

## La troisième voie

Raymond Boudon

Volume 34, numéro 1, printemps 2002

La théorie du choix rationnel *contre* les sciences sociales ? Bilan des débats contemporains

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009754ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009754ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

### ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer ce document

Boudon, R. (2002). La troisième voie. *Sociologie et sociétés*, 34(1), 147–153.  
<https://doi.org/10.7202/009754ar>



# La troisième voie

**RAYMOND BOUDON**

CNRS – GEMAS  
Maison des sciences de l'homme  
Paris

ÉTANT DONNÉ LA RICHESSE des commentaires offerts par les participants à ce symposium et les limites qui me sont imparties, je me bornerai à relever quelques points qui me paraissent particulièrement importants. Ils portent surtout sur la *troisième voie* entre les modèles rationnels (au sens TCR) et les modèles irrationnels du comportement : sur la réalité et les potentialités de cette troisième voie. J'espère ainsi apporter une réponse sommaire à des questions soulevées par Richard Balme, David Marsden, Hudson Meadwell, Jorge Niosi, Jean Poupart, Michael R. Smith, soit sur un plan général, soit à l'examen de mon propre texte.

Il me semble, non pas secondaire, mais essentiel de comprendre pourquoi la TCR est utile dans bien des cas et stérile dans d'autres. C'est une démarche indispensable si l'on veut identifier les principes d'un modèle plus général. Or, la TCR est impuissante devant les croyances non triviales. Si l'on admet que l'action sociale s'appuie souvent sur des croyances non triviales, on en conclut que la TCR sera dans ce cas normalement impuissante. Elle sera impuissante aussi lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi l'acteur social émet une opinion sur un sujet qui ne peut le concerner dans ses intérêts. Comment sortir de cette impuissance ? En supposant qu'il existe une rationalité non instrumentale. Un point que la philosophie et la sociologie classiques reconnaissent sans difficulté.

La rationalité non instrumentale donne parfois l'impression d'être plus difficile à définir que la rationalité instrumentale. Mais cette difficulté me semble être surtout une conséquence de l'idée reçue selon laquelle la rationalité se confondrait avec la rationalité instrumentale. Dans ce cas, la notion d'une rationalité non instrumentale apparaît effectivement comme une contradiction. Mais, si l'on révoque cette idée reçue en doute, la notion d'une rationalité non instrumentale est facilement saisissable. Étant une forme de la rationalité, elle a trait à des comportements orientés vers des fins. Elle est non instrumentale au sens où la fin consiste ici en la satisfaction de valeurs ou de principes. Dans le cas où la valeur en question est *le vrai*, cette rationalité non instrumentale peut être dite *cognitive*. C'est la rationalité de l'homme de science : il veut comprendre tel phénomène et pour cela soupèse les théories en présence, cherchant à discerner la meilleure. Sur le baromètre par exemple, l'homme de science du XVII<sup>e</sup> siècle a devant lui deux théories : celle de Descartes, imputant la montée du mercure dans le tube à l'horreur de la nature pour le vide ; celle de Toricelli-Pascal, l'imputant au poids de l'atmosphère. Il préfère la seconde : elle se dispense de recourir à une notion anthropomorphique et explique que le niveau du mercure ne soit pas le même en haut et en bas d'une tour. Le sociologue qui veut expliquer pourquoi la théorie de Toricelli-Pascal a irrévocablement supplanté celle de Descartes, pourquoi elle est devenue l'objet d'une *croissance collective*, n'a pas besoin d'aller plus loin. Tout le monde accepte la théorie de Pascal parce qu'elle est meilleure du point de vue d'un certain nombre de critères.

Ce qui est vrai des croyances scientifiques l'est aussi des autres types de croyances. Elles aussi sont endossées par l'acteur social à partir du moment où il peut les faire découler de systèmes de raisons fortes. C'est un des points scientifiquement les plus remarquables et les plus solides des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim (Boudon, 2000). Weber développe sur ce point des vues parfaitement convergentes avec celles de Durkheim. Pourquoi le paysan romain n'accepte-t-il pas les cultes monothéistes qui séduisent les fonctionnaires et les centurions ? Parce que la religion romaine traditionnelle, polythéiste, lui paraît beaucoup plus à même que les doctrines monothéistes d'expliquer le caractère imprévisible et chaotique de la météo ou les variations aléatoires dans la qualité et la quantité des récoltes : à partir du moment où Dieu est unique, on doit supposer que sa volonté présente une certaine cohérence. Un Dieu unique est donc peu compatible avec l'expérience du paysan. En revanche, le militaire et le fonctionnaire sont persuadés que, comme dans le cas des légions romaines ou de l'administration impériale, l'ordre des choses implique une volonté unique faisant preuve de cohérence. Bref, le paysan, le centurion et le fonctionnaire romains sont tous, selon Weber, popperiens, si l'on peut dire : ils n'acceptent une théorie, religieuse en l'occurrence, que si elle leur paraît ne pas contredire le réel tel qu'ils le perçoivent et généralement satisfaire aux critères mis en œuvre dans la rationalité cognitive. Cette perspective permet d'écarter les difficultés soulevées par la notion, évoquée par D. Marsden, de *frame*. Si l'on considère un *frame* comme une simple donnée, on perd la qualité d'autosuffisance de la TCR : l'explication débouche sur une boîte noire difficile à ouvrir. Si l'on souhaite éviter cette conséquence, il faut reconstruire les raisons que le sujet a d'adopter tel ou tel *frame*.

Est-ce à dire qu'on ne puisse pas aller au delà de Weber et de Durkheim? Sûrement pas. D'abord, on peut préciser ce qui, chez eux, est flou, simplement esquissé ou franchement mal élaboré. La théorie élargie de la rationalité qu'on tire de certaines de leurs analyses et de leurs indications pose des questions difficiles. Le sujet social est convaincu que X est vrai, légitime, utile, acceptable, etc. à partir du moment où, dans son esprit, cela se conclut de raisons fortes. Mais qu'est-ce qu'une *raison forte*? La réponse, que je ne puis développer, consiste à reconnaître, d'abord qu'il n'y a pas de critères absolus du vrai, du faux, du légitime, de l'illégitime, de l'acceptable, ni d'aucun autre adjectif désignant les valeurs; ensuite, qu'un acteur tient un système de raisons pour valide à partir du moment où il le perçoit comme plus fort que d'éventuels systèmes concurrents. Descartes, Pascal, le centurion, le paysan romain avaient en ce sens des raisons fortes de croire à ce qu'ils croyaient. Dans certains cas, un système en disqualifie un autre, comme dans le cas de l'explication du baromètre. Dans d'autres cas, lorsqu'ils sont liés à des paramètres contextuels, ils coexistent: c'est le cas des croyances religieuses du paysan et du centurion. Il faut admettre aussi que, dans certains cas, l'acteur peut ne pas être absolument convaincu de la force d'un système de raisons sans se sentir en mesure de trouver mieux. Dans ce cas, ses croyances sont fondées sur de *bonnes raisons* plutôt que sur des *raisons fortes*. Ne pouvant développer ces points dans le détail, je me permets de renvoyer à Boudon (2002).

On voit donc que la théorie élargie de la rationalité qu'appelle la notion d'une rationalité non instrumentale peut être développée. L'individualisme méthodologique (IM), qui prend en compte l'existence de formes non instrumentales de la rationalité, est un système de postulats plus efficace que la TCR, qu'il contient comme un cas particulier. L'affirmer, ce n'est pas davantage proposer un simple retour à Weber qu'affirmer la fécondité de la TCR ne revient à proposer un retour à Bentham. En revanche, on peut continuer de trouver utiles certaines des idées de Bentham ou de Weber, même si elles ne datent pas de la dernière livraison de l'*American Journal of Sociology*.

Ensuite, le modèle général de l'IM (postulats P1 à P3 dans ma nomenclature) n'est, comme la TCR (postulats P1 à P6), qu'un paradigme à l'intérieur duquel il s'agit de bâtir des théories explicatives de tel ou tel phénomène. Or, on pourrait facilement mentionner de nombreux exemples de théories classiques ou contemporaines se situant dans le cadre IM et contribuant efficacement à l'explication de phénomènes variés, relevant de la sociologie économique, de la sociologie du crime, de l'art, de l'État ou encore d'autres sujets.

Incidemment, comme tous les très grands auteurs, Durkheim a inspiré des lectures vulgaires de sa pensée qui représentent peu d'intérêt. Elles ont installé l'idée selon laquelle il existerait deux manières d'expliquer les comportements sociaux: la TCR et l'explication irrationnelle, dite parfois *explication par les normes*. Cette distinction me semble bizarre et, pour tout dire, inacceptable. D'abord, parce que la TCR explique fort bien que l'acteur social accepte certaines normes. Ensuite, parce que les normes qui semblent ne pas pouvoir s'expliquer par la TCR (normes ne relevant pas d'une explication conséquentialiste) peuvent s'expliquer de manière plus satisfaisante que par la

simple évocation de ces effets de socialisation, que le sociologue évoque facilement, mais qui est davantage un mot-valise qu'un concept, car les processus qui lui correspondent sont indéterminés. L'insuffisance de ces deux modèles qu'on présente comme l'alternative à laquelle est condamné le sociologue se décèle aux exemples les plus simples. Pourquoi la plupart des gens manifestent-ils une réaction négative à l'égard de la corruption ou de l'*apartheid*? Parce que ces états de choses comportent des conséquences négatives? Certainement pas : ils n'en comportent pas pour le Canadien ou le Français moyen. Parce que le public a été socialisé à l'idée que ces états de choses sont mauvais? Ainsi, les sentiments moraux s'installeraient seulement sous l'effet de la socialisation, à l'instar des goûts alimentaires? On voit bien qu'une telle réduction des normes et des valeurs à des coutumes est inacceptable. Ni la TCR ni l'*explication par les normes* ne peuvent rendre compte de ce sentiment collectif. Dieu merci, il existe un autre mode d'explication de ces réactions que la TCR et l'explication par les normes : il repose sur l'idée qu'il existe une rationalité non instrumentale.

J'irai même plus loin : non seulement le face-à-face faisant de la TCR et de l'*explication par les normes* les seules modalités d'explication des comportements est inacceptable, mais la seconde n'a que l'apparence d'une explication. Pour reprendre mon exemple : les paysans romains croient-ils au polythéisme simplement parce que cette croyance leur a été inculquée? Cela n'explique rien, car la même croyance a été inculquée aux centurions, qui pour la plupart d'entre eux sont issus de familles paysannes. Or, ils se détournent du monothéisme. Ce qu'il faut expliquer, c'est donc pourquoi les paysans conservent une vision du monde que les centurions repoussent. Les deux types de comportement — acceptation d'un côté, refus de l'autre — s'expliquent parce qu'ils font sens aux yeux de l'acteur : le paysan s'en tient au polythéisme, le centurion le repousse parce qu'ils ont des *raisons fortes* de croire ce qu'ils croient, étant donné les paramètres caractérisant le contexte dans lequel ils évoluent. Cette explication s'écarte à la fois de la TCR et de l'explication par les normes.

J'ajoute aussi, en marge de l'article de Campbell, qu'on ne peut opposer croyances, valeurs et idées : le sujet adhère à des croyances prescriptives et descriptives à travers lesquelles il endosse des idées et des valeurs. « Je crois X bon », « tu juges Y vrai », « il n'arrive pas à croire que la suite des nombres premiers soit infinie » sont des exemples de croyances.

Rationalité instrumentale et rationalité cognitive ont en commun le mot *rationalité*. Dans les deux cas, ce mot (qu'il est inopportun de réifier puisqu'il n'est après tout qu'un substantif abstrait dérivé du substantif plus simple *raison*) indique que le sujet agit, se décide sur la base d'un système de *raisons* qui lui paraissent cohérentes et *fortes* ou à tout le moins *bonnes*. Dans certains cas, l'action ou la décision n'impliquent que des croyances triviales. La rationalité est alors de caractère purement instrumental : l'explication relève de la TCR. Dans d'autres cas, elle comporte des croyances non triviales et mobilise des raisons cognitives : il faut alors sortir du cadre de la TCR.

La *rationalité limitée* de H. Simon désigne bien sûr une idée essentielle. Mais elle n'explique pas du tout pourquoi on croit à la théorie du baromètre de Pascal et pas à

celle de Descartes, ou pourquoi les Australiens de Durkheim pratiquent des rituels de pluie. Dans les termes de ma présentation, la notion de rationalité limitée ne sort pas du cadre défini par les postulats P1 à P6. Elle donne seulement au postulat P6 une forme assouplie : comme l'information est coûteuse, j'arrête ma décision dès que j'ai trouvé une solution satisfaisante, sans chercher à explorer toutes les voies possibles. Les ruses contre soi-même (Ulysse se bouchant les oreilles pour ne pas succomber aux sirènes) sont des mécanismes que les sciences sociales ne doivent certainement pas négliger, mais ils sont connus depuis... Homère et ils ne nous font pas non plus sortir du cadre de la rationalité instrumentale.

La *rationalité axiologique* est, à mon sens (car ce point va bien au-delà de la lettre des textes de Weber, même s'il s'accorde avec son esprit), une forme de la rationalité cognitive. Elle apparaît lorsque le sujet tire une conviction normative ou généralement axiologique d'un ensemble de propositions dont *une au moins* est de caractère normatif, les autres pouvant être factuelles. On a tellement pris au sérieux le théorème incontestable de Hume selon lequel on ne peut pas tirer une conclusion à l'impératif de prémisses à l'indicatif qu'on ne remarque pas que, pour pouvoir conclure à l'impératif, il suffit d'une seule proposition à l'impératif, les autres pouvant fort bien être à l'indicatif. Cette remarque montre qu'il n'y a pas entre faits et valeurs la coupure tranchée qu'on voit souvent. En tout cas, il me semble que la notion de rationalité peut être efficacement élargie et « sauvée », pour employer une expression de R. Balme, dès lors qu'on accepte de qualifier de rationnel tout comportement, toute action, etc. qu'on peut expliquer par une théorie de forme « elle a fait X, car elle avait des raisons *fortes* (éventuellement *bonnes*) de faire X... », les points de suspension étant, selon les cas, remplacés par un ensemble de propositions énonçant des raisons instrumentales, cognitives, axiologiques ou une combinaison de raisons relevant de ces différents types. Pourquoi vouloir à toute force que ces raisons appartiennent toujours à un seul type ? Pourquoi vouloir que la notion de rationalité désigne autre chose qu'un comportement fondé sur des raisons ? Cela ne veut pas dire que ces raisons soient nécessairement universelles. Les raisons du paysan romain ne sont pas celles du centurion ; celles de Descartes ne sont pas celles de Pascal. Car les raisons des acteurs sont toujours *contextuelles* : de son temps, Descartes ne disposait pas d'un autre instrument conceptuel que la vieille notion aristotélicienne de l'horreur du vide pour expliquer le baromètre. Il se trouvait dans un autre *contexte* que celui dans lequel nous nous trouvons. De même, l'aborigène d'Australie considère le comportement du faiseur de feu comme tout aussi magique que celui du faiseur de pluie, car il n'a aucune raison de connaître les lois de la transformation de l'énergie. On retrouve ici les « cadres de référence » qu'évoque Marsden.

Bien sûr, toute action comporte des *conséquences* et nul acteur ne s'en désintéresse. Mais, dans bien des cas, ce ne sont pas les conséquences telles qu'anticipées par l'acteur qui motivent son action : ce n'est pas parce que je sais que je serai approuvé par le physicien professionnel que je rejette la théorie du baromètre de Descartes. Je puis m'habiller de telle manière ou déclarer mon admiration pour tel écrivain *afin de me dis-*

tinguer, mais aussi *parce que* j'aime ce type de tissu, ou que j'apprécie cet écrivain. Il est inacceptable de supposer, comme on le fait parfois, que tout jugement de valeur en matière esthétique dissimule un souci de distinction. L'hypothèse selon laquelle l'acteur social ferait preuve de pharisaïsme est une hypothèse *empirique*, qui doit être soumise à la vérification empirique. On ne peut la traiter comme une vérité *a priori*. De façon générale, c'est une observation familière que certains comportements s'expliquent par l'intérêt que l'acteur social porte à leurs conséquences, mais d'autres plutôt par l'intérêt qu'il porte aux principes qui les inspirent. On ne peut, sous peine de verser dans la métaphysique, admettre que les *Weil-motive* recouvrent toujours des *Wozu-motive* cachés, inaccessibles à l'observation directe ou indirecte. Pascal ne combat pas la théorie de Descartes *pour* se distinguer de Descartes ou lui faire la nique, mais d'abord *parce qu'il* la croit fautive. Il faut, avec Balme, reconnaître que la psychologie mise en œuvre par la TCR est insuffisante, mais aussi admettre que la psychologie mise en œuvre par le IM ne peut être par la force des choses qu'une « psychologie abstraite » (Simmel), puisque, dans la plupart des cas, le sociologue est amené à imputer des ressorts psychologiques à des individus moyens ou idéal-typiques. C'est pourquoi si la psychologie du sociologue doit être moins rudimentaire et surtout moins arbitraire que celle de la TCR, elle doit se borner à utiliser le clavier restreint des motivations et mécanismes de la psychologie ordinaire.

Est-on vraiment condamné, soit à tenter d'expliquer un comportement comme le vote par la TCR, soit à renoncer à toute explication ? Montesquieu, Tocqueville, John Stuart Mill et d'autres ont expliqué pourquoi la démocratie était un meilleur régime que les régimes despotiques. La démocratie se définit par un ensemble d'institutions (séparation des pouvoirs, remise en cause périodique des gouvernants par les élections, etc.). Si je crois que la démocratie est une bonne chose, même si je n'en vois pas les raisons avec la même clarté que Montesquieu et les autres, j'aurai les meilleures raisons du monde d'y contribuer dans le rôle de citoyen de base qui est le mien : en allant voter. N'est-ce pas là une explication suffisante ? N'est-ce pas là l'explication du fait que les tenants de la TCR, malgré leur foi dans la TCR, ne s'interdisent pas de voter ? Je n'ai jamais rencontré dans ma vie qu'un seul partisan de la TCR pour s'abstenir aux élections pour se conformer à la TCR, en dépit de son évidente passion pour la politique. Je n'ai pas besoin de préciser qu'il passait un peu partout pour farfelu.

Toute théorie repose sur des indémonstrables. On peut donc fort bien, en évoquant ou non l'autorité de Charles Taylor, nier le postulat individualiste. Mais il importe de mesurer les dangers qu'on va nécessairement rencontrer sur le chemin qu'on emprunte alors. Nier le postulat individualiste, c'est se condamner à puiser au répertoire des explications qui font de l'individu un point de passage de *forces biologiques, psychologiques* ou *culturelles*, pour parler comme G. Becker (1996). La TCR a une capacité explicative plus grande que les théories expliquant le comportement par ce type de forces, dans la mesure où les explications par la TCR sont autosuffisantes, tandis que les explications par ces forces posent la question de la nature de ces forces. Dans certains cas, elles correspondent à des processus empiriquement vérifiables. Ainsi, on sait que le

ressentiment existe et qu'il est capable d'expliquer certaines attitudes. Mais, dans bien d'autres cas, ces forces demeurent purement conjecturales : la fausse conscience de la tradition marxienne, l'inconscient freudien et d'autres concepts de ce type ont souvent couvert des explications verbeuses. Je ne dis pas qu'ils ne puissent renvoyer à des explications authentiques. Ainsi, Mannheim évoque de beaux cas de fausse conscience, comme celui du Junker qui croit qu'un abîme continue de le séparer de l'industriel et ne voit pas qu'il n'est plus un *gentleman farmer*, mais bel et bien un entrepreneur capitaliste. Mais, dans bien des cas, les explications du comportement par les forces qu'évoque Becker rappellent la *vertu dormitive* de l'opium.

Le point fondamental sur lequel je me distingue cependant de G. Becker, c'est qu'il existe des comportements que la TCR est incapable d'expliquer et qu'on explique fort bien en se dispensant d'évoquer ces forces conjecturales, comme Boudon et Cherkaoui (1999) ont tenté de le montrer dans une vaste sélection de textes sociologiques classiques et modernes. ◆

#### BIBLIOGRAPHIE

- BECKER, G. (1996), *Accounting for Tastes*, Cambridge, Harvard U. Press.  
 BOUDON, R. (2002), *La Rationalité : restreinte ou générale?*, Paris, PUF.  
 BOUDON, R. (2000), *Études sur les sociologues classiques II*, Paris, PUF, Quadrige.  
 BOUDON R. et M. CHERKAOUI (1999), *Main Currents in Social Theory*, 8 volumes, Londres, Sage.