présent, soigneusement évité d'utiliser l'expression d'individualisme méthodologique pour désigner la perspective de Pareto parce que Pareto n'en est assurément pas un représentant aussi typique que Carl Menger ou Max Weber. L'expression «individualisme méthodologique» est elle-même utilisée en des sens relativement variés. Je commencerai par montrer ce qui distingue globalement Pareto de Weber au sein de ce que l'on appelle l'individualisme méthodologique (IM); puis je montrerai qu'à la différence de Weber, Pareto prolonge l'IM par une sorte d'«infra-individualisme»³⁷ et que les conséquences de cette démarche sont significatives en théorie de la culture.

Il est clair, ainsi, que lorsque Weber a dit qu'il est devenu sociologue parce qu'il ne supportait pas l'usage non réglé des concepts collectifs (dont celui d'Etat est une sorte d'exemple-type), il exprimait d'abord un point de vue nominaliste et d'un nominalisme aussi militant que celui de Pareto. Redescendre systématiquement aux individus qui sont à la source des phénomènes collectifs est la règle de l'IM et cette règle n'est qu'un corollaire du principe nominaliste. Une des conséquences de l'IM est que l'on ne peut s'en tenir à des analyses macro-sociologiques ou macro-économiques mais que l'on doit descendre au niveau micro-sociologique ou micro-économique. Et c'est ce que fait effectivement Weber, d'une certaine manière, dans *l'Ethique protestante* quand il explique la genèse du capitalisme (un concept collectif) à partir du protestantisme (un autre concept collectif) en redescendant au comportement et aux croyances d'individus idéal-typiques, tels Martin Luther et Benjamin Franklin. Pourtant, la méthode de Weber est très différente de celle que l'on appelle aujourd'hui en général IM, de Thomas Schelling et Mancur Olson à James Coleman et Raymond Boudon. Aujourd'hui, pratiquer ce que l'on appelle l'IM revient, en règle très générale, à construire un modèle idéal-typique d'individus anonymes, sans donc jamais redescendre jusqu'à des individus historiques aussi singularisés que Luther ou Franklin. C'est que, en réalité, en dehors de la critique des concepts collectifs, l'IM désigne toujours, dans l'un et l'autre cas, la recherche des fondements microsociologiques (ou microéconomiques) des

³⁷ Tarde (1890, 1895) et Pareto sont sur ce point comparables; mais je ne peux m'étendre ici. La référence de Sperber (1996) à Tarde est explicite.

phénomènes macrosociologiques (ou macroéconomiques), mais avec *deux directions d'attention presque opposées*, qui ne sont pas assez souvent nettement distinguées.

La plupart des IM contemporains sont, en effet, soucieux de rendre compte de relations *au niveau macro* (en général parce que le souci ultime est de fournir à l'Etat des conseils bien établis en vue d'une politique économique ou sociale) et la « descente » au niveau micro a pour principales fonctions, d'une part, d'éviter l'usage de pseudo-concepts collectifs (i.e. renvoyant à des entités collectives fantomatiques), d'autre part d'éviter les fausses corrélations au niveau macro. Il n'y a donc pas d'intérêt pour le micro en tant que tel. Mais, de même que dans le cadre d'une physique générale l'on ne peut s'en tenir exclusivement à l'étude des corrélations entre des macro-données telles que le volume, la pression et la chaleur d'un gaz mais que l'on doit aussi à redescendre au niveau inférieur des micro-mouvements moléculaires qui engendrent les phénomènes macrophysiques, de même dans une science sociale générale qui n'est pas subordonnée à des impératifs pratiques, l'on doit se préoccuper de l'origine microsociologique effective des phénomènes macrosociologiques. C'est manifestement plutôt cette focalisation sur le *micro* qui caractérise la méthode de Weber dans *L'Ethique protestante*.

Mais ce dernier type de focalisation n'est nullement, en revanche, le style de la méthode de Pareto. Certes, Pareto utilise des concepts très proches des individualistes méthodologiques « patentés », notamment autrichiens, et l'un des genres d' « actions non logiques » (le 4^e genre) correspond même étroitement à la notion d'effet agrégé dont Carl Menger et Hayek ont fait grand usage.³⁸ Mais *la focalisation de Pareto en sociologie reste le niveau macrosociologique*, de même qu'en économie, Pareto se focalisait sur le niveau macro-économique, à l'instar de celui dont il reprend l'héritage, Léon Walras. Ainsi, lorsque Pareto se préoccupe de classer de façon minutieuse les erreurs de raisonnement, cet effort prend sens dans une perspective d'ensemble qui reste celle d'une *théorie de l'équilibre général* que Pareto cherche à étendre de l'économie à la sociologie (Freund, 1974, Bridel et Tatti, 1999). Pareto cherche ainsi fondamentalement à élaborer une théorie de l'équilibre entre les dérivations et entre les résidus, la première relevant d'une théorie de la culture puisque les dérivations constituent l'élément variable des croyances humaines. Et Pareto conçoit cette théorie de l'équilibre social tant au plan statique qu'au plan dynamique (Bouvier, 1999c).

D'où, à ce second plan, un théorie des « oscillations » ou des « ondulations » pour expliquer le mouvement de balancier si souvent observable entre idéologies d'un style et idéologies du style opposé.³⁹ Par ailleurs, si la sociologie de Pareto présente un caractère « évolutionniste » au sens où elle

³⁸ Pareto fait, quant à lui, jouer à celle-ci un rôle effectif très réduit dans le *Traité*.

³⁹ Voir l'utile mise en perspective de Busino sur cette théorie dans la sociologie générale de Pareto (1999).

prétend rendre compte de la dynamique de l'équilibre, ce n'est pas du tout au sens de Durkheim qui tendait à associer évolution, complexification et progrès en exportant sans beaucoup le soumettre à la critique les modèles issus de la biologie. La théorie des oscillations de Pareto n'est toutefois pas ce qu'il y a de plus intéressant ni de plus fécond, à mon sens, dans son œuvre car cette théorie reste non seulement très vague et très spéculative, mais elle est aussi faiblement rattachée à la théorie des résidus et des dérivations (elle n'explique pas dans le détail le processus de transformation des dérivations). Et les différentes théories de type oscillatoire de diffusion des idées élaborées plus tard ont été beaucoup plus loin (Katz et Lazarsfeld, 1955) dans la précision de l'analyse, au moins au niveau de la modélisation mathématique des processus.

Mais le nominalisme parétien s'écarte encore du nominalisme d'individualistes méthodologiques comme Weber ou Menger en ce que le niveau des individus n'y est nullement donné comme le niveau ultime de l'analyse. On ne peut pas dire que Pareto ait décidé de prolonger explicitement la critique nominaliste des concepts collectifs par une critique du concept de sujet individuel humain pris lui-même comme une simple «collection» de sensations et qu'il ait formulé des arguments de type humien à l'égard du concept de «moi» comme il aurait pu le faire.⁴⁰ Mais Pareto appartient néanmoins foncièrement à la tradition empiriste, laquelle remonte, au-delà de Mill et de Bentham, à Hume et à Locke et cette tradition dispose à douter de l'existence d'un sujet individuel *un* et porte à penser (notamment dans ses aspects plus spécifiquement humiens) que le «moi» pourrait n'être qu'une fiction, c'est-à-dire une construction qui n'a pas plus de fondement véritable que les concepts d'entités collectives pourchassés par Menger et Weber. Le moi serait donc lui-même composé d'éléments, que ces éléments ne forment pas nécessairement ensemble une unité homogène et stable.

Si la fascinante intuition humienne est exacte (ce dont on peut douter), l'explication des phénomènes sociaux *devrait* descendre au-delà de l'individu à des unités plus élémentaires (supposées elles-mêmes plus homogènes et plus stables). La théorie des résidus et des dérivations de Pareto semble aller dans cette direction puisque Pareto cherche à isoler des «instincts» multiples à la source des croyances et des actions et à les classer dans un inventaire général détaillé, sans jamais vraiment établir que le sujet individuel constitue un niveau d'analyse autonome et nécessaire (alors que chez Weber, il est clair que c'est bien le moi qui rend possible l'unité du sens de l'action ou de la croyance). On peut donc parler d'une sorte d'«infra-individualisme» de Pareto ou, au moins, d'une tendance à l'infra-individualisme. Il serait toutefois un peu excessif de qualifier cet infra-individualisme de «méthodologique» parce que Pareto ne formule rien d'aussi clair. Il serait donc a fortiori excessif de voir en Pareto un auteur

⁴⁰ On trouve en revanche explicitement ce genre d'arguments chez Sperber (1996).

prônant l'explication des phénomènes observés au niveau macrosociologique par un recours en quelque sorte »directissime« (i.e. sans passer par le niveau individuel) au niveau infra-individuel (ce que prônent Tooby et Cosmides (1992) et ce que semble parfois prôner Sperber)⁴¹. En revanche, si l'on formule un principe de méthode de ce genre, il est clair qu'on peut y subsumer bien des intuitions de Pareto, ce qui peut aussi en marquer les limites.⁴² Un moyen de dépasser ces dernières, c'est de reconnaître l'existence de niveaux d'analyse autonomes et hiérarchisés.

B/ Atypisme du naturalisme parétien.

Pareto est naturaliste, comme Stuart Mill l'était, cela ne fait aucun doute. Son naturalisme est même plus entier que celui de Mill, au sens où il n'est pas seulement épistémologique mais également métaphysique. Pareto professe en effet un matérialisme qui n'a rien à envier à celui de Marx et qui s'exprime entre autres par un esprit anti-religieux dont le ton sarcastique, rappelant celui de Voltaire, est étranger à Mill. Pareto n'a par ailleurs manifestement rien contre Darwin – au contraire – mais, en revanche, il se fait un critique déterminé de l'usage imprudent de sa pensée en sciences sociales, tel que l'illustre, par exemple, l'école française de sociologie.

Toutefois, ce qui distingue le plus sa perspective des théories néodarwiniennes actuelles qui cherchent à interpréter tous les comportements et croyances humains comme des produits de l'évolution, c'est un certain type de démarche, en partie lié à ce que je viens d'exposer.⁴³ Pareto n'a pas l'ambition de construire une anthropologie fondamentale ou une psychologie universelle, à la manière dont Darwin, par exemple, a cherché à élaborer une théorie des émotions ou Freud une théorie des pulsions.⁴⁴ Quand Pareto établit une classification des résidus, il ne prétend ainsi nullement rivaliser avec Freud ou avec Darwin.⁴⁵ Si sa classification est fort peu unifiée par rapport à la théorie freudienne des pulsions et si elle est aussi beaucoup plus diversifiée qu'elle (les pulsions sexuelles constituent une seule classe parmi les six classes répertoriées et, à la différence des autres, elle n'est pas différenciée)⁴⁶, c'est que Pareto fixe pour objectif à cet inventaire de simplement

⁴¹ Voir Sperber (1992).

⁴² C'est cet infra-individualisme, au moins latent, (plus que le supposé émotivisme de Pareto) qui me semble expliquer que l'on voit parfois dans la sociologie de Pareto un mécanisme (Stark, 1962), voire un mécanisme »tératologique« (Bourdieu, 1982, p. 238, n.16).

⁴³ Sur le rapport de Pareto à Darwin, voir Guillo (2003), p. 133–134. Voir surtout Guillo (1999) et son excellente critique de Lopreato (1980). Lopreato et Crippen (1999) ont prolongé le rapprochement entre Pareto, Darwin et la sociobiologie dont Guillo (1999) conteste en détail la pertinence théorique. Je m'intéresse ici surtout aux différences de méthode et d'objectifs.

⁴⁴ Voir, par exemple, Julien Freund (1974).

⁴⁵ On sait que la première théorie des pulsions de Freud (qui oppose pulsions d'auto-conservation de l'individu et pulsions d'auto-conservation de l'espèce ou pulsions sexuelles) devait beaucoup et consciemment à Darwin.

⁴⁶ Pareto (1968 [1916]), parag. 888, pp. 465–468 et parag. 1324–1396, pp. 719–784.

organiser les hypothèses explicatives que l'on peut construire par abduction (ou analyse régressive) pour expliquer les phénomènes sociaux. Mais l'abduction (et l'analyse régressive) n'a pas à remonter plus haut que ce qui est nécessaire pour donner une explication plausible des phénomènes. Si, là encore, Pareto ne s'étend guère sur sa méthode, il semble que ce qui peut la fonder c'est le sentiment que l'entreprise qui viserait à réduire le nombre des »résidus« à quelques-uns (deux par exemple chez Freud) peut bien avoir un intérêt intrinsèque en elle-même et contribuer à l'unification des sciences, ce n'est toutefois pas elle qui ajoutera grand chose à la compréhension même des phénomènes sociaux, laquelle exige au contraire des principes diversifiés.

Ainsi, alors que la démarche parétienne se distingue des démarches herméneutiques – ou, plus généralement, de celles qui, comme celle de Weber, recherchent le sens ou les motivations des actions des acteurs (sans forcément établir une ligne de démarcation radicale avec les sciences de la nature) – par son souci de trouver les bases naturelles des comportements et croyances humains (quitte à devoir remonter jusqu'à un niveau explicatif infra-individuel), elle se distingue des approches naturalistes dominantes actuelles par son souci de ne pas descendre dans l'explication plus bas qu'il n'est nécessaire (en l'occurrence jusqu'à un fondement commun qui serait, par exemple, le principe de la sélection naturelle et des avantages que présente telle ou telle disposition ou faculté pour la survie de l'individu ou celle de l'espèce).⁴⁷ C'est la raison pour laquelle Pareto évite le plus souvent de parler d'instinct, même lorsqu'il est clair que ce dont il parle est bien de cet ordre, et qu'il préfère parler de résidu, signifiant par là que c'est ce à quoi on parvient au terme de l'analyse sociologique (c'est le »résidu« de l'analyse) sans qu'il soit pertinent d'aller plus loin.

Ce recours à ce qui est une sorte de »principe de raison suffisante« est courant chez les individualistes méthodologiques eux-mêmes. Même lorsque ceux-ci redescendent jusqu'aux mécanismes psychologiques sous-jacents aux actions pour expliquer celles-ci, ils se contentent d'une psychologie assez rudimentaire (Weber, par exemple, élabore une typologie des motivations). Cela ne veut pas dire qu'une psychologie plus élaborée ne donnerait pas des résultats intéressants. Et on pourrait alors adopter non plus la voie inductive-abductive qui part des phénomènes macrosociologiques et redescend à leur source microsociologique mais une voie »déductive« qui partirait de principes psychologiques raffinés et chercherait à examiner si les conséquences que l'on doit en tirer au niveau macrosociologique sont confirmées. Cette voie est tout à fait légitime. Ainsi, pour prendre un exemple contemporain de démarche analogue, à partir du moment où la fréquence d'un type de sophisme particulier est attestée par des expérimentations répétées, par exemple la confusion du signe et de la cause – ce que Quattrone et Tversky (1986) appellent le »sophisme calviniste« –

⁴⁷ Je justifie dans le détail et je développe sur l'exemple des croyances religieuses une démarche du même ordre dans Bouvier (2007).

Quattrone et Tversky (1986) appellent le «sophisme calviniste» – il est pertinent de rechercher des illustrations d'un tel sophisme dans les croyances et les comportements (et si le sophisme en question a reçu ce nom, c'est précisément parce que Quattrone et Tversky ont cru le repérer chez les croyants calvinistes) (Bouvier, 1999b). Mais si la réalité du mécanisme est spéculative, comme c'est le cas de la plupart des mécanismes pulsionnels supposés par la psychanalyse, on aboutit simplement à donner à un «roman» psychologique une suite sociologique tout aussi «romanesque». Bien des constructions néo-darwiniennes n'offrent pas plus de garanties épistémologiques que les constructions freudiennes ou néo-freudiennes diverses.⁴⁸ La méthode essentiellement abductive de Pareto a au moins le mérite de la prudence.⁴⁹

Conclusion

Pareto est un auteur dont l'influence en sociologie et en anthropologie passe pour marginale quoique son influence historique effective en sociologie générale n'est probablement pas aussi réduite qu'il y paraît, notamment sur la genèse et de la théorie du choix rationnel et des critiques internes de celle-ci. Or, si le durkheimisme ou l'un ou l'autre de ses avatars peut éventuellement être tenu pour dominant en ethnologie et dans certains parties de la sociologie, comme le prétendent Tooby et Cosmidès de sorte qu'ils trouvent adapté de s'y attaquer pour défendre le naturalisme, ce n'est certainement pas le cas en économie. En économie et dans d'autres parties de la sociologie, c'est la théorie du choix rationnel dans ses différentes variantes qui domine largement. Et, la théorie du choix rationnel, quelles que soient ses faiblesses quant à la nature substantielle de ses prémisses (trop réductrices), présente le mérite d'être formellement beaucoup mieux construite que la théorie néo-durkheimienne contemporaine et d'être donc formellement mieux armée pour débattre des hypothèses naturalistes contemporaines.

Le principe même de la sociologie parétienne est de chercher ce qu'il faudrait *ajouter* à la théorie économique – dont la théorie du choix rationnel est devenue le fondement – pour construire une science sociale générale. Il faut évidemment ajouter à la théorie économique, entre autres éléments, une théorie des croyances collectives (et donc une théorie de la «culture» au sens restreint ici retenu). Or la théorie des dérivations et des résidus en donne une esquisse possible, quelque maladroite et parcellaire soit-elle. Que Pareto présente une actualité particulière aujourd'hui dans la perspective d'une science de la culture – cela peut paraître bien entendu tout à fait paradoxal, si l'on en reste à la représentation d'une théorie des dérivations et des résidus radicalement behavioriste et «émotiviste» donnée par l'ouvrage influent

⁴⁸ Voir par exemple Pinker (2000 [1997])

⁴⁹ Même quand Pareto utilise dans le *Traité* la voie «déductive» (à partir de la classification des résidus et à partir de celle des motivations), il part encore de principes rudimentaires (obtenus initialement par abduction).

de Peter Winch. Mais j'ai montré qu'on pouvait dégager un Pareto beaucoup plus soucieux de la dimension intellectuelle et cognitive des croyances si l'on est sensible à sa méthode particulière, qui conduit à raisonner essentiellement à partir de cas particuliers et sans accorder une importance extrême à l'énoncé de principes.

Enfin, Pareto cherche également à dépasser les limites de l'individualisme méthodologique vers des principes d'explication plus élémentaires (infra-individualistes) qui le conduisent à chercher une articulation avec ce que l'on appellerait aujourd'hui l'éthologie ou la science du comportement des animaux sans cependant s'aventurer au-delà de ce qui est nécessaire à l'explication des phénomènes sociaux et sans donc avoir à s'inscrire spécialement dans une problématique néo-darwinienne.

Tous ces motifs concourent pour justifier une attention à la sociologie de Pareto en théorie de la culture. Il y a bien sûr toujours quelque chose de coûteux en temps et en énergie à faire le détour par des pensées anciennes pour poursuivre la science en train de se faire. Heureusement peut-on en faire la plupart du temps l'économie dans les sciences déjà bien constituées. C'est moins certain les sciences en voie de constitution comme l'est encore une science de la culture. Le recours à l'histoire de la pensée est, de toutes façons, l'un des moyens de trouver une liberté de pensée qui fait souvent défaut lorsqu'on est trop inséré dans un »paradigme« ou un cadre de pensée. Et le recours tout spécialement aux fondateurs ou à leurs contemporains, en l'occurrence ici Pareto, est un moyen de prendre conscience, dans le détail, que l'on peut parfois *penser autrement*.

Bibliographie

- Aron, R., 1968, »Préface« à Pareto (1968 [1916]), pp. VII–XXVIII.
- Beysade, J.-M., 2001, »Scientia perfectissima. Analyse et synthèse dans les *Principia*« in Beysade, 2001, *Etudes sur Descartes*, Paris, Seuil/ Points.
- Blanché, R., 1973, *Le raisonnement*, Paris, PUF.
- Boudon, R., 1990, *L'art de se persuader*, Paris, Fayard.
- 1995, *Le Juste et le Vrai*, Paris, PUF.
- 1999, »L'actualité de la distinction parétienne entre «actions logiques» et «actions non logiques», in Bouvier 1999a, pp. 35–70.
- Bourdieu, P., 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- Bouvier, A., 1992, »Modèles parétiens en théorie des idéologies / sociologie des représentations« in *L'Année sociologique*, Vol. 42, p. 345–368.
- 1994, »Vilfredo Pareto«, in G. Ferréol, 1994, *Histoire de la pensée sociologique*, Paris, Colin, p. 77–95
- 1995, »Les paralogismes d'un point de vue sociologique«, in *Hermès*, n°16, pp.45–55.
- 1997, »Un paradigme caché en sociologie de la connaissance scientifique : le paradigme Mill-Pareto«, *Revue européenne de sciences sociales. Cahiers Vilfredo Pareto*, t. XXXV, n°108, n° spécial »Sciences et techniques dans la société«, p. 15–30.
- (dir.), 1999 a, *Pareto aujourd'hui*, Paris, PUF.
- 1999b, »Naturalisme et actionnisme chez Pareto. Pertinence des problèmes parétiens en sociologie cognitive«, in Bouvier, 1999a, pp. 273–292.
- 1999c, »La théorie de l'équilibre général chez Pareto : une théorie paralléliste. Versant causal et versant intentionnel de l'équilibre social«, *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXVII, n° 116, n° spécial »L'équilibre général. Entre économie et sociologie«, p. 245–258.
- 2003, »Dans quelle mesure la théorie sociale de James Coleman est-elle trop parcimonieuse?«, *Revue Française de Sociologie*, Juin 2003, ss la dir. d'A. Bouvier et Ph. Steiner
- 2007, »Une démarche abductive, parcimonieuse et graduelle dans l'explication cognitive de la culture. L'exemple des croyances religieuses«, Colloque de Göttingen, 24–5 Octobre 2003, in Denis Laborde (dir.), *Faut-il en finir avec la notion de culture?, à paraître.*
- Bridel P. et E. Tatti (dir.), 1999 *L'équilibre général. Entre économie et sociologie*, n° spécial de la *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXVII, n° 116.
- Bruni, L., 2000, »Una lettura unitaria della teoria della scelta di Pareto (e delle sue interpretazioni)« in Malandrino e Marchionatti (2000).

- Busino, G., »L'actualité des travaux de Vilfredo Pareto« in Bridel et Tatti (1999), pp. 359–380.
- Chazel, F., 1999, »L'entrée de Pareto dans la sociologie américaine et son appropriation sélective par Talcott Parsons et George Homans«, in Bouvier (1999), pp. 129–152.
- Coleman J., 1990, *Foundations of social theory*, Harvard, H.U.P.
- Cressati, C., 1985, »Vilfredo Pareto e John Stuart Mill« in *Il Pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali*, n°1/85, pp. 39–54.
- Delpla I. (dir.), *L'usage anthropologique du principe de charité*, Paris, Kimé.
- Descombes, V., 1996, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
- Dilthey, W., 1988 (1910), *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf.
- Dumézil, G., 1949, *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard.
- Durkheim E., 1960, [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F.
- Evans-Pritchard, E.E., 1971 [1965], *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot.
- 1972 [1937], *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.
- Freund, J., 1974, *Pareto, la théorie de l'équilibre*, Paris, Seghers.
- Gilbert, M., 1989, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press.
- 1994, »Durkheim and Social Facts« in W. Pickering and H. Martins, *Debating Durkheim*, London: Routledge.
- Gislain, J.-J. et Ph. Steiner, 1995, *La sociologie économique (1890–1920)*, Paris, PUF.
- Guillo, D., 1999, »Théorie des résidus et sociobiologie: un regard critique«, in Bouvier (1999), pp. 293–325.
- 2000, *Sciences sociales et sciences de la vie*, Paris, PUF.
- Homans, G. C. et C.P. Curtis, 1934, *An Introduction to Pareto: His Sociology*, New York, Alfred A. Knopf.
- Katz E. et P. Lazarsfeld, 1955, *Personal Influence. The part played by people in the flow of mass communication*, Glencoe, The Free Press.
- Laugier-Rabaté S., 1992, *L'anthropologie logique de Quine*, Paris, Vrin.
- 2002, »Quine, entre Lévy-Bruhl et Malinowski«, in I. Delpla (2002), pp. 31–60.
- Lenclud, G. 2002, »Pourquoi il faut traiter autrui à l'égal de soi-même: interprétation et charité en anthropologie« in Delpla (2002), pp. 61–90.
- Lévi-Strauss, Cl., 1967 [1947] *Les structures élémentaires de la parenté*, 2° ed., Paris, Plon.
- 1964, *Mythologiques*, T.1, Paris, Plon.
- Lévy-Bruhl, L., 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan.

- 1949, *Carnets*, Paris, PUF.
- Lopreato, J., 1980, «Pareto's sociology in a sociological key», *Revue européenne de sciences sociales*, t. XVIII, pp. 133–162.
- Lopreato, J. et T. Crippen, 1999, *Crisis in Sociology. The Need for Darwin*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Malandrino C. et R. Marchionatti, 2000, *Economia, Sociologia e Politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, Leo S. Olschki editore, Firenze.
- Malinowski, B., 1968 [1944], *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero.
- 1963 [1922], *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard
- (2002) [1935], *Les Jardins de Corail*, Paris, La Découverte.
- Mauss, M. 1950 [1938], *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F.
- Measure, S. 1990, *Dilthey ou la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF.
- Mill, John Stuart, 1998 [1843], *Système de logique déductive et inductive*, Liège, Mardaga.
- Nisbett, R. et Ross, L. 1980. *Human Inference: strategies and shortcomings of social judgment*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Pareto, V., 1968, [1916], *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz.
- Parsons, T., 1949, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press.
- Pinker, St., 2000 [1997], *Comment fonctionne l'esprit*, Paris, Odile Jacob.
- Quattrone, G. et Tversky, A., 1986, «Self-Deception and the voter's illusion» in J. Elster, (ed) (1986), *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Quine, W. v. O., 1965, «Meaning and the Alien Mind», Conférence au Département d'anthropologie de Wesleyan University, non publiée.
- 1978 [1960], *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion.
- Sapir, E., 1953 [1921], *Le langage*, Paris, Payot.
- Scarre, G., 1998, «Mill on induction and scientific method» in J. Skorupski, *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge, C.U.P., pp. 112–138.
- Sperber, D., 1982, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.
- 1992, Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme, in D. Andler (dir.), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard/Folio, pp. 397–420.
- Sperber, D., 1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris, O. Jacob.
- 1997, «Individualisme méthodologique et cognitivisme» in R. Boudon, A. Bouvier, F. Chazel (dir.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, P.U.F., pp. 123–136.
- 2001, «An Evolutionary perspective on testimony and argumentation», *Philosophical Topics*. N°29, pp. 401–413.
- Stark, W., 1962, *The Fundamental Forms of Social Thought*, London, Routledge and Kegan.

- Steiner, Ph., 1995, »Vilfredo Pareto et le protectionnisme: l'économie politique appliquée, la sociologie générale et quelques paradoxes«, in *Revue économique*, vol. 46, n°5.
- 2000, »La théorie parétienne de l'action économique« in Malandrino et Marchionatti (2000), pp. 73–96.
- Tarde, G., 1890, *Les lois de l'imitation*, Paris, Alcan.
- 1895, *La logique sociale*, Paris, Alcan.
- Tooby, J. et L. Cosmides, 1992, »The Psychological Foundations of Culture«, in J. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, O.U.P., pp.19–136.
- Tversky A, D. Kahneman et P. Slovic (eds), 1980, *Judgment under Uncertainty. Heuristic and Biases*, New York, Cambridge University Press.
- Weber, M., 2003 [1904], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Winch, P. 1958, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, Routledge.

Empfohlene Zitierweise:

Bouvier, Alban: Pareto: Une conception nominaliste et naturaliste atypique de la culture. <http://germanistik.ch/publikation.php?id=Pareto_conception_de_la_culture>