

Boudon Raymond (2008) "Comment l'individualisme méthodologique rend-il compte des règles ?", *Le Libellio d'Aegis*, volume 4, n° 1, printemps, pp. 1-17 (suivi du compte-rendu du séminaire par Jean-Baptiste Suquet)

Sommaire

1

Comment l'individualisme méthodologique rend-il compte des règles ?

R. Boudon

14

Compte rendu du débat de R. Boudon

J.-B. Suquet

18

Règles de gestion, outils, organisation

J.-C. Moisdon

27

Compte rendu du débat de J.C. Moisdon

J.-B. Suquet

RAISONNANCES

32

Trois conjonctures à partir de James susceptibles d'intéresser la gestion

J. Bastien

35

Quarante ans d'analyse dynamique des capacités

M. Marchesnay

39

L'ethnographie virtuelle : reconstituer le contexte des interactions en ligne

Séminaire avec Anca Metiu

H. Dumez

43

"Schools of information" : What do they mean by that ?

S. Bureau

56

Prochain séminaire AEGIS

Les autres articles de ce numéro & des numéros antérieurs sont téléchargeables à l'adresse :

<http://erg.polytechnique.fr/v2/aegis.html#libellio>

Comment l'individualisme méthodologique rend-il compte des règles ?

Le 11 octobre 2007, le séminaire AEGIS accueillait Raymond Boudon,
membre de l'Institut de France

J'ai eu des hésitations sur la bonne façon de prendre ce sujet pour deux raisons. La première est qu'il existe un emboîtement entre règles, normes et valeurs. Ainsi, la *valeur* « il est bien de respecter son prochain » est à la base de la *norme* « on doit respecter son prochain » et celle-ci est à la base de la *règle* « ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit ». D'autre part, l'explication de la *diffusion* des règles, des normes et des valeurs pose une question théorique et méthodologique centrale : comment expliquer qu'un individu quelconque adhère à telle règle, norme ou valeur ? A partir du moment où une règle, une norme ou une valeur tend à être appréciée positivement par un individu quelconque, la cause majeure de sa diffusion est en effet déterminée.

Cette question est décisive pour l'explication de toutes sortes de phénomènes sociaux. Elle est difficile, notamment parce qu'elle est obscurcie plutôt qu'éclaircie par la tradition philosophique et rendue incertaine par l'éclatement des réponses que lui donnent les sciences sociales.

Du côté de la philosophie : elle est obscurcie en raison du statut de lieu commun atteint par l'idée qu'il y existerait un gouffre entre le normatif et le positif, le prescriptif et le descriptif. Cette idée a été défendue à l'origine par David Hume et par toute une série d'auteurs dont notamment Gilbert Moore dans ses influents *Principia ethica*. La « guillotine de Hume » est une célèbre métaphore qui illustre le fait qu'il est impossible d'imaginer un raisonnement composé de propositions à l'indicatif qui débouche sur une conclusion à l'impératif. Moore a repris l'idée de Hume sous le nom de *paralogisme naturaliste* : on ne peut conclure des faits aux valeurs, de l'être au devoir-être, du descriptif au prescriptif. On en tire la conclusion sceptique que l'explication des normes ne saurait relever de la même approche que l'explication des faits. Il résulte de cette tradition que l'on ne saurait expliquer l'adhésion au prescriptif que de deux façons : *décisionniste* ou *causaliste*.

Du côté des sciences sociales : elles sont profondément divisées sur les façons d'expliquer l'adhésion au prescriptif. Certains veulent qu'elle s'explique par des causes *matérielles* ou *efficientes*. Par exemple : je crois à telle norme parce qu'elle m'a été inculquée. D'autres par des causes *rationnelles*. Par exemple : je crois à telle norme parce que j'y vois des avantages.

C'est en particulier pour répondre à ces confusions que certains, dont G. Becker et J. Coleman, ont défendu le point de vue que l'explication utilitariste fréquemment utilisée en économie pouvait être étendue non seulement aux comportements relevant de l'intérêt de l'économie mais à tous les comportements relevant des

sciences sociales. Ils défendent deux propositions importantes qui guideront ma discussion :

1. L'explication rationnelle du comportement est par principe supérieure aux explications par des causes matérielles ;
2. La rationalité consiste à supposer que l'acteur social accorde une valeur positive à ce qui comporte des conséquences positives, notamment pour lui : on doit la concevoir comme *utilitariste* et par implication comme *instrumentale* ou *conséquentialiste*.

L'intérêt du principe de rationalité

Arguments a priori

Un certain nombre de considérations *a priori* recommandent l'adoption du principe de la supériorité de l'explication *rationnelle* par rapport à l'explication *causaliste* du comportement¹. Comme Hollis (1977) l'a indiqué dans une formule lapidaire, « l'action rationnelle est sa propre explication » (*rational action is its own explanation*). James Coleman (1986, p.1) va plus loin et déclare qu'une action ne peut être considérée comme expliquée *que* si elle est traitée comme rationnelle : « L'action rationnelle des individus a une force d'attraction particulière pour la théorie sociologique. Si une institution ou un processus social peut être ramené à des actions individuelles rationnelles, alors et alors seulement peut-on dire qu'ils ont été expliqués » (*Rational action of individuals have a unique attractiveness as the basis for social theory. If an institution or a social process can be accounted for in terms of the rational actions of individuals, then and only then can we say that it has been explained*). Mais que faut-il entendre par rationalité ?

Quant à la conception utilitariste de la rationalité, elle paraît relever du simple bon sens : pourquoi accepté-je la règle explicite de ne pas traverser au feu rouge ? Parce que si je ne le fais pas, je sais que je prends des risques.

Selon Gary Becker, les sciences sociales ne disposent que de *deux* façons d'analyser le comportement : la façon rationnelle et la façon irrationnelle. Cette dernière consiste à expliquer le comportement comme l'effet de forces impersonnelles : à le voir comme « fondé sur des forces « culturelles », « biologiques » ou « psychologiques ». Il ne croit pas qu'elle soit de loin capable d'une pénétration et d'un pouvoir explicatif comparable [à celui de l'utilitarisme] » (*I do not believe that any alternative approach - be it founded on "cultural", "biological", or "psychological" forces - comes close to providing comparable insights and explanatory power*). En bref : dès qu'un phénomène social peut être analysé comme résultant d'un ensemble d'actions individuelles rationnelles au sens utilitariste, il rend inutile toute question supplémentaire. L'explication est dépourvue de « boîtes noires ». Par contre, les explications irrationnelles introduisent nécessairement divers types de *forces* qui soulèvent immédiatement la question de leur nature, de leur origine et éventuellement de leur réalité même.

Pour ces raisons, comme Becker l'assure, une théorie apparaît comme moins convaincante dès lors qu'elle évoque des forces irrationnelles pour expliquer le comportement. Les forces en question relèvent selon les auteurs qui les évoquent :

1. De la catégorie des *forces psychologiques*, comme lorsque les psychologues cognitifs expliquent que des sujets donnent des réponses erronées à des problèmes statistiques sous l'effet de « biais cognitifs ». Voir l'exemple célèbre de Toobie et Cosmides (1992). On propose à des médecins la question suivante : « une maladie a un taux de prévalence de 1 sur 1000. Un test existe qui donne 5 % de faux positifs. Vous êtes

positif. Quelle est la probabilité que vous soyez malade ? » Beaucoup répondent « 95 % », alors que la bonne réponse est « 2 % ». Quelles règles ont-ils suivies pour aboutir à une réponse aussi éloignée de la bonne réponse ? L'explication de Toobie et Cosmidès est que ces règles invalides sont l'effet d'un mauvais câblage du cerveau entraînant la présence de *biais* cognitifs. Autre exemple de cause matérielle évoquant une force psychologique problématique : ces individus se comportent comme leur voisin parce qu'ils sont mus par un *instinct d'imitation*.

2. De la catégorie des *forces biologiques*, comme lorsque le sociobiologiste Michael Ruse (1993) soutient que les sentiments moraux sont un effet de l'évolution biologique.
3. De la catégorie des *forces culturelles*, comme lorsque les sociologues se satisfont d'affirmer que telle croyance collective est le produit de la socialisation.

A la différence des explications rationnelles, ces explications irrationnelles débouchent sur d'autres questions : elles contiennent des « boîtes noires ». De plus, il n'est pas facile de démontrer l'existence des causes qu'elles placent à l'origine de l'observance des règles, sinon en évoquant de façon circulaire les effets que ces causes sont censées expliquer.

De plus, il est facile d'évoquer des faits qui contredisent l'idée que les biais, les instincts ou les forces ainsi mobilisées auraient la qualité de causes efficaces ou matérielles, avec le caractère mécanique qu'on prête normalement à ces causes. Ainsi, une fois qu'on a expliqué que la plupart des Romains étaient attachés dans les premières années de l'Empire à la religion polythéiste traditionnelle *parce qu'ils* avaient été « socialisés » dans cette religion, on est confronté à la question de savoir pourquoi les centurions et les fonctionnaires romains se sont aussi facilement laissés séduire par les cultes monothéistes en provenance du Moyen Orient, comme le Mithraïsme puis le Christianisme (Weber 1988 [1922]). La notion de socialisation engendre une boîte noire difficile à ouvrir. De plus, il faut admettre que ses effets n'agissent... que dans la mesure où ils ne cessent pas d'agir.

Un point en tout cas est sûr : personne n'a été capable jusqu'ici de décrire les mécanismes sous-jacents à la socialisation à la manière dont on a pu décortiquer les mécanismes sous-jacents à la digestion. Je ne prétends en aucune façon que la notion de *socialisation* soit vide de sens. J'entends seulement souligner qu'elle a une valeur *descriptive*, mais non *explicative*. Elle identifie et désigne diverses corrélations entre, d'une part, la façon dont des individus ont été élevés et éduqués, leurs croyances et leurs comportements d'autre part. Mais elle ne suffit pas à *expliquer* à proprement parler ces croyances et ces comportements.

Arguments a posteriori

La force de la conception utilitariste de la rationalité défendue par Becker provient aussi de ce qu'elle est très souvent mise en oeuvre et apparaît comme efficace, non seulement dans l'analyse économique, mais dans l'analyse sociologique et généralement dans l'ensemble des sciences sociales. Avant d'être officialisée, elle a été spontanément utilisée par les sociologues classiques. Cela témoigne en faveur de son intérêt intrinsèque.

L'oeuvre de Tocqueville illustre l'importance de cette conception. Plusieurs de ses analyses utilisent par avance la théorie utilitariste de la rationalité, comme son explication de la stagnation relative de l'agriculture française à la fin du XVIII^e siècle comparativement à l'agriculture anglaise (Tocqueville 1986 [1856]). A la fin du XVIII^e siècle les grands propriétaires fonciers français et anglais paraissent obéir à des règles de comportement opposées. Les premiers se désintéressent de la culture de

leur terre, les seconds s'y investissent. Pourquoi ? Parce que les structures font que l'intérêt de ces comportements du point de vue de l'acteur est de signe opposé dans les deux contextes.

La « centralisation administrative » caractéristique de la France du XVIII^e siècle a pour effet que les fonctionnaires y sont beaucoup plus nombreux qu'en Angleterre. Etant donné l'importance de l'Etat français, ils sont aussi auréolés de davantage de prestige et disposent de davantage de pouvoir que leurs homologues anglais. Cette double cause fait que les propriétaires fonciers français abandonnent plus facilement leurs terres pour acheter une charge royale. Car, en Angleterre, les propriétaires fonciers ont au contraire tout intérêt à rester sur leurs terres. Lorsqu'ils ont des ambitions politiques et désirent se faire élire au Parlement, ils ont avantage à se donner une image d'innovateurs dynamiques auprès de leurs électeurs. Le contexte français fait que le propriétaire foncier français a intérêt à quitter ses terres, tandis que le contexte anglais fait que le propriétaire foncier anglais a intérêt à y rester et à les exploiter avec dynamisme. L'analyse de Tocqueville donne l'impression d'être complète, d'abord parce qu'elle contient des propositions empiriques toutes congruentes avec les données empiriques disponibles, ensuite parce que les raisons évoquées pour expliquer le comportement des acteurs sont facilement acceptables. Les Anglais et les Français sont confrontés à des structures d'opportunité différentes qui les amènent à valoriser différemment les options qui s'offrent à eux.

Un second exemple peut illustrer la puissance explicative de la théorie utilitariste de la rationalité. Pourquoi les gouvernements des Etats-Unis et de l'URSS ont-ils suivi des règles absurdes de comportement entretenant ce que l'on a qualifié de « guerre froide » et consistant à s'armer toujours plus ? Pourquoi l'URSS a-t-elle brutalement changé de règle de comportement, provoquant son implosion à la fin des années 1980 ? Les deux questions se résolvent en imputant le comportement des deux gouvernements à ce qu'ils ont suivi des règles inspirées par la rationalité utilitariste.

La « guerre froide » dans laquelle le monde occidental et l'URSS se sont engagés après 1945 avait la structure que la théorie des jeux qualifie de « dilemme du prisonnier ». Si moi (le gouvernement américain), je ne prends pas les dispositions nécessaires pour augmenter mon arsenal militaire tandis que l'autre (le gouvernement soviétique) le fait, j'engage mon pays dans un risque mortel. Il me faut donc accroître mon potentiel militaire, en dépit du fait que je préférerais dépenser moins d'argent au titre du budget de la défense nationale et davantage à la construction des hôpitaux, des écoles et des routes, dépenses auxquelles les électeurs sont naturellement sensibles. La stratégie de l'augmentation du potentiel militaire est « dominante ». Il est extrêmement dangereux de ne pas la choisir de préférence à la stratégie alternative (ne pas augmenter son arsenal militaire). Mais elle conduit à un résultat peu satisfaisant. L'adversaire raisonnant de la même façon, l'équilibre des forces est voué à rester constant. Les Etats-Unis et l'URSS ont « joué » à ce jeu durant quatre décennies et accumulé à cette occasion un arsenal permettant de détruire plusieurs fois la planète. Mais ce résultat « stupide » était le fruit d'un calcul rationnel de la part des deux « joueurs ». Le « jeu » ne s'arrêta que lorsque la structure de « dilemme du prisonnier » caractérisant la guerre froide a été brutalement détruite grâce à la menace brandie par le président américain Ronald Reagan de franchir un nouveau palier en développant un programme de construction de missiles anti-missiles, la « guerre des étoiles » ou *Strategic Defence Initiative*. Le projet était si coûteux que le gouvernement de l'URSS ne pouvait désormais envisager de poursuivre la course aux armements sans ruiner complètement le pays.

L'URSS perdit alors d'un seul coup ce qui était le seul fondement de sa puissance : sa force d'intimidation militaire. Sans doute d'autres causes ont-elles contribué à l'implosion de l'URSS, dont l'action du pape Jean-Paul II. Mais l'analyse utilitariste permet d'identifier non seulement la cause majeure de la fin du système soviétique, cependant le fait qu'elle se soit produite précisément au moment où elle s'est produite. L'initiative de Reagan a brutalement détruit la structure de « dilemme du prisonnier » qui caractérisait la situation d'interaction entre les deux pays.

Il serait facile de mentionner de très nombreux travaux modernes qui doivent leur valeur scientifique à ce qu'ils utilisent des modèles inspirés par la théorie utilitariste de la rationalité pour expliquer divers phénomènes énigmatiques. On peut penser aux travaux de sociologues et d'économistes comme Mancur Olson (1965) ou Sam Popkin (1979), pour me limiter à deux exemples particulièrement convaincants.

Olson a montré pourquoi un grand groupe non organisé dont l'intérêt est violé par un petit groupe organisé adopte souvent une règle de comportement consistant à ne rien faire. Lorsqu'un petit groupe *organisé* cherche à imposer ses intérêts, sa volonté ou ses idées à un grand groupe *non organisé*, dans des conditions générales il ne rencontre que peu de résistance, car les membres du grand groupe ont alors souvent tendance à adopter une stratégie de *cavalier seul* : à compter sur *les autres* pour exercer des pressions visant à contrer le petit groupe organisé. Chacun espère en d'autres termes pouvoir tirer bénéfice d'une action collective qu'il appelle de ses vœux sans avoir à en assumer les coûts. D'où il suit que l'action collective du grand groupe contre le petit a de fortes chances de ne pas avoir lieu.

Ce mécanisme explique que l'appareil d'un parti puisse imposer à ses sympathisants une politique contraire à leurs vœux. Il explique qu'un gouvernement faiblement soumis au contrôle du parlement, comme c'est le cas en France, puisse imposer au public des vues contraires à ses attentes. Il explique que le même gouvernement attache beaucoup d'importance aux exigences des groupes de pression puisque, à la différence du public, ils sont organisés. Il explique encore qu'un appareil syndical puisse chercher à imposer au gouvernement une politique contestée par l'opinion publique. Il explique que des minorités agissantes puissent chercher à imposer au public des *idées* que celui-ci ne partage pas : c'est le phénomène du « politiquement correct ».

Popkin a expliqué que la règle de l'unanimité a été adoptée dans la plupart des sociétés villageoises traditionnelles, parce que toute autre règle entraînerait des inconvénients majeurs. Lorsque ces sociétés vivent, comme c'est généralement le cas, sous un régime d'économie de subsistance, si l'on supprimait par exemple le droit de glanage, cela menacerait les plus pauvres. Cela est inacceptable du point de vue de la cohésion sociale. D'autre part le temps n'est pas compté dans ce type de société. La règle de l'unanimité s'est bien imposée dans ce cas sur la base de la rationalité utilitariste. Dans les conditions de nos sociétés, c'est plutôt la règle de la majorité qui minimise la somme de deux inconvénients : le temps de la décision et l'importance du nombre de personnes à qui on impose une décision collective qui ne leur convient pas.

La rationalité cognitive

Mais, dans d'autres cas, on ne peut se contenter de supposer que les acteurs se contentent d'agir en fonction des effets que leurs actions sont censées engendrer dans leur esprit. Dans bien des cas un comportement, l'adhésion à une règle, s'explique parce que l'acteur voit cette règle comme découlant d'une théorie qu'il croit vraie. La

question de l'adhésion à la règle revient alors à expliquer pourquoi il croit la théorie vraie. Pour prendre conscience du caractère difficile de la question, on peut évoquer le problème avec lequel se sont battus les anthropologues : comment expliquer une pratique « magique » comme les danses de pluie ? Le problème est ici d'expliquer cette croyance. Or la rationalité utilitariste n'a rien à dire à ce sujet.

Tout comportement s'appuie en fait sur des croyances. Pour maximiser mes chances de survie, je regarde autour de moi avant de traverser la rue. Ce comportement est dicté par la croyance que, si je ne le faisais pas, j'encourrais des risques sérieux. Dans ce cas, la croyance guidant mon comportement est « triviale ». Elle peut être passée sous silence. S'agissant d'autres comportements, il faut par contre expliquer le pourquoi des croyances sur lesquelles ils s'appuient. On notera que j'emploie ici le mot « croyance » dans le sens très large qu'adopte le langage courant : on peut « croire » en l'efficacité de tel rituel magique, mais l'on peut « croire » aussi que deux et deux font quatre. Ainsi, un *premier* type de phénomènes échappe à la juridiction de la théorie utilitariste de la rationalité. Il inclut les phénomènes caractérisés par le fait que le comportement des acteurs s'appuie sur des *croyances non triviales*.

On peut postuler qu'un acteur croit à quelque chose parce que sa croyance se fonde à ses yeux sur une théorie et que le fait d'endosser une théorie est un acte rationnel dès lors que l'acteur a des raisons solides à ses yeux d'y croire. Mais dans ce cas, la rationalité de l'acteur est de type *cognitif* et non *utilitaire*. La *rationalité cognitive* consiste à préférer telle théorie à telle autre en fonction de certains critères.

La théorie utilitariste est de caractère *instrumental* : elle voit le comportement comme induit par les effets qu'il entraîne. Or la rationalité du savant qui préfère une théorie scientifique à une autre et a des raisons d'en juger ainsi n'est pas de caractère instrumental. Il ne préfère pas la première parce que ce choix entraînerait pour lui des effets favorables, mais parce qu'il a des raisons de la croire plus vraisemblable que l'autre.

Etant donné l'influence de la conception qui assimile la rationalité à la rationalité utilitariste, on a cherché à réduire la rationalité à la rationalité utilitaire. Gerhard Radnitzky (1987) soutient que le fait d'endosser une théorie résulte d'une analyse en termes de coûts et d'avantages. Un homme de science cesse de croire en une théorie, explique-t-il, dès lors que l'accumulation des objections rend trop « coûteux » le fait de la défendre. Il s'est avéré en effet de plus en plus difficile de défendre la théorie selon laquelle la terre serait plate à partir du moment où l'on a observé que la coque d'un bateau disparaît à l'horizon avant les voiles, que la lune prend la forme d'un croissant, que le navigateur qui maintient son cap revient à son point de départ... et que vue à partir d'un satellite la terre a une forme sphérique.

Mais que gagne-t-on à remplacer le mot « difficile » par le mot « coûteux » ? Il est plus « coûteux » de défendre une théorie parce que cela est plus difficile. On doit alors expliquer pourquoi il en est ainsi. Mais l'on passe alors de la rationalité instrumentale à la rationalité cognitive. On préfère la théorie du baromètre de Torricelli-Pascal à la théorie aristotélicienne du phénomène qui devait donner naissance au baromètre, parce qu'il est plus facile de la défendre. Il est plus facile de la défendre pour des raisons évidentes : 1) elle n'introduit pas l'idée anthropomorphique douteuse selon laquelle la nature aurait horreur du vide, 2) elle prédit correctement que le baromètre montera moins haut au sommet d'une tour ou d'une montagne. Tant qu'on n'a pas identifié ces différences entre les deux théories, on ne peut pas expliquer pourquoi il est plus « coûteux » de défendre la théorie aristotélicienne que la théorie de Torricelli-Pascal.

La notion de rationalité cognitive peut être formalisée. Etant donné un système d'arguments $\{S\} \rightarrow P$ expliquant un phénomène P , il est cognitivement rationnel de considérer $\{S\}$ comme une explication valide de P si 1) toutes les composantes de $\{S\}$ sont acceptables et compatibles entre elles et si 2) aucune explication alternative $\{S\}'$ n'est disponible et préférable à $\{S\}$.

Il ne résulte évidemment pas de cette définition que la rationalité cognitive puisse dans tous les cas trancher entre deux théories.

Un exemple (Tocqueville)

Un *premier exemple*, de nouveau emprunté à Tocqueville (1986 [1856]), met en jeu la rationalité cognitive des acteurs dans l'explication de leur comportement. Dans la France de la fin du XVIII^e siècle, les jugements et comportements des intellectuels et de beaucoup de citoyens semblent suivre la règle : ce qui provient de la Tradition est mauvais, ce qui provient de la Raison est bon. Les Anglais tendent au contraire à penser que ce qui vient de la Tradition est bon et ce qui vient de la Raison plein d'embûches.

L'explication de Tocqueville consiste à montrer que les Français de la fin du XVIII^e siècle avaient des raisons de croire à la Raison. Bien des institutions traditionnelles leur semblent illégitimes. Ainsi, ils ne comprennent pas qu'on doive tenir les nobles pour appartenant à un ordre supérieur, alors qu'ils consacrent leur temps à Versailles et que les nobles désargentés qu'ils côtoient dans les campagnes se contentent d'étaler leur morgue. Bref, bien des institutions devant leur autorité à la Tradition leur paraissent dépourvues de sens. Ils sont donc sensibles à la proposition des *philosophes* d'opposer la Raison à la Tradition et de remplacer un ordre social et politique fondé sur la Tradition par un ordre fondé sur la Raison.

Les Anglais, eux, n'ont pas les mêmes raisons d'accepter cette opposition puisque le contexte fait que les aristocrates anglais sont incités à mettre leur supériorité au service de l'intérêt général, à se comporter comme des animateurs de la vie locale et comme des agents d'innovation. Tocqueville propose ici une explication convaincante d'une différence macroscopique énigmatique entre la France et l'Angleterre : les Français ont des raisons de réagir comme ils le font, mais leurs raisons sont de caractère non instrumental.

Un autre exemple (Durkheim)

La théorie proposée par Durkheim (1979 [1912]) de l'origine des rituels magiques fournit une autre application de la rationalité cognitive. Pourquoi la règle des rituels de pluie est acceptée.

La théorie que Durkheim propose des croyances magiques est remarquable d'efficacité.

Selon cette théorie, il faut d'abord reconnaître que le savoir du « Primitif » n'est pas celui de l'Occidental. Il n'a pas, comme lui, été initié à la méthodologie de l'inférence causale et il n'a aucune raison de maîtriser les principes de la biologie ou de la physique.

La conduite de la vie quotidienne, mais aussi la production agricole, la pêche ou l'élevage reposent dans les sociétés traditionnelles sur toutes sortes de savoir-faire. Pour une part, ceux-ci y sont tirés de l'expérience. Mais les données de l'expérience ne peuvent prendre sens que sur le fond de représentations théoriques de la vie, de la

croissance, de la mort, de la nutrition et, de manière générale, des processus vitaux. Ces représentations ne pouvant être directement tirées de l'expérience, le « Primitif » les déduira normalement du corpus de savoir tenu pour légitime dans la collectivité dont il est membre.

Dans le cas des sociétés qu'envisage Durkheim, ce sont les doctrines religieuses qui fournissent des explications du monde permettant de coordonner les données de l'expérience sensible. Ces doctrines jouent donc dans les sociétés traditionnelles le rôle de la science dans nos sociétés : comme les théories scientifiques, elles proposent une explication du monde. Quant aux croyances magiques, elles ne sont autres que les recettes que le « Primitif » tire de cette *biologie* qu'il construit à partir des doctrines religieuses en vigueur dans sa société.

Une question se pose alors : les recettes magiques manquent d'efficacité. Comment se fait-il que leur crédibilité se maintienne ?

Tout d'abord, la critique d'une relation causale n'est pas toujours facile ; elle suppose que soient réalisées des conditions quasi-expérimentales qui ne le sont normalement pas. De plus, elle peut n'être possible que grâce à la mobilisation d'instruments statistiques dont le « Primitif » ne dispose pas.

Anticipant sur des développements de la philosophie moderne des sciences, Durkheim avance que les hommes de science ont des raisons de ne pas abandonner une théorie contredite par les faits. En vertu de la thèse qualifiée aujourd'hui de *thèse de Duhem-Quine*, ne pouvant déterminer celui des éléments de la théorie qui est responsable de la contradiction en question, ils peuvent en effet toujours espérer qu'elle résulte d'un élément secondaire et, par suite, qu'une modification mineure de la théorie en question suffira à la rendre compatible avec les faits.

Kuhn (1970) confirme, sans le savoir, les remarques de Durkheim lorsqu'il montre que Priestley avait toutes les raisons du monde de s'accrocher à la théorie du phlogistique, aujourd'hui définitivement discréditée. Lakatos (1979) confirme également la théorie de Durkheim lorsqu'il illustre par une parabole célèbre le fait que des savants puissent continuer très longtemps de croire à une théorie contredite par les faits.

Exactement comme les hommes de science, nous dit Durkheim, les magiciens imaginent sans difficulté des *hypothèses auxiliaires* pour expliquer pourquoi leur théorie a échoué : les rituels n'ont pas été accomplis comme il le fallait ; les dieux étaient de mauvaise humeur ce jour-là ; des facteurs non identifiés ont perturbé l'expérience.

À quoi l'on doit ajouter que, pour que la confiance en une théorie s'estompe, il faut que celle-ci soit remplacée par une théorie concurrente. Or les sociétés traditionnelles sont caractérisées par le fait que les interprétations du monde auxquelles elles souscrivent sont faiblement évolutives. Le marché de la construction des théories y est peu actif, et il est normalement moins concurrentiel s'agissant des théories religieuses que des théories scientifiques.

De surcroît, la réalité peut confirmer des croyances fausses : les rituels destinés à faire tomber la pluie sont effectués à l'époque où les récoltes ont besoin de pluie et par conséquent où elle a plus de chances de tomber. Ainsi, la croyance en une relation de causalité fautive peut être confirmée par l'existence de corrélations qui, bien que fallacieuses, sont réelles. Durkheim suggère ici que, si l'on classe par exemple les jours de l'année selon deux variables binaires X (avec les valeurs x = rituel de pluie pratiqué, x' = rituel non pratiqué) et Y (y = journée pluvieuse, y' = journée non

pluvieuse), on doit s'attendre à ce que la fréquence avec laquelle la pluie tombe soit plus grande lorsque le rituel a été accompli.

En fait, suggère Durkheim, ces croyances magiques sont des conjectures que le « Primitif » forge à partir du savoir qu'il considère légitime, exactement comme nous adhérons nous-mêmes, à partir du savoir qui est le nôtre, à toutes sortes de relations causales dont les unes sont fondées, mais dont les autres sont tout aussi fragiles ou illusoire que celles des aborigènes d'Australie. Ainsi, le stress a été longtemps considéré comme la cause de l'ulcère de l'estomac jusqu'à ce qu'on lui impute une origine bactérienne.

Ces croyances s'expliquent, exactement de la même façon que les croyances des aborigènes d'Australie, par le fait qu'elles font sens pour nous, en d'autres termes, que nous avons des raisons d'y adhérer.

La théorie de Durkheim est d'une validité très supérieure à ses concurrentes causalistes, en premier lieu, parce qu'elle se compose de propositions dont chacune est aisément acceptable.

Elle comprend d'abord des propositions *factuelles* peu douteuses : on observe dans les sociétés primitives tels rituels ; les aborigènes d'Australie ignorent tout des théories physiques qui ont été développées dans les sociétés occidentales ; ils ne disposent pas d'un savoir formel en statistique. La théorie se compose ensuite de propositions de caractère *épistémologique* : le diagnostic causal est souvent rendu difficile par la présence d'effets de colinéarité ; l'opération de traduction d'une corrélation en proposition causale est souvent délicate ; quand une théorie est contredite par les faits, on peut souvent la sauver par des hypothèses auxiliaires. Ces propositions sont également peu douteuses.

La théorie de Durkheim comprend en outre des propositions *psychologiques* : il est coûteux de devoir se débarrasser d'une théorie ; on n'abandonne pas une théorie qui fait l'objet d'une croyance collective sans raisons contraignantes ; on abandonne plus facilement une théorie quand on dispose d'une théorie alternative ; les pratiques et les savoir-faire de l'agriculteur « primitif » ne résultent pas de la seule expérience ; il ressent le besoin de se donner une représentation des processus vitaux ; les principes fondant ses pratiques ne peuvent donc être exclusivement d'origine empirique ; ses observations empiriques sont toujours interprétées à l'aide d'un cadre théorique.

La théorie de Durkheim contient encore des *postulats* : il n'y a pas lieu de douter du fait que les aborigènes d'Australie croient vraiment, comme ils l'affirment, que leurs rituels ont une efficacité causale ; il n'y a pas lieu de supposer que les mécanismes psychiques auxquels obéit le magicien soient différents de ceux auxquels obéit le savant. Pourquoi ces postulats nous paraissent-ils acceptables ? Parce que les postulats alternatifs sont lourds et donnent immédiatement un sentiment d'arbitraire.

C'est en définitive d'abord parce que *toutes* les propositions incluses dans la théorie de Durkheim sont faciles à accepter qu'elle apparaît comme valide.

Sa théorie apparaît d'autre part comme congruente, non seulement avec les faits connus de son temps, mais aussi avec des faits établis postérieurement à la rédaction des *Formes élémentaires*. Ce trait conforte puissamment le sentiment de validité scientifique qu'elle induit par ailleurs.

La rationalité axiologique

La théorie utilitariste de la rationalité est impuissante devant une *deuxième* catégorie de phénomènes : ceux où les acteurs sociaux s'inspirent de croyances prescriptives qui ne peuvent pas s'expliquer de façon *conséquentialiste*. Les gens croient que X est bon, mais pas en considération des conséquences de X.

La théorie utilitariste de la rationalité est à l'aise avec les comportements reposant sur des croyances prescriptives, dès lors que celles-ci sont fondées sur des raisons de caractère *instrumental*. Elle n'a aucune peine à expliquer que l'on considère les feux rouges comme une *bonne* chose, puisqu'ils sont un bon moyen pour rendre la circulation plus fluide. En dépit de leurs inconvénients, on les accepte. Ici, la théorie utilitariste de la rationalité rend facilement compte de la croyance normative et de la réaction du sujet confronté aux feux rouges. Mais la théorie utilitariste de la rationalité est muette s'agissant des croyances qui ne peuvent facilement être expliquées dans des termes instrumentaux (Boudon 2003). L'électeur *vote*, bien que son *vote* n'ait pas d'effet sur le résultat du scrutin. Le citoyen désapprouve la *corruption* de façon véhémement, bien qu'elle ne l'affecte pas et que ses effets sur la société soient invisibles et insensibles dès lors qu'elle se maintient dans des limites modérées. Le *plagiaire* provoque un sentiment de réprobation voire de répulsion, bien qu'il ne nuise à personne et au contraire assure à sa victime une publicité gratuite.

En résumé, un modèle ne reconnaissant que la forme instrumentale de la rationalité est donc désarmé s'agissant 1) des phénomènes impliquant des croyances descriptives non triviales, comme les croyances en efficacité des rituels magiques, 2) des phénomènes impliquant des croyances prescriptives ou normatives ne reposant pas sur des raisons de caractère instrumental.

La notion de « rationalité axiologique » identifie le cas où des croyances prescriptives ou normatives sont fondées dans l'esprit des individus sur des systèmes de raisons perçues par ceux-ci comme valides, ces raisons pouvant ou non être de caractère instrumental (Boudon 2007).

Formellement, la rationalité axiologique peut être définie de la façon suivante : soit un système d'arguments $\{Q\} \rightarrow N$ contenant au moins une proposition axiologique et concluant qu'une norme N est valide, toutes les composantes de $\{Q\}$ étant acceptables et mutuellement compatibles. Il est axiologiquement rationnel d'accepter N si aucun système d'arguments $\{Q\}'$ conduisant à une norme N' différente de N n'est disponible et préférable à $\{Q\}$.

Bien entendu, comme dans le cas de la rationalité cognitive, il ne résulte pas de cette définition qu'on puisse toujours trancher entre deux systèmes d'arguments.

L'intuition contenue dans la notion wébérienne de « rationalité axiologique » est présente chez des auteurs antérieurs à lui, comme Adam Smith. On peut considérer ce fait comme une preuve indirecte de la force intrinsèque de cette notion.

Un exemple (Adam Smith)

Pourquoi, demande-t-il (Smith 1976 [1776] : book 1, chapter 10), considère-t-on comme normale la règle qui vaut que le bourreau reçoive un salaire confortable ? Il n'a qu'une faible qualification. Son travail implique une formation et une compétence modeste. Il est, Dieu merci, la plupart du temps inemployé. Mais comme son travail est « le plus repoussant de tous », il mérite une compensation raisonnable en termes de salaire, explique Smith. D'autres raisons justifient que les médecins

soient bien payés. Ils exercent un métier intéressant et gratifiant. Mais leur responsabilité est lourdement engagée. Ils sont exposés à l'anxiété et à l'attitude hostile des patients et de leur famille à qui ils n'ont pas donné satisfaction. Ces aspects négatifs de leur emploi doivent être compensés par une rémunération confortable. D'autres emplois exigent une qualification faible, ils ne sont pas excessivement déplaisants, ils impliquent un faible niveau de responsabilité. Dans ce cas, un salaire modeste est justifié.

Pourquoi les Anglais considèrent-ils comme une règle évidente que les mineurs *doivent* être payés davantage que les soldats. La plupart des Anglais n'étant ni mineurs ni soldats ne sont pas directement concernés. Ils sont dans la position du « spectateur impartial ». Leur sentiment est donc fondé sur un système de raisons qui, parce qu'elles sont fortes, sont partagées par beaucoup. Le salaire étant la rémunération d'un service rendu, à service équivalent, les salaires doivent être équivalents ; les durées d'apprentissage sont comparables dans le cas du mineur et du soldat ; les deux métiers comportent des risques semblables : dans les deux cas, on risque sa vie. Néanmoins, les activités en question sont incommensurables. En effet, le soldat garantit l'existence même de la patrie, tandis que le mineur ne fait qu'exercer une activité orientée vers la production de biens matériels, indispensables certes, mais qu'on peut aussi importer et qui sont en tout cas moins fondamentaux que l'indépendance nationale. En outre, la mort du mineur fait partie des risques du métier : elle est un *accident* ; tandis que l'exposition volontaire ou contrainte du soldat à la mort a une finalité : elle est un *sacrifice*. Le soldat peut donc recevoir des récompenses symboliques : il peut être candidat aux honneurs, à la gloire et aux symboles qui en témoignent. Le mineur ne pouvant recevoir les récompenses symboliques auxquelles le soldat peut prétendre et accomplissant d'autre part un travail aussi pénible et aussi risqué, doit recevoir en une autre monnaie les récompenses que par principe il ne peut recevoir en gloire. C'est pourquoi il *doit* être mieux payé que le soldat.

Smith part en d'autres termes des idées suivantes : 1) les salaires rémunérant les divers types d'activité sont normalement considérés par le public comme plus ou moins équitables, 2) ces sentiments d'équité ou d'iniquité sont l'effet de systèmes de raisons plus ou moins implicites et ayant tendance à être partagées par tous, 3) ces raisons considèrent un certain nombre de caractères saillants des emplois, 4) étant donné les caractères propres à un emploi, le public considère qu'il doit être plus ou moins rémunéré. Pour utiliser un concept qui apparaît dans la *Théorie des sentiments moraux*, le consensus relatif qui émerge sur la question de savoir si un emploi doit être plus ou moins rémunéré est le fait de raisons développées par le « spectateur impartial » : par un individu échappant par hypothèse à toute passion ou prénotion.

Ces analyses de Smith sur l'équité des salaires n'utilisent pas la théorie utilitariste de la rationalité. Les individus ne réagissent pas comme ils le font lorsqu'ils apprennent que tel type d'emploi est payé à un niveau donné, non parce cela maximiserait on ne sait quoi, ni même sous l'effet de raisons de caractère instrumental. Leur jugement est une conclusion dérivée d'un ensemble de propositions de fait et de principes. Ils ont le sentiment que les mineurs et le boucher doivent recevoir un salaire relativement généreux parce cette conclusion se déduit de propositions de fait et de principes tous acceptables. Si les mineurs n'étaient pas davantage payés que les employés de bureau peu qualifiés, cela aurait peut-être l'effet de provoquer une grève des mineurs. Mais la plupart des individus estiment que les mineurs doivent être davantage payés, non parce qu'ils redoutent les effets qui risqueraient de s'ensuire

si cela n'était pas le cas, mais parce que cela ne serait pas juste à leurs yeux pour les raisons énoncées plus haut.

Une théorie générale de la rationalité

En résumé, pour expliquer l'adhésion à une règle quelconque, il faut disposer d'une théorie de la rationalité comportant trois dimensions.

Appelons *théorie générale de la rationalité* celle qui accepte que la rationalité peut prendre trois formes : *utilitariste*, *cognitive* et *axiologique*. Puisque le comportement s'appuie dans la plupart des cas sur des croyances à expliquer et que la théorie propose de les expliquer par des raisons, on peut aussi parler de *théorie cognitiviste* de la rationalité et qualifier de *sociologie cognitive* la sociologie qui s'appuie sur cette théorie. La théorie générale de la rationalité implique que des raisons de caractère cognitif fondent, non seulement les représentations du monde que se donnent les acteurs sociaux, mais leurs croyances et leurs sentiments prescriptifs et généralement axiologiques.

Dans tous les cas intéressant les sciences sociales, les actions individuelles peuvent en d'autres termes être tenues pour *compréhensibles*, en principe du moins, parce qu'inspirées par des raisons. On peut suivre la proposition de Becker : se dispenser des explications par des *forces psychologiques*, des *forces sociales ou culturelles*, ou des *forces biologiques*. Mais ces raisons peuvent relever de différents types. L'action peut être fondée sur des croyances triviales ou non. Les croyances normatives peuvent reposer sur des raisons de caractère instrumental ou non. Dans tous les cas, l'action doit être expliquée par son *sens pour l'acteur*. On suppose en d'autres termes qu'elle est fondée dans l'esprit de l'individu sur un système de raisons qu'il perçoit comme valides. En d'autres termes encore, les raisons que se donne l'acteur sont en règle générale les causes de ses actions et de ses croyances.

Un dernier point : la théorie générale de la rationalité est plus prometteuse que la version éclectique de la théorie utilitariste de la rationalité qui suppose l'individu guidé par des « cadres mentaux » et d'autres « forces ». Cet éclectisme est payé par la perte du principal avantage de la théorie utilitariste de la rationalité, à savoir sa capacité à produire des explications dépourvues de boîtes noires. On résume quelquefois cette version éclectique par l'adage *Understanding decision, explaining behavior*.

Les actions « traditionnelles » et « affectives »

La théorie générale de la rationalité est plus générale que la théorie utilitariste de la rationalité. Mais elle ne peut indistinctement être appliquée à tout comportement social. *Les actions « traditionnelles » et « affectives »* existent aussi.

Actions « affectives ». Il faut même reconnaître que toute action repose sur des instincts : qu'elle s'appuie sur une base infra-individuelle. Je regarde à droite et à gauche avant de traverser la rue parce que je suis animé par un *instinct* de survie. Les danses de pluie visent à faciliter la venue des récoltes. Elles reposent elles aussi sur la base infra-individuelle de l'instinct de survie qui caractérise l'être humain et généralement les êtres animés. D'un autre côté, les actions affectives ne sont pas nécessairement dépourvues d'une dimension rationnelle. Je ressens une forte émotion au spectacle de l'agression d'une vieille dame par un jeune homme vigoureux. Je comprends immédiatement que ma réaction est une réaction d'indignation et non par exemple de peur. Je la conceptualise aussitôt. D'autre part, je pourrais sans difficulté énoncer les raisons sur lesquelles se fonde ma réaction.

Actions « traditionnelles ». Si l'on veut expliquer pourquoi des individus adoptent un comportement *traditionnel*, il ne suffit pas d'évoquer la « force » des traditions. Il faut aussi mettre en évidence les *raisons qu'ils ont de ne pas mettre en doute les traditions*. Rappelons-nous les analyses de Weber : les centurions romains ont des raisons de repousser la tradition religieuse polythéiste dans laquelle ils ont été élevés, les paysans de résister aux avances du monothéisme. Auparavant, les uns comme les autres n'avaient pas d'autre option que de s'en tenir à la religion romaine traditionnelle, et pour ceux qu'elle ne convainquait pas, à se tourner du côté du scepticisme, qui était loin de ne pas être représenté à Rome.

L'intérêt de la théorie générale de la rationalité

La théorie générale de la rationalité présente trois avantages majeurs.

1. Elle évite les explications conjecturales ou verbeuses. Elle part du principe que des notions évoquant des *forces* dont la réalité même est conjecturale ou douteuse ne peuvent être considérées comme dotées d'un véritable pouvoir explicatif. Popper (1976) a montré qu'une notion comme celle de *framework* ne peut fonder que des explications « mythiques ». Ses remarques s'appliquent à toutes les notions relevant de la même catégorie. C'est pourquoi les plus grands l'ont adoptée, comme j'ai tenté de le suggérer en empruntant mes exemples à Tocqueville, Weber et Durkheim.
2. Elle transcende *l'individualisme ontologique* qu'implique la théorie utilitariste de la rationalité. Selon cette théorie, la société est faite d'une juxtaposition d'atomes individuels obéissant à des raisons *privées*. La rationalité cognitive et la rationalité axiologique supposent au contraire que les raisons que se donne l'individu quelconque ont vocation à être partagées et sont en ce sens implicitement *publiques*. Je ne peux croire à la supériorité de la théorie de Torricelli-Pascal sur la théorie aristotélicienne du baromètre, à la supériorité de Lavoisier sur Priestley ou à la supériorité de la théorie du pouvoir politique de Montesquieu sur celle de Beccaria et Bodin si j'ai l'impression que les raisons qui fondent ma croyance sont de caractère privé. La théorie générale de la rationalité permet ainsi d'expliquer les phénomènes de consensus.
3. D'un autre côté, la théorie générale de la rationalité propose de concevoir que la rationalité est contextuelle, mais n'implique aucun relativisme. Elle n'a rien de désincarné. Elle suppose la rationalité *située*. C'est pourquoi Tocqueville a pu expliquer que les propriétaires fonciers français du XVIII^e siècle se comportent différemment des anglais ou Weber que les croyances religieuses des paysans romains ne sont pas celles des fonctionnaires ou des centurions. Mais le fait que la rationalité doive être conçue comme située -comme dépendante du contexte- ne conduit à aucun relativisme. Le fait que Priestley ait eu des raisons de croire au phlogistique n'entraîne pas qu'il faille le renvoyer dos à dos avec Lavoisier, qui avait des raisons de ne pas y croire. Le fait que le magicien australien croit en l'efficacité de ses rituels de pluie n'entraîne pas que nous devions y croire. Du côté des croyances axiologiques, Jean Bodin et Cesare Beccaria traitèrent comme une évidence l'idée selon laquelle seul un pouvoir politique concentré peut être efficace. Montesquieu soutint à l'inverse que seul un pouvoir politique divisé pouvait être efficace. Les croyances des uns et des autres étaient fondées sur des raisons qu'ils ont exposées. Mais nous savons aujourd'hui que c'est Montesquieu qui avait raison ■

Raymond Boudon

Institut de France
Académie des sciences morales et politiques

DÉBAT

Question : Dans cette extension des types de rationalité, pourquoi s'arrêter à trois ? Pourquoi, par exemple, ne pas parler de rationalité émotionnelle ?

Raymond Boudon : Il y a des émotions purement physiques. Mais, dans un contexte social, l'émotion s'accompagne toujours d'une certaine conceptualisation. Il y a d'ailleurs un côté trans-subjectif de ces émotions. On a trop tendance aujourd'hui à couper l'émotion du reste des comportements, des capacités analytiques, sans doute dans l'idée qu'on a beaucoup parlé de rationalité et que, si les chercheurs veulent se trouver une terra incognita, l'émotion, en tant que phénomène isolé, peut la leur fournir.

Question : Vous avez évoqué Weber et son opposition entre rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*) et rationalité en valeurs (*Wertrationalität*). Mais Weber parle aussi de rationalité par habitude, de rationalité affective. En ce sens, Weber ne fait-il pas une place aux explications causalistes, et l'explication par la socialisation notamment ne semble-t-elle pas alors utile parfois ? Vous-même, quand vous parlez de contexte, n'évoquez-vous pas des causes matérielles également ?

R. Boudon : Pour moi, la notion de contexte renvoie non pas à une cause matérielle, mais aux paramètres de l'action. Si je veux sortir de cette salle, je dois emprunter la porte, ou à défaut la fenêtre. Ce n'est pas une cause, c'est une contrainte de mon action. Je distingue donc causes et paramètres d'action comme deux choses très différentes. Je reviens à Weber. Weber introduit en effet l'habitude et l'affectif, vous avez raison. En même temps, il vaut toujours mieux prêter attention à ce que les gens font, plutôt qu'à ce qu'ils disent. Dans ses explications des phénomènes sociaux, Weber ne mobilise ni l'habitude, ni l'affectif. Il s'en passe. Quand il explique pourquoi les centurions romains sont passés du polythéisme, dans lequel ils avaient été élevés, « socialisés », au monothéisme (le premier étant le culte de Mithra), il explique que leur rapport à l'empire était un rapport à une autorité centrale, l'empereur, au-dessus duquel était placée la loi. Or, le monothéisme leur offre une sorte d'équivalence religieuse de cette structure hiérarchique. Le culte de Mithra propose des degrés dans l'initiation qui renforcent cet aspect hiérarchique. Et Weber généralise l'analyse à la séduction offerte par la franc-maçonnerie dans la Prusse d'après le Congrès de Vienne. Pourquoi des individus ayant été socialisés d'une certaine manière, changent-ils de croyance ? Exactement comme les scientifiques le font dans l'histoire des sciences. Tant que le polythéisme est la seule croyance disponible, les centurions restent fidèles à leur croyance. Si une alternative apparaît, ils se posent la question du choix, et ils choisissent l'autre branche de l'alternative si elle leur apparaît supérieure. Concernant la socialisation, Je n'ai jamais dit qu'elle n'existait pas. Pour moi, c'est une réalité descriptive, pas une explication. Très souvent, on confond corrélation et explication. Une corrélation est descriptive. Si vous avez été élevé dans un milieu défavorisé, vous avez statistiquement plus de chance de devenir délinquant. Il y a là une constatation descriptive sous forme de corrélation. Mais plus de 90% des jeunes élevés dans les milieux défavorisés ne deviennent pas délinquants ! Pour passer de la corrélation à l'explication, il faut mettre en évidence des mécanismes.

Question : Les ethnométhodologues proposent une autre manière d'analyser la socialisation ; qu'en pensez-vous ?

R. Boudon : Comme vous l'avez remarqué, j'ai parlé ici, et je parle, en sociologue. Je cherche des explications à des phénomènes méso ou macro-sociaux. On peut analyser des processus causaux à un niveau individuel, mais je ne pense pas qu'on puisse

réduire l'analyse des phénomènes sociaux à une approche exclusivement micro. Maintenant, je pense que l'ethnométhodologie recouvre une pratique d'analyse des phénomènes sociaux qui est plus ancienne. Les historiens font de l'ethnométhodologie sans le savoir. Ils cherchent des explications de type biographique par exemple, et une bonne biographie pose des questions et y répond par des explications qui sont des concaténations de faits reliés entre eux. Prenons le cas de Hitler. Il existe une question qui constitue un problème : pourquoi Hitler a-t-il quitté son pays, l'Autriche, très jeune, pour se rendre en Allemagne ? Une explication a été proposée : il voulait fuir le service militaire autrichien, qui était extrêmement rude à l'époque. Cette explication ne paraît pas satisfaisante : peu de temps après être arrivé en Allemagne, Hitler s'engage dans l'armée allemande et fait la Première Guerre Mondiale. Une autre explication paraît plus plausible : Hitler ne supporte pas le côté pluri-culturel et pluri-ethnique de la monarchie austro-hongroise, et il trouve une pureté raciale plus grande en Allemagne. La différence entre l'historien et l'ethnométhodologue est que ce dernier peut interroger les acteurs, et le premier ne le peut généralement pas. Mais les types d'explication sont assez proches.

Question : Les modèles que vous évoquez sont des petits modèles assez simples, ad hoc, qui expliquent des optimums locaux (les choix de la noblesse française opposés aux choix de la gentry anglaise) : quelle est leur portée réelle ?

R. Boudon : Revenons sur le cas de l'effondrement de l'URSS. Certains évoquent le rôle du pape polonais, et ce fut sans doute un des facteurs ; d'autres la faillite économique (mais elle ne datait pas de cette époque) ; d'autres la dynamique des droits de l'homme. La question demeure : pourquoi l'URSS s'effondre-t-elle précisément à ce moment-là ? Le modèle est simple, mais il amène une pondération solide entre les facteurs. Après tout, la science, c'est aussi cela. Et la simplicité d'un modèle ne présume pas de sa portée, comme le rappelle l'exemple de la partie de chasse imaginée par Rousseau.

Question : Vous avez contribué au livre Social Mechanisms sur lequel nous avons travaillé² ; pour vous, une explication se fait-elle toujours sous forme de mécanisme ?

R. Boudon : Pour être tout à fait honnête, je ne sais pas trop ce qu'est un mécanisme. Je vois des hommes qui vivent, qui agissent, qui pensent, qui sont contraints, qui interagissent avec d'autres hommes.

Question : Dans vos exemples, vous appliquez l'analyse en termes de rationalité cognitive à la fois aux individus et à des entités (le gouvernement américain et celui de l'URSS) ; le fait de considérer une entité comme un individu pose-t-il problème ?

R. Boudon : Je ne pense pas. Dans la mesure où un gouvernement, surtout en politique étrangère, est une unité de décision, on peut le considérer de la même manière qu'un individu. On est d'ailleurs ici dans la tradition de Weber, c'est-à-dire la fabrication d'un acteur de base sous la forme d'un idéal-type.

Question : Dans vos analyses de la rationalité cognitive, opérez-vous la distinction chère à Pareto entre le point de vue de l'observateur et le point de vue de l'acteur ?

R. Boudon : Oui, bien sûr. L'observateur est situé, comme l'acteur. Il doit analyser les paramètres de sa propre situation quand il analyse celle de l'acteur. L'observateur est dans une situation dans laquelle existe un type de savoir particulier, le savoir scientifique. Quand il analyse le magicien australien, l'observateur doit mettre en évidence le paramètre essentiel qui distingue les situations, puisqu'en l'occurrence le magicien est dans une situation où la science n'existe pas.

Question : En gestion, on parle beaucoup de constructivisme, qu'en pensez-vous ?

R. Boudon : J'ai des idées un peu arrêtées sur la question, pardonnez-moi. D'une part, le constructivisme exprime une banalité. Nous vivons dans un monde construit, peuplé d'instruments de toutes sortes et nous analysons les situations avec des instruments – les corrélations sont des instruments construits. D'autre part, je n'aime pas le corollaire qu'on en tire parfois, selon lequel puisque tout est construit, tout est relatif. Ce passage du constructivisme au relativisme me semble totalement infondé. Torricelli construit une expérience sophistiquée. Il montre que le niveau du mercure dans le tube est moins haut au sommet d'une montagne qu'en bas de la montagne. En face, on a la théorie selon laquelle la nature a horreur du vide, mais qui n'explique pas pourquoi elle aurait plus horreur du vide en altitude qu'au niveau de la mer. Personne ne remet en cause les résultats de Torricelli et son explication par le poids de l'atmosphère. Il n'y a aucune raison de penser que les deux explications se valent. Il y a des domaines scientifiques dans lesquels nous sommes dans l'ignorance. Dans les situations morales, il y a des dilemmes. C'est une réalité, nous en sommes d'accord. Mais le saut du constructivisme au relativisme est néanmoins un saut indu.

Question : Vous avez parlé d'explication « finale ». Mais quand sait-on que l'on détient une explication finale ? Pensez-vous que l'utilitarisme suffit, avec ses modèles un peu simples ? Quels conseils donneriez-vous à des chercheurs en gestion ?

R. Boudon : Le mot « finale » dans explication finale, doit être pris entre guillemets. L'explication « finale » est toujours provisoirement « finale ».

Je suis d'accord avec vous, et votre question rejoint une question précédente, sur les modèles un peu simplistes. Oui, l'utilitarisme est un peu simpliste. Mais trois remarques peuvent être faites. D'abord, pour simpliste qu'il soit, l'utilitarisme permet d'expliquer beaucoup de choses, et de les expliquer de manière satisfaisante. Ensuite, souvent les choses paraissent triviales après coup. Une fois que Olson a eu donné l'explication des paradoxes de l'action collective, tout paraît simple. Voire simpliste aux yeux de certains. Mais notez qu'il a fallu attendre Olson pour disposer de cette explication « simple ». Enfin, la nouveauté en science consiste souvent à appliquer un modèle simple à des situations, des faits, auxquels on n'avait pas pensé à les appliquer. A propos de la gestion, je ne vous cacherai pas mon ignorance de cette discipline, mais je voudrais dire ceci. Je récuse l'idée qu'il puisse y avoir un « raisonnement sociologique », un « raisonnement historique » ou un « raisonnement en gestion ». Cela nous conduit à penser qu'il existe des sous-divisions incroyablement complexes dans l'ontologie. Il n'y a aucune raison de penser que, dans les sciences qui étudient les hommes en train de penser et d'agir, on ne puisse pas appliquer le même type de raisonnement. Weber disait : nous devons tendre à fournir des explications qu'un homme totalement différent de nous culturellement – on était à la fin du XIX^e siècle et il parlait des chinois – puisse comprendre et accepter. Je suis de son avis ■

*Notes prises par Jean-Baptiste Suquet
PREG — CNRS / École Polytechnique*

Références

- Becker Gary (1996), *Accounting for Tastes*, Cambridge, Harvard University Press.
- Boudon Raymond (2006), *Renouveler la démocratie : éloge du sens commun*, Paris, Odile Jacob.
- Boudon Raymond (2007), *Essais sur la Théorie générale de la rationalité : action sociale et sens commun*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Coleman James S. (1986), *Individual Interests and Collective Action: Selected Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Coleman James S. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.
- Durkheim Emile (1960 [1893]), *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- Hollis Martin (1977), *Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Inglehart Ronald *et al.* (1998), *Human Values and Beliefs, a Cross-cultural Sourcebook*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Kuhn Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.
- Lakatos Imre (1979), “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs”, in Lakatos I., Musgrave A. (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres, Cambridge University Press, pp. 91-196.
- Olson Mancur (1965), *The Logic of Collective Action ; Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, Harvard University Press
- Popkin Samuel L. (1979), *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley, University of California Press.
- Popper Karl (1976), “The Myth of the Framework”, in Freeman E., (ed.), *The Abdication of Philosophy : Philosophy and the Public Good*, La Salle, Ill., Open Court, pp. 23-48.
- Radnitzky Gérard (1987) “La perspective économique sur le progrès scientifique: application en philosophie de la science de l'analyse coût-bénéfice”, *Archives de philosophie*, 50, avril-juin, pp. 177-198.
- Ruse Michael (1993), “Une défense de l'éthique évolutionniste”, in Changeux J.-P., (ed.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, pp. 35-64.
- Tocqueville Alexis de (1986 [1856]), *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Tocqueville*, Paris, Laffont.
- Tooby John et Cosmides Leda. (1992), “The Psychological Foundations of Culture”, in Barkow J., Cosmides L., and Tooby J. (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York, Oxford University Press.
- Weber Max (1988 [1922]), *Aufsätze zur Wissenschaftstehre*, Tübingen, Mohr. Tr. Fr.: *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965

1. J'entends par explication « causaliste » l'explication par des causes n'ayant pas le statut de raisons.
2. Depeyre Colette & Dumez Hervé (2007) « La théorie en sciences sociales et la notion de mécanisme : à propos de Social Mechanisms. » *Le Libellio d'AEGIS*, vol. 3, n°2, pp. 21-24.