

# La théorie de l'action sociale de Parsons : La conserver, mais la dépasser

## Parsons' Theory of Social Action: Retaining His Theory and Going Beyond it

Raymond BOUDON

Volume 21, Number 1, Spring 1989

Talcott Parsons : Relectures

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001084ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001084ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

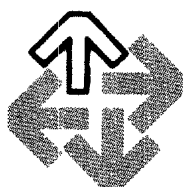
### Article abstract

It is not possible to reduce sociology to a single model. Sociology can not be defined when cut off from one or several models. To reject utilitarianism and reserve the area of rational action for economics, as Parsons does in *The Structure of Social Action*, is to deprive oneself of a methodology in the name of a metaphysical conception. The rational explanation of action is within the bounds of sociology. There is, in fact, progress when the explanation of action goes beyond irrationality or non-logic and has recourse to rationality. The notion of rationality in sociology is polysemous, whereas its definition is in the realm of semantics. It is, in fact, impossible to define objective criteria for the notion of rationality. In this context, discovering the meaning of a act is equivalent to reconstructing the reasons which are behind it.

### Cite this article

BOUDON, R. (1989). La théorie de l'action sociale de Parsons : La conserver, mais la dépasser. *Sociologie et sociétés*, 21(1), 55–67.  
<https://doi.org/10.7202/001084ar>

## La théorie de l'action sociale de Parsons: la conserver, mais la dépasser



RAYMOND BOUDON

---

*La Structure de l'action sociale* reste, me semble-t-il, un ouvrage important pour les sciences sociales d'aujourd'hui. Écrit à une époque où régnait en Amérique le behaviorisme, cette forme particulière du positivisme qui, au nom d'une conception sommaire de la science et de l'objectivité scientifique, prétendit éliminer des sciences de l'homme tout énoncé portant sur les états subjectifs de l'individu, il plaide au contraire pour une sociologie faisant de l'action une catégorie essentielle: pour expliquer un phénomène social le sociologue doit s'efforcer de *comprendre* le sens des actions qui en sont la cause, nous explique Parsons à la suite de Weber.

Je me sens en parfait accord avec ce point qui constitue le cœur du livre de Parsons. Mais sa théorie de l'action sociale comporte aussi à mon sens des points critiquables et des aspects inachevés qui apparaissent plus clairement aujourd'hui: le discrédit dans lequel est tombée la sociologie holiste des années 1960 et 1970, le retour de la sociologie de l'action<sup>1</sup> favorisent une réflexion sur les principes qui guident cette tradition sociologique. C'est pourquoi il est intéressant de reprendre la discussion inaugurée par Parsons dans *la Structure*. Je précise dès maintenant que je laisserai entièrement de côté un aspect de *la Structure* qui tend à juste titre à passer aujourd'hui pour périmé: sa théorie du «système social». J'ai toujours cru pour ma part qu'il n'y avait pas grand-chose à dire sur *la société* en général. C'est depuis qu'ils ne parlent plus de *la vie* que les biologistes contribuent à la connaissance du vivant. Les sociologues paraissent avoir compris de leur côté qu'il n'y a pas grand-chose à dire sur *la société* en général ou, pour employer le vocabulaire de Parsons, sur «le système social».

---

1. Le vocabulaire est mal fixé. L'on parle de «sociologie de l'action», de «sociologie interactionniste» pour désigner la tradition weberienne que Parsons reprend ici. Ces deux expressions sont sources de confusion en raison de l'existence d'expressions voisines dans la forme, mais différentes par le sens: «interactionnisme symbolique» et «sociologie de l'action au sens d'A. Touraine (= sociologie de l'action *collective*)»; l'expression qui créerait le moins de confusion serait peut-être sociologie «actionniste». J'utiliserai à l'occasion cette expression.

Une autre raison pour laquelle il est intéressant de reprendre *la Structure* aujourd'hui est que bien des commentaires auxquels ce livre a donné lieu jusqu'ici sont animés — et affaiblis — par un souci de défense ou d'accusation.

Laissant entièrement de côté la théorie parsonnienne du système social, je me bornerai donc à la théorie de l'action sociale esquissée dans *la Structure*. J'insisterai d'abord sur un point qui me paraît discutable: le procès fait par Parsons à l'utilitarisme et sa proposition corrélatrice de définir la sociologie à partir d'une rupture avec l'utilitarisme. Parmi les aspects de cette théorie qui me paraissent inachevés, je retiendrai principalement une question sur laquelle Parsons ne me semble pas avoir fait beaucoup progresser la réflexion par rapport aux auteurs classiques qu'il invoque: que veut-on dire lorsqu'on prétend retrouver le *sens* de telle action? Il est important de revenir à cette question, essentielle pour la consolidation de la sociologie.

\* \* \*

Je serai assez bref sur le premier point, celui du procès intenté par Parsons à l'utilitarisme. L'auteur de *la Structure de l'action sociale* chausse ici les bottes du Durkheim de *la Division du travail*. Pour Durkheim, l'utilitarisme est représenté de façon exemplaire par la figure de Herbert Spencer. Le sociologue anglais serait passé à côté d'un point essentiel: il n'aurait pas vu que le contrat n'est possible que dès lors qu'existent les bases précontractuelles nécessaires à sa conclusion. L'intérêt que représente le contrat pour les participants ne saurait suffire à expliquer qu'il soit conclu. L'anticipation de ses avantages ne peut être tenue pour la cause du contrat.

Sur ce point, l'on peut d'abord observer que Rousseau, dans *le Contrat social*, tout comme dans le second *Discours*, ne dit pas autre chose quoiqu'il le dise en des termes différents: les deux chasseurs du *Discours sur l'origine de l'inégalité*<sup>2</sup> voient bien qu'ils auraient intérêt à coopérer, à respecter leur engagement. Pourtant il n'y arrivent pas, nous explique Rousseau: la seule considération de l'intérêt ne garantit pas l'exécution de l'engagement. Pour que le contrat soit observé, il faut que certaines conditions soient préalablement réunies, soit qu'un système de contraintes institutionnelles soit instauré, soit que les contractants aient intériorisé l'obligation de respecter la parole donnée. Toute l'argumentation de Rousseau consiste à montrer que la seule considération des avantages qu'ils tireraient de la coopération ne permet pas aux «hommes sauvages» d'échapper à leur solipsisme.

Quant à Spencer, il suffit de le lire pour observer qu'à chaque instant il marque les limites d'une analyse de l'action sociale en termes trop étroitement utilitaristes. Sans doute l'anticipation de certains avantages peut-elle expliquer l'apparition de certaines règles ou de certains changements sociaux. Mais ces changements apparaissent le plus souvent sous l'action d'influences variées et sont ensuite seulement confirmés en raison des avantages que les acteurs sociaux y voient. Spencer insiste à plusieurs reprises sur le fait que les modifications du droit confirment généralement les changements des mœurs<sup>3</sup>. La signature d'un nouveau contrat suppose donc des «bases précontractuelles». Sans doute les changements dans les mœurs ont-ils souvent une fonction adaptative et, en ce sens, correspondent-ils aux intérêts des acteurs. Mais les causes des changements sociaux ne se réduisent en aucune façon aux intérêts des acteurs. Les changements peuvent être conservés en raison de leurs avantages adaptatifs, mais ils sont généralement engendrés par des facteurs tout à fait étrangers à l'anticipation de leurs avantages. Les «circonstances», nous dit Spencer, jouent un rôle très important dans le changement social.

2. Voir mon analyse de la partie de chasse du second *Discours* in «Anomie, contradictions et philosophie publique dans les sociétés industrielles», *Contrepoint*, 22-23, 1976, p. 39-69.

3. R. Boudon, «Herbert Spencer ou l'oublié», *Revue Française de Sociologie*, XXV, 3, 1984, p. 343-351.

Ainsi Spencer aussi bien que Rousseau me semblent avoir parfaitement conçu la notion des «bases précontractuelles du contrat». D'autre part, Spencer voit bien que l'anticipation des avantages n'est qu'une des dimensions de l'action. Selon lui, l'acteur social est également sensible à l'existence des *mœurs* qu'il observe dans son milieu. C'est dire que l'utilitarisme de Spencer est beaucoup plus tempéré que ne le suggère Parsons et que Spencer ne peut, d'autre part, être en aucune façon taxé d'*atomisme*, puisque l'acteur social est toujours analysé par lui comme étant plongé dans un milieu social singulier<sup>4</sup>.

De manière plus générale, Parsons reprend à Durkheim une image de la tradition utilitariste qui n'a rien à voir avec la réalité historique, bien qu'elle soit largement répandue. Comme l'a fort bien montré Camic<sup>5</sup>, les utilitaristes presque sans exception ont toujours considéré que les principes qui définissent leur modèle favori ne représentent pas une image réaliste de l'acteur social. D'autre part, aucun ne tient ce modèle pour un modèle de validité universelle. Indispensable pour analyser certains phénomènes sociaux, il est non pertinent lorsqu'il s'agit d'autres phénomènes. On le sait maintenant, les deux livres d'Adam Smith n'ont été perçus comme contradictoires que sous l'influence de ceux qui, à l'instar de Durkheim et Parsons, voulurent voir dans l'utilitarisme une *conception de l'homme*. C'est à bon droit qu'ils fustigèrent alors une telle conception<sup>6</sup>. Toutefois pour Rousseau, pour Spencer, pour A. Smith, l'utilitarisme est un *modèle* au sens moderne de ce terme, c'est-à-dire un système de principes de validité locale plutôt qu'universelle dont le caractère simplificateur est clairement reconnu et affirmé. Bref, l'utilitarisme classique est *méthodologique* et non *métaphysique*. Si l'on accepte cette interprétation, les deux ouvrages de Smith cessent d'être contradictoires. Il n'est pas «moraliste» dans l'un et «utilitariste» dans l'autre. Il considère au contraire comme une évidence — il n'a sans doute, pour cette raison, pas jugé utile de la relever — que, selon les phénomènes que l'on étudie, il faut se donner des modèles de comportement différents. En même temps, cette distinction entre l'utilitarisme méthodologique et l'utilitarisme métaphysique permet de comprendre pourquoi ceux qui ne la voient pas ont pu interpréter l'œuvre de Smith comme contradictoire<sup>7</sup>.

À ce point, il faut noter une différence essentielle entre Durkheim et Parsons: alors que Durkheim, sous l'effet de son positivisme, ne conçoit ni l'importance ni même l'existence de cette entité du troisième monde poppérien que nous qualifions aujourd'hui de modèle, il n'en va pas de même de Parsons qui est au contraire très conscient des apories auxquelles conduirait une conception réaliste de la connaissance, dans le domaine de la sociologie comme ailleurs. Sans insister sur ce point, témoignent de l'incompréhension de Durkheim les critiques qu'il adresse à Rousseau ou à Simmel<sup>8</sup>. Il condamne la philosophie politique de Rousseau parce qu'il y décèle l'ambition de reconstituer «ce qui s'est réellement passé» lors de la signature du contrat. Il ne voit pas le côté «théorique» des démonstrations de Rousseau, dont le célèbre «écartons les faits» nous avait pourtant prévenu. Pareillement, Durkheim traite l'œuvre de Simmel de «rétrograde» — une injure suprême dans la bouche d'un positiviste — parce que Simmel proposait dans sa notion même de sociologie *formelle*

4. Parsons paraît avoir changé d'avis sur Spencer entre *The Structure of Social Action* et la préface qu'il a rédigée pour le recueil de morceaux choisis de Spencer, *On Social Evolution. Selected Writings*, Chicago, Chicago University Press, 1972.

5. Lire, de C. Camic, «The utilitarians revisited», *American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 3, 1979, p. 516-550.

6. J.-P. Dupuy, «De l'émancipation de l'économie: retour sur «le problème d'Adam Smith», *L'Année sociologique*, vol. 37, 1987, p. 311-342.

7. Lorsqu'il s'agit de Marx, Simmel établit bien la distinction dans ses *Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

8. E. Durkheim, *De la division du travail*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967 (1893), p. 178; *Textes*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, vol. 1, p. 178-182; également p. 31 et sq.

d'appliquer à la sociologie la méthodologie des modèles qui lui paraissait avoir fait ses preuves dans le domaine de l'économie<sup>9</sup>. Par contraste avec Durkheim, Parsons a bien perçu l'importance de la notion de modèle. D'autre part, il paraît avoir implicitement reconnu que la notion weberienne de type-idéal, dans certaines de ses acceptions du moins, anticipait la notion moderne de modèle<sup>10</sup>. Malgré cela, en ce qui a trait à la critique de l'utilitarisme, il se range fidèlement aux côtés de Durkheim, ignore le caractère *méthodologique* de l'utilitarisme et le critique au contraire au nom d'une conception réaliste de la connaissance.

Il faut cependant, sur ce point, reconnaître à Parsons un mérite: il voit bien, comme Simmel avant lui, que Marx est un éminent représentant de la tradition utilitariste. Mais il n'a pas tiré de cette constatation une conclusion qui en découle immédiatement: les sociologues de tout bord ont retenu et intégré dans leur discipline toutes sortes d'analyses de Marx et des autres utilitaristes. Cela ne suffit-il pas à démentir la *rupture* que la sociologie aurait opérée avec l'utilitarisme? Il paraît en effet peu douteux que l'on peut citer dans le domaine des sciences sociales de très nombreuses analyses dont l'importance et la force explicative sont reconnues et qui suivent une axiomatique de type utilitariste: chez Marx lui-même, mais aussi chez un Tocqueville<sup>11</sup>. De manière générale, il serait très facile de citer de nombreuses analyses classiques et modernes dont d'une part l'on reconnaît généralement qu'elles appartiennent bel et bien au champ de la sociologie et qu'elles constituent un apport incontestable à la connaissance, et dont il est facile de montrer qu'elles obéissent à une axiomatique utilitariste. Comment concilier ces *faits* avec les anathèmes récurrents des sociologues contre l'utilitarisme?

Au lieu de définir la sociologie par une rupture impossible à consommer avec l'utilitarisme, il est sans doute plus juste, plus pertinent et plus fécond de la définir comme une discipline vouée, comme l'histoire, la démographie ou la psychologie sociale, à utiliser en fonction des objets qu'elle étudie des modèles de comportement divers, le modèle utilitariste n'étant que l'un de ces modèles possibles. Sans doute l'économie repose-t-elle, en apparence du moins, sur un modèle unique. Mais elle représente à cet égard plutôt l'exception que la règle. On ferait sourire les historiens si on leur proposait de renoncer à expliquer les comportements des acteurs par l'intérêt, mais aussi si l'on voulait les contraindre à toujours les expliquer par l'intérêt. Ne peut-on admettre qu'en sociologie comme en histoire, les principes utilitaristes sont plus ou moins pertinents selon les objets sociaux que l'on analyse. Je reviendrai sur ce thème un peu plus loin. Cependant, je voudrais encore relever, sans m'y arrêter, un point important, à savoir que cette perspective qui fait du modèle utilitariste l'un des modèles placés parmi d'autres à la disposition du sociologue permet de mieux comprendre la continuité que R. Aron, avec d'autres, a justement décelée entre Marx et Max Weber<sup>12</sup>.

L'une des sources principales des contradictions et des confusions de *la Structure de l'action sociale* réside peut-être dans le fait que Parsons ait voulu forcer à la cohabitation deux pères fondateurs qui sur tant de points eurent des idées divergentes, Max Weber et Durkheim. Le positivisme que le second tendit à considérer comme un système qui *allait de soi* ne laissait aucune place dans le discours «scientifique» pour les énoncés portant sur les états subjectifs de l'acteur social. Pour Weber au contraire, que Parsons suit rigoureusement sur ce point, ces énoncés constituent le cœur de toute explication sociologique.

9. R. Boudon, préface à G. Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, op. cit.; B. Valade, «G. Simmel. La sociologie et l'expérience du monde moderne», *Universalis*, 1988, p. 474.

10. J. Watkins, «Ideal types and historical explanation», dans H. Feigl et M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, Appleton, 1953, p. 723-43.

11. Ainsi que j'ai tenté de le montrer dans *Effets pervers*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, et dans *La logique du social*, Paris, Hachette, 1983.

12. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1974, «Introduction». R. Boudon, «Le non-dit des Étapes», *Commentaire*, 28-29, hiver 1985, p. 222-225.

Comment marier les deux sans tomber dans l'éclectisme ou du moins sans condamner pour son malheur la sociologie à l'à-peu-près conceptuel?

\* \* \*

J'en viens maintenant à ma deuxième série de remarques. La théorie de l'action de Parsons a l'immense mérite de souligner l'importance des idées de Max Weber et de Pareto sur ce sujet de l'action sociale. Parsons rappelle avec Weber qu'expliquer un phénomène social, c'est en faire le produit d'actions *compréhensibles*. Il en résulte qu'un moment essentiel de toute théorie sociologique consiste à retrouver le *sens* des actions dont le produit constitue le phénomène à expliquer. Par ailleurs, Parsons emprunte à Pareto l'idée que certaines actions ont un sens sans que ce sens se réduise à une adéquation objective entre moyens et fins. C'est bien la définition que Pareto donne des «actions non logiques».

Mais d'un autre côté, l'on ne trouve guère chez Parsons d'effort pour éclaircir les difficultés que soulèvent les conceptions de l'action de Weber et de Pareto (conceptions que je suppose connues). Je me contenterai de considérer quelques-unes de ces difficultés. La première a été signalée, il y a quelque temps déjà, par Lukes<sup>13</sup> lorsqu'il condamne de manière abrupte l'usage fait par Weber de la notion de rationalité. On peut légitimement parler, nous dit-il, de rationalité instrumentale ou téléologique (*Zweckrationalität*), mais non de rationalité axiologique (*Wertrationalität*), sauf à prendre le mot rationalité dans des sens arbitraires et variables selon le contexte. Lukes n'admet pas en effet que le même mot — rationalité — puisse avoir un sens identique dans les deux expressions classiques où Weber l'introduit. Je formule au contraire l'hypothèse que Weber a utilisé le même mot tout à fait sciemment dans les deux expressions. Il faudra alors se demander quelle définition de la rationalité cette décision sémantique sous-entend? Deuxième question: faut-il confondre *sens* et *rationalité*? Troisième question: le mot rationalité est couramment employé à propos des actions, mais aussi des croyances; cela implique-t-il qu'il doive avoir le même sens dans les deux contextes? Agassi et Jarvie<sup>14</sup>, qui ont le mérite d'avoir posé le problème de la définition de la notion de rationalité dans le cas des croyances dans des termes particulièrement clairs, ne le pensent pas. Cette position soulève cependant une difficulté. En effet, les croyances entrent souvent dans la composition des actions (p. ex.: «il a fait telle chose parce qu'il *croyait* que...»). Pour qu'une action soit qualifiée de rationnelle faut-il alors que les croyances sur lesquelles elle s'appuie le soient aussi? Dans l'affirmative, ne faut-il pas que la notion de rationalité ait le même sens dans les deux contextes?

Quant à Pareto, s'il insiste sur le fait que les actions non logiques ne sont pas absurdes, ne sont pas «illogiques», il ne fournit guère les moyens de distinguer le «non logique» de l'«illogique». Enfin, l'on peut aussi se demander si la typologie weberienne classique des quatre types d'action est bien fondée et si elle est suffisamment systématique. Les actions *traditionnelles* sont-elles toujours irrationnelles? L'ensemble des actions affectives (*affektuell*) coïncide-t-il avec l'ensemble des actions irrationnelles?

En résumé, il ne faut pas creuser beaucoup pour voir que les conceptions de Weber et de Pareto, quelle que soit leur importance qui est très grande, ne vont pas sans soulever de graves difficultés de définition et de fond à la fois.

Commençons par l'interprétation que l'on peut donner de la notion de rationalité dans l'expression *Wertrationalität* (rationalité axiologique). La réaction de rejet d'un Lukes à l'égard de cette expression est fondée sur une définition particulière de la notion

13. S. Lukes, «Some problems about rationality», *European Journal of Sociology*, vol. 8, n° 2, 1967, p. 247-264.

14. I. C. Jarvie, J. Agassi, «The problem of the rationality of magic», *British Journal of Sociology*, XVIII, 1967, p. 55-74.

de rationalité. Lorsqu'on assimile cette notion à la notion parétienne d'«action logique», c'est-à-dire que l'on décide de qualifier de rationnelle l'action qui utilise les moyens les plus adaptés objectivement à la fin poursuivie par l'acteur, l'on ne peut évidemment recevoir qu'avec répulsion l'idée d'un couplage entre la notion de valeur et celle de rationalité. Mais cette définition étroite est-elle bien tenable? Pour en voir la difficulté, supposons que l'on doive choisir entre deux candidats lors d'une élection<sup>15</sup> et que, faute de pouvoir déterminer avec précision quelle serait leur politique, l'on choisisse le premier parce qu'il *attache plus d'importance* aux aspects économiques (ou aux aspects sociaux) de la politique: on se sera déterminé en fonction de priorités, c'est-à-dire de valeurs. De telles priorités sont d'ailleurs en général intimement liées à des propositions de fait, (p. ex.: «l'on ne peut avoir plus de justice sans avoir préalablement plus de richesse»). Ces propositions ont, bien sûr, un caractère conjectural. Elles sont indémonstrables. Mais la complexité de la situation de décision à laquelle est confronté l'électeur est telle qu'il ne peut guère se passer de propositions de ce type. À l'évidence, même si son choix repose sur ces conjectures et ces valeurs, il ne sera généralement pas tenu pour irrationnel, sauf si l'électeur décide de s'en tenir rigoureusement à une définition très étroite de la notion de rationalité. On peut même aller plus loin: on n'imagine pas de procédure de décision qui puisse être tenue pour plus rationnelle que celle qui vient d'être schématiquement décrite. Non seulement le choix a un sens, mais il est fondé sur des *raisons*, non démonstratives certes, mais auxquelles on ne peut concevoir d'opposer des raisons objectivement meilleures. Pourquoi alors ne pas parler de rationalité dans ce cas? Et pourquoi ne pourrait-on pas préciser qu'il s'agit d'une rationalité reposant sur des propositions axiologiques? En d'autres termes, il est des situations dont la nature est telle qu'une procédure rationnelle-au-sens-étroit n'est pas applicable et n'a pas de sens. Pourtant, les acteurs peuvent avoir d'excellentes raisons d'y répondre de telle ou telle manière.

Cette rapide discussion suggère une définition de la notion de rationalité. Non seulement le choix de notre électeur a un sens, mais il peut être dit rationnel parce qu'on peut l'explicitier par une théorie de forme: «X avait de bonnes raisons de voter A, car...». Cela suggère de définir une action Y comme «rationnelle» à partir du moment où l'on peut expliquer Y par une théorie de forme «X avait de bonnes raisons de faire Y, car...». Bien entendu, pour que cette théorie soit acceptable, il faut qu'elle puisse être défendue devant un «auditoire universel».

Cette définition générale une fois posée, la notion de «rationalité axiologique» se dépouille du caractère monstrueux que Lukes lui prête: on parlera naturellement de rationalité axiologique lorsque après le «car...» de la définition générale seront évoquées des valeurs, précisément des croyances de l'acteur en une (ou des) proposition(s) de type axiologique. Ainsi l'exemple précédent peut être mis sous la forme: «X avait de bonnes raisons de faire Y (*i.e.* de voter pour A), car A *valorise* l'efficacité économique, or X lui-même croit que l'efficacité économique est la condition de tout progrès, y compris du progrès de la justice sociale et il a de bonnes raisons d'y croire, car...». Il n'est pas difficile d'imaginer des situations concrètes où une théorie comme celle-là serait facilement acceptée ou du moins considérée unanimement comme défendable.

Cette définition sémantique de la notion de rationalité présente donc une première série d'avantages: elle élimine une difficulté majeure des définitions étroites, lesquelles conduisent à considérer comme «irrationnelles» toutes sortes d'actions fondées sur les raisons les meilleures, plus exactement sur des raisons dont on ne peut *démontrer* qu'il en existe de meilleures; elle rend parfaitement acceptable la notion de rationalité axiologique.

Mais elle est également sous le coup d'une objection: une telle définition n'ouvre-t-elle pas la porte à tous les vents? Ne conduit-elle pas au laxisme dans la mesure où elle

15. Je m'inspire ici de la théorie des «idéologies» de A. Downs dans *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper, 1957.

renonce à définir des critères objectifs de la rationalité? À quoi l'on peut répondre que c'est peut-être une vue naïve, en tout cas un *a priori* non fondé que de croire que tout concept puisse correspondre à des critères objectifs. Kant dit<sup>16</sup> de ceux qui prétendent définir des critères de la vérité qu'ils lui rappellent l'histoire de ces deux personnages dont l'un cherche à traire un bouc tandis que l'autre tient un baquet sous le ventre de l'animal. Ni la vérité ni la beauté ne se laissent enfermer dans aucune batterie de critères. De même, nous sentons bien que certains actes s'appuient sur les meilleures raisons et d'autres non. Mais dès que l'on cherche à associer des critères à la notion de rationalité, on obtient des définitions peu satisfaisantes, dans la mesure où elles rangent dans la catégorie de l'irrationnel des actions qui peuvent être considérées à bon droit comme fondées. Les définitions formelles (*i.e.* non sémantiques) de la notion de rationalité ne parviennent pas, pour employer le langage de Pareto, à tracer une frontière acceptable entre l'«illogique» et le «non logique». En définitive, la définition sémantique que je propose se légitime par une double évidence: 1) il est impossible de définir des critères objectifs universellement applicables de la notion de rationalité, 2) il existe des comportements tels que tout le monde s'accorderait à leur appliquer une théorie de forme: «X avait de bonnes raisons de faire Y, car...», tandis que, s'agissant d'autres comportements, l'on éprouvera une impossibilité à énoncer une explication de ce type et l'on fournira plutôt une explication de forme: «X n'avait pas de raisons de faire Y, mais...». Il existe bien entendu des cas intermédiaires. J'y reviendrai.

Pourquoi parler de *bonnes* raisons plutôt que de raisons? Pour indiquer d'abord que ces raisons peuvent être d'ordre objectif, mais ne le sont pas nécessairement. Ainsi, pour revenir à mon exemple, celui qui vote pour le candidat qui favorise l'efficacité économique ne peut démontrer que son choix est meilleur qu'un autre, mais il peut convaincre un auditoire universel, sinon de faire le même choix, du moins que son choix est fondé. D'autre part, personne ne peut *démontrer* que d'autres raisons sont meilleures.

Cette définition permet de traiter aussi d'une autre difficulté mentionnée plus haut: peut-on donner de la notion de rationalité une définition qui s'applique aussi bien aux *actions* qu'aux *croyances*? Cela est difficile si l'on recherche une définition de type fort de la notion de rationalité, si en d'autres termes l'on tente de lui associer des critères explicites. En revanche, la définition sémantique que je propose dissout ces difficultés, comme elle dissout les difficultés de la typologie weberienne. Soit en effet une action Y effectuée par un acteur X: selon la nature de Y, les conditions dans lesquelles Y est observée, etc., l'explication sociologique de Y pourra prendre des formes diverses dont voici quelques-unes:

1. X avait de bonnes raisons de faire Y, car Y était le meilleur moyen d'obtenir Z et qu'il avait de bonnes raisons de rechercher Z, car... (cas de la rationalité *téléologique* au sens de Weber ou des «actions logiques» au sens de Pareto);

2. X avait de bonnes raisons de faire Y, car Y traduit son attachement à la valeur V et qu'il avait de bonnes raisons d'être attaché à V, car... (cas de la rationalité *axiologique* de Weber);

3. X avait de bonnes raisons de faire Y, car, si Y n'était peut-être pas objectivement le meilleur moyen de parvenir à Z, X avait de bonnes raisons de croire qu'il l'était, car... (je proposerai, dans ce cas, de parler de rationalité *cognitive*, une notion sur laquelle je reviendrai plus loin).

En termes formels, un acte Y peut selon les cas être expliqué par une séquence plus ou moins complexe de propositions faisant état de croyances positives ou normatives de la part de l'acteur. Lorsque la théorie incluant cet ensemble de propositions peut être introduite par la formule «X avait de bonnes raisons de faire Y, car...» et que cette théorie peut légitimement prétendre à être endossée par un auditoire universel, on dira que Y est

16. E. Kant, *Critique de la raison pure*, deuxième partie, «Introduction», III.



«rationnel». Lorsque la proposition principale ou finale fait état de croyances normatives, on parlera de rationalité axiologique ou normative; lorsqu'elle fait état de croyances positives, on parlera de rationalité cognitive.

Pour fixer les idées, je prendrai un exemple simple de rationalité cognitive. Dans l'un de ses textes, Simon<sup>17</sup> évoque l'expérience suivante: un sujet est confronté à un expérimentateur qui lui propose de deviner la suite d'une séquence aléatoire de + et de - gouvernée par une probabilité 0,8 d'apparition des + (et par la probabilité complémentaire 0,2 d'apparition des -). La quasi-totalité des sujets répondent à la question qui leur est posée en engendrant une séquence aléatoire de + et de - gouvernée par le même paramètre que la séquence produite par l'expérimentateur. Cette réponse est mauvaise d'un point de vue objectif (puisque une suite exclusivement composée de + coïncidera plus fréquemment avec la série produite par l'expérimentateur). Mais le sujet a évidemment les meilleures raisons du monde de donner cette réponse inadéquate. Et il serait choquant de la qualifier d'«irrationnelle». C'est pourquoi Simon parle de *rationalité limitée* ou de *rationalité subjective* à propos de cas de ce genre. Je préfère pour ma part parler de rationalité cognitive: le comportement s'explique par la croyance de l'acteur en une proposition *positive*, laquelle est fautive, mais cependant fondée sur les meilleures raisons du monde. Sans entrer dans une discussion qui déborderait le cadre de cet article, et sachant que la définition de la notion de *rationalité subjective* que Simon propose est une définition formelle (*i.e.* non sémantique), il serait aisé de démontrer qu'elle ne parvient pas à distinguer le cas du fou qui prend sa brosse à dents pour un chien de celui du sujet qui cherche à prédire les résultats d'un tirage aléatoire en procédant lui-même à un tirage aléatoire obéissant au même paramètre.

Derechef, la définition sémantique que je propose de la notion de rationalité apparaîtra sans doute large. Mais en la défendant je ne fais que suivre et systématiser des intuitions comme celles de Weber et, parmi les auteurs modernes, de Simon, qui tous ont perçu à leur manière que l'on ne peut s'en tenir à une définition trop étroite. D'autre part, il n'existe pas à ma connaissance de définition plus étroite qui ne heurte pas l'usage habituel de la notion de rationalité<sup>18</sup>.

Cette définition a aussi l'avantage de clarifier l'obscur notion de *sens*. Le sociologue, nous dit Weber, doit *comprendre* les actions du sujet ou, comme l'on peut dire encore, en retrouver le sens. Dans la plupart des cas, retrouver ce sens consistera à reconstituer, à dépister ou à reconstruire (*nachbilden*, dit Weber) les *raisons* de l'acteur, c'est-à-dire à fournir une explication de type: «X avait de bonnes raisons de faire Y, car...». Cependant toutes les actions ne sont pas de ce type. Comme on l'a vu, certaines donneront plutôt lieu à une explication de type: «X n'avait aucune raison de faire Y, mais...» (p. ex.: «il n'avait aucune raison d'abandonner sa femme, mais, comme le baron Hulot, il était irrésistiblement attiré par les jeunes filles en fleur»). Cet exemple indique qu'une action peut avoir un *sens*, être *comprise* par l'observateur sans être pour autant «rationnelle». Cependant, note Weber, ces actions sont *en pratique* de peu d'intérêt pour le sociologue. C'est pourquoi il suggère — proposition d'une portée considérable — que retrouver le *sens* des actions des acteurs sociaux, c'est dans la plupart des cas retrouver les bonnes *raisons* sur lesquelles elles s'appuient<sup>19</sup>. Cette proposition est vraie, même s'agissant de

17. H. Simon, *Models of Bounded Rationality*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1982, vol. 2, chap. 8.3.

18. P. Mongin présente une série de définitions proposées notamment par les économistes dans «Rationalité et comportement économique», *Revue économique*, vol. 35, n° 1, 1984, p. 9-63, et «Simon, Stigler et les théories de la rationalité limitée», *Information sur les Sciences Sociales*, XXV, 3, 1986, p. 555-606.

19. Popper parle de son côté d'*hypothèse zéro* pour désigner ce précepte weberien: tenter d'abord de trouver une explication rationnelle du comportement de l'acteur et, seulement si cela apparaît impossible, chercher du côté des explications irrationnelles. J'ai tenté de montrer pour ma part dans «L'acteur est-il si

la sociologie de la religion. Ainsi, Weber nous explique<sup>20</sup> que les fonctionnaires romains avaient de bonnes *raisons* de s'enticher du culte de Mithra fraîchement importé de l'Est de l'Empire, car il reposait sur des valeurs analogues à celles sur lesquelles était fondé le monde des fonctionnaires (hiérarchie rigoureuse, formalisation du passage d'un degré de la hiérarchie au suivant, absence de fondement transcendant aux objectifs poursuivis par le système, ritualisation des comportements, etc.). Mais si dans la pratique *sens* et *raisons* se confondent fréquemment pour le sociologue, au niveau conceptuel la notion de compréhension est plus large que celle de rationalité.

Ces définitions permettent également de lever certaines des ambiguïtés et difficultés de la typologie weberienne de l'action. Les actions *traditionnelles* peuvent faire l'objet d'une explication relevant soit du type *rationnel* [«X avait de bonnes raisons de suivre la tradition, car... (p. ex.: en changer ne lui aurait rien apporté;... l'aurait coupé des siens;... il avait de bonnes raisons de croire qu'en l'abandonnant il aurait heurté les siens, etc.)»], soit du type *irrationnel* [X n'avait pas de raisons de suivre cette tradition, mais... (p. ex.: il avait pour elle un respect irrépressible)».]. Ainsi, les actions «traditionnelles» au sens de Weber ne sont pas nécessairement irrationnelles. Ces exemples permettent en outre de souligner qu'aux deux types d'explication — rationnel/irrationnel — correspond un contraste psychologique: dans les comportements rationnels, l'acteur assume ses actes; dans les comportements irrationnels, au contraire, ils lui sont imposés par des forces échappant à son contrôle. Ainsi, la distinction sémantique que je propose coïncide avec une distinction psychologique dont la réalité est peu douteuse, sauf pour les théoriciens de la souveraineté absolue de la conscience comme J. P. Sartre<sup>21</sup> et, — à l'autre extrême, pour les théoriciens de la passivité de la conscience comme La Mettrie et les néo-marxistes modernes<sup>22</sup>.

J'ajoute que l'on peut introduire une distinction supplémentaire et parler légitimement non seulement d'actions irrationnelles mais également d'actions inspirées par des motifs *inconscients*. Il n'est pas question en effet de nier ni l'existence ni l'importance de ce type d'actions. Mais pour donner d'une action une explication de ce type, on ne peut s'appuyer exclusivement sur l'*autorité* de l'interprète. Ce n'est pas parce qu'un sociologue ou un psychologue patenté déclare que telle action relève de motifs inconscients qu'elle doit être considérée comme en relevant effectivement. Une explication de ce type suppose *comme toute autre* une argumentation reposant sur des attendus *défendables*. Il n'y a aucun doute que l'on peut parfois démontrer que tel état psychique actuel de l'acteur social est l'effet de telle expérience ancienne. Comme le dit MacIntyre<sup>23</sup>, c'est sans doute l'un des apports de Freud que d'avoir montré que le comportement de l'adulte *peut* avoir sa source dans des expériences de la jeune enfance. C'est là une découverte empirique importante. D'autre part, il est vrai que dans ce type de circonstances l'on doit le plus souvent se contenter de relever la relation de causalité sans être en mesure de l'expliquer. Malheureusement, cette découverte de Freud — conjointement avec d'autres influences — a engendré une conséquence malheureuse: beaucoup de ceux qui font profession d'interpréter le comportement d'autrui ont souvent tendance à classer trop rapidement

irrationnel (et si conformiste) qu'on le dit?», *Individu et justice sociale*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 219-244., que le progrès en sociologie prend souvent la forme de la substitution d'une explication reposant sur une interprétation rationnelle du comportement des acteurs à une interprétation irrationnelle.

20. M. Weber, *Économie et Société I*, Paris, Plon, 1971, p. 497-498.

21. J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1948.

22. Voir mon ouvrage *L'idéologie*, Paris, Fayard, 1986, et «L'acteur social est-il si irrationnel (et si conformiste)», *op. cit.* et mon article «La razionalità del soggetto sociale», *Biblioteca della Libertà*, XXIII, n° 102, 1988, p. 7-26.

23. A. C. MacIntyre, *The Unconscious. A Conceptual Analysis*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973.

dans la catégorie de l'irrationnel, voire dans la catégorie plus étroite de l'inconscient, des actions qui relèvent plutôt de la catégorie du rationnel.

Pour compliquer encore les choses, il faut reconnaître que l'acteur social peut ne pas se formuler à lui-même les raisons qui le font agir. Une action peut donc être rationnelle et «inconsciente», quoique dans un sens alors différent du sens précédent. Peut-être faudrait-il parler ici de raisons «métaconscientes».

Bref, l'une des questions méthodologiques essentielles de la sociologie d'aujourd'hui reste — comme l'a bien vu Parsons — celle du *Verstehen*: comment s'assurer que l'on reconstruit de façon acceptable le comportement de l'acteur social? Pour répondre à cette question, il est indispensable d'aller bien au-delà de *The Structure of Social Action* et de tenter à la fois de préciser le sens de certains concepts indispensables pour la théorie de l'action — rationalité, irrationalité, inconscient, etc. —, de compléter l'ébauche classique de taxinomie proposée par Weber sur ce sujet et aussi de donner toute l'importance qu'elle mérite à l'équation pratique entre *raisons* et *sens* de l'action que Weber fut le premier à suggérer.

Car il est un corollaire de la théorie de l'action de Parsons sur lequel cet auteur n'insiste peut-être pas suffisamment. S'il est vrai, comme le veut la sociologie de l'action, qu'expliquer un fait social c'est l'analyser comme le résultat des actions dont il est le produit, la validité et la qualité d'une théorie sociologique dépendent très largement des propositions par lesquelles le sociologue rend compte des actions individuelles<sup>24</sup>. Malheureusement, par un reste d'influence du positivisme, du behaviorisme et du durkheimisme, les sociologues ont parfois tendance à «bâcler» la partie «psychologique» de leur travail — celle qui correspond à la «reconstruction» de la subjectivité des acteurs sociaux<sup>25</sup> — ou à faire preuve de beaucoup d'arbitraire dans ce moment de leur analyse. Cela provient de la croyance selon laquelle les états psychiques étant inobservables, la part de l'arbitraire et de l'interprétation y serait nécessairement plus grande que dans le cas des phénomènes «externes». En fait, il s'agit là d'une illusion. L'expérience de tous les jours ne nous montre-t-elle pas que l'on peut souvent trancher avec certitude, par exemple, entre deux interprétations possibles d'un comportement? La *compréhension* de l'action n'est en aucune façon par essence plus incertaine que l'explication de phénomènes naturels. Seul le dogme positiviste a pu faire croire le contraire.

\* \* \*

J'en viens maintenant à la troisième partie de cet article qui synthétise les deux précédentes.

Parsons insiste clairement sur le fait qu'il faut distinguer entre modèle et description réaliste. En dépit de cette position épistémologique devenue familière aujourd'hui, mais qui l'était moins dans l'Amérique des années 1930, sa volonté de rupture avec l'utilitarisme l'a privé de voir un point simple et crucial, à savoir qu'il n'y a pas un bon modèle de l'acteur social — le modèle wébéro-parétien — et un mauvais — le modèle utilitariste —, mais une série de modèles possibles dont les uns sont pertinents dans certaines situations de recherche et les autres dans d'autres. En bref, le modèle utilitariste doit être conçu comme un modèle-limite utilisable dans certaines circonstances. En dépit de son épistémologie anti-réaliste, Parsons fait preuve de substantialisme lorsqu'il semble croire que le modèle utilitariste doit être réservé aux économistes, alors que la frontière entre économie et sociologie est au mieux une frontière floue.

Je me contenterai d'évoquer quelques exemples pour illustrer cette idée que le modèle de l'*homo sociologicus* doit être conçu comme variable selon l'objet qu'étudie le sociologue.

24. Je m'appuie ici sur mon chapitre «The two facets of the unintended consequences paradigm» dans *Robert Merton: Consensus and Controversy*, Basingstoke, Falmer Press. (à paraître)

25. R. Boudon, «L'acteur social est-il si irrationnel (et si conformiste) qu'on le dit?», *op. cit.*

J'y faisais allusion plus haut: Tocqueville utilise un modèle intégralement utilitariste lorsqu'il explique le sous-développement de l'agriculture française à la fin de l'Ancien Régime<sup>26</sup>. Dans la même ligne, Marx explique la chute du féodalisme dans *Misère de la philosophie* en supposant que les acteurs concernés obéissent strictement et exclusivement à la considération de leur intérêt<sup>27</sup>. Bien des analyses de Simmel dans *Philosophie de l'argent* utilisent pareillement une axiomatique strictement utilitariste: lorsqu'il explique<sup>28</sup> par exemple comment les paysans du Moyen Âge firent pression pour obtenir que la rente foncière soit payée en argent, et comment cette évolution entraîna leur libération de la tutelle féodale et, par là-même, l'ébranlement général du système de stratification ancien.

Ces exemples classiques suffisent peut-être à montrer l'absurdité qu'il y a à vouloir bouter le modèle utilitariste hors la sociologie.

Naturellement il serait aussi absurde de vouloir en faire le seul modèle possible. Car dans d'autres cas, pour expliquer le comportement des acteurs sociaux, il faudra par exemple évoquer les croyances positives ou normatives qui sont les leurs. Ces croyances s'appuieront peut-être sur de bonnes raisons. Mais celles-ci peuvent ne rien avoir en commun avec des considérations d'intérêt. Ainsi ce n'est pas pour des raisons d'intérêt que les fonctionnaires romains de Weber deviennent adeptes du culte de Mithra. En d'autres cas encore, considérations d'intérêt et croyances doivent les unes et les autres être évoquées pour rendre compte d'un comportement. Ainsi, j'ai évoqué dans *L'idéologie* le cas de toutes ces croyances, si brillamment décrites par P. Berger<sup>29</sup>, que l'on a observées au cours des dernières années à propos du développement du tiers monde: croyances «développementalistes» des Occidentaux d'une part, qui prétendirent pouvoir moderniser rapidement les pays du tiers monde grâce à des recettes-miracles (importer des capitaux, construire des écoles, des industries pilotes, organiser des moyens de transport, inonder le pays de récepteurs de télévision, etc.). Croyances marxistes d'autre part, qui virent dans le mythe de la révolution le seul remède possible au sous-développement. Aujourd'hui ces croyances sont partiellement dissipées et l'on peut éprouver à leur égard un sentiment de surprise: comment une telle crédulité a-t-elle été possible? À vrai dire, il n'est pas indispensable de recourir à cette explication creuse par la *crédulité*. Depuis l'entrée du tiers monde sur la scène internationale, le problème du développement est perçu comme un problème politique central. De multiples acteurs, politiques, économiques, intellectuels furent alors contraints de par leur rôle d'avoir des idées sur les problèmes du développement. Ces idées, ils les puisèrent à la source, chez les économistes du développement. Toutefois, en étant diffusées, les idées subissent des déformations et des simplifications, en même temps que les limites de leur validité se trouvent brouillées. La critique, quant à elle, ne peut avoir que peu de prise, ne fût-ce que parce qu'elle suppose une préparation intellectuelle dont tous les acteurs sociaux concernés sont loin de disposer. C'est pourquoi le démenti vint plutôt de la réalité, c'est-à-dire des déceptions qu'engendrèrent les politiques conduites à partir de ces théories. Ainsi l'analyse de ces phénomènes idéologiques récents que sont le développementalisme ou la théorie marxiste de la dépendance suppose que l'on tienne compte des *intérêts* des acteurs (p. ex. des intérêts des responsables politiques qui doivent proposer des politiques de développement), en même temps que d'aspects relevant de la rationalité *axiologique* (certains types de théorie retiennent l'attention de l'acteur parce qu'elles lui paraissent reposer sur des principes meilleurs), et aussi d'aspects relevant de la rationalité *cognitive* (ainsi, le responsable politique ne pouvant juger de telle théorie

26. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1952-1953, II, p. 12.

27. K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1972 (1847).

28. G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, chap. IV.

29. P. Berger, *Les mystificateurs du progrès. Vers de nouvelles pyramides du sacrifice du Brésil à la Chine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

sur le fond, lui fait confiance et avec de bonnes raisons lui accorde plus de crédibilité qu'elle ne mérite).

Il suffit d'évoquer ces quelques exemples pour voir que, selon le problème envisagé, un modèle utilitariste étroit pourra suffire, ou au contraire être notoirement déplacé. Dans d'autres cas encore, l'analyse devra comporter simultanément des éléments appartenant au registre utilitariste et des éléments appartenant à d'autres registres. À vrai dire, cette situation est la plus fréquente: il est rare qu'on puisse entièrement faire abstraction soit des intérêts, soit des croyances positives et normatives des acteurs sociaux.

La proposition générale qui découle de ces remarques, somme toute banales, c'est qu'aucun modèle de l'*homo sociologicus* ne peut prétendre à une validité universelle. Pourtant certaines théories veulent aujourd'hui ramener tous les comportements à des considérations d'intérêt<sup>30</sup>. La sociologie est-elle incapable de définir une position moyenne à l'égard de l'utilitarisme? Est-elle vouée soit à le rejeter — voire à se définir par une rupture avec lui —, soit à lui faire une place excessive<sup>31</sup>. D'autres théories — comme les théories cratologiques mises à la mode en France par Foucault<sup>32</sup> — veulent faire tourner l'ensemble des sciences sociales autour d'un principe de comportement unique et universel dérivé de la volonté de puissance nietzschéenne. D'autres encore — suivant l'inspiration des premières pages de l'*Idéologie allemande* — veulent que l'acteur social soit le siège de forces qui lui échappent, que ses raisons soient toujours illusoire et que le métier de sociologue consiste à mettre à jour ces illusions. Modes, ces théories ont vécu ce que vivent les modes.

Certaines de ces théories se sont imposées un temps parce qu'elles donnent l'impression de répondre à une question soulevée par Parsons en des termes bien imprudents. Les utilitaristes, nous dit Parsons, n'ont aucune explication à proposer des *fins* que se donnent les acteurs. C'est pourquoi ils traitent les dites fins comme des données de fait. Dans le vocabulaire de Parsons, ils sont condamnés à conférer aux fins de l'action un statut aléatoire (*randomness of ends*). Parsons suggérerait qu'en rompant avec l'utilitarisme, on pouvait sortir de cette aporie. Sa solution aussi peu originale que satisfaisante consiste à revenir sous d'autres termes aux «croyances collectives» à la Durkheim, l'exposant au piège du sociologisme et du conventionnalisme. Semblablement, les cratologues et néo-marxistes d'aujourd'hui tirent souvent une partie de leur influence de ce qu'ils prétendent résoudre «le problème des fins». Si l'homme n'obéit — en dernière instance — qu'à sa volonté de puissance, les objectifs qu'il poursuit peuvent en effet s'expliquer aisément. Il en va de même s'il est le simple jouet de sa position de classe.

En fait, l'aporie en question est toute fictive. On le voit d'abord au fait que la distinction entre fins et moyens est souvent ambiguë. On le voit ensuite au fait qu'on peut souvent imaginer une explication endogène des fins même lorsqu'on se place dans le cadre du modèle utilitariste: si je suis — à la suite de circonstances diverses — devenu homme politique, être élu aux prochaines élections constituera une fin qui s'imposera à moi de par la nature même de mon rôle. Dans une fable connue de tous les spécialistes de la stratification sociale, Dahrendorf<sup>33</sup> imagine une société close composée exclusivement de commères aisées et désœuvrées et montre que la nature même de cette situation imaginaire conduit à un système de stratification qui fait du *gossip* une valeur suprême. Dans ce système, les commères se rangeront socialement en fonction de leur capacité à tirer les autres de l'ennui en colportant de bonnes histoires. L'apparition des «valeurs

30. R. B. McKenzie, G. Tullock, *The New World of Economics*, Londres, Irwin, 1975.

31. Le chapitre VII de *Effets pervers*, *op. cit.*, montre qu'en ce qui me concerne j'ai toujours plaidé pour que l'utilitarisme soit mis à sa juste place.

32. Voir l'excellent livre de J. G. Merquior, *Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

33. R. Dahrendorf, «On the origin of inequality among men», dans A. Beteille (rédacteur), *Social Inequality. Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969, p. 16-44.

communes» du groupe s'explique facilement dans ce cas à partir d'un modèle utilitaire. Bien sûr, ce modèle sera incapable dans d'autres cas de rendre compte des fins que se donnent les acteurs. La parabole de Dahrendorf démontre en d'autres termes que la liaison introduite par Parsons entre la capacité d'un modèle d'action à expliquer les fins de l'acteur social et le contenu de ce modèle est entièrement arbitraire.

Raymond Boudon  
CNRS, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)  
Groupe d'étude des méthodes de l'analyse sociologique  
Maison des sciences de l'homme  
54, boulevard Raspail  
75270 Paris Cedex 06  
France

## RÉSUMÉ

Il n'est pas possible de réduire la sociologie à un seul modèle. La sociologie ne peut se définir en rupture avec un ou plusieurs d'entre eux. Rejeter l'utilitarisme et réserver le domaine des actions rationnelles à l'économie, comme le fait Parsons dans *la Structure de l'action sociale*, est se priver d'une méthodologie au nom d'une conception métaphysique. L'explication rationnelle des actions est à la portée de la sociologie. En réalité, il y a progrès lorsque l'explication de l'action passe du recours à l'irrationalité ou au non logique, au recours à la rationalité. La notion de la rationalité en sociologie est polysémique, alors que sa définition est d'ordre sémantique. En effet, il est impossible de définir des critères objectifs à la notion de rationalité. Dans ce contexte, retrouver le sens d'une action équivaut à reconstruire les raisons sur lesquelles elle s'appuie.

## SUMMARY

It is not possible to reduce sociology to a single model. Sociology can not be defined when cut off from one or several models. To reject utilitarianism and reserve the area of rational action for economics, as Parsons does in *The Structure of Social Action*, is to deprive oneself of a methodology in the name of a metaphysical conception. The rational explanation of action is within the bounds of sociology. There is, in fact, progress when the explanation of action goes beyond irrationality or non-logic and has recourse to rationality. The notion of rationality in sociology is polysemous, whereas its definition is in the realm of semantics. It is, in fact, impossible to define objective criteria for the notion of rationality. In this context, discovering the meaning of a act is equivalent to reconstructing the reasons which are behind it.

## RESUMEN

No es posible reducir la sociología a un solo modelo. La sociología no puede definirse en ruptura con uno o varios de entre ellos. Rechazar el utilitarismo y reservar el dominio de las acciones racionales a la economía, como lo hace Parsons en *La estructura de la acción social*, es privarse de una metodología en nombre de una concepción metafísica. La explicación racional de las acciones está al alcance de la sociología. En el hecho, hay progreso cuando la explicación de la acción pasa del recurso a la irracionalidad o a lo no-lógico, al recurso a la racionalidad. La noción de la racionalidad en sociología es polisémica, mientras que su definición es de orden semántico. En efecto, es imposible definir criterios objetivos a la noción de racionalidad. En este contexto, encontrar el sentido de una acción equivale a reconstruir las razones sobre las cuales ella se apoya.