

SOUS LA DIRECTION DE
Pierre BIRNBAUM et Jean LECA

(1991)

SUR L'INDIVIDUALISME.
Théories et méthodes

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Roger Gravel, bénévole,
[Page web](#). Courriel: wsl@rogergravel.com

à partir du texte de :

Sous la direction de Pierre Birnbaum et Jean LECA

Sur l'individualisme. *Théories et méthodes*.

Paris : Les Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. Nouvelle édition, (2^e édition), 1991, 379 pp. Première édition, 1986.

L'auteur nous a accordé le 4 avril 2018 son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Jean LECA : jean.leca@gmail.com

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

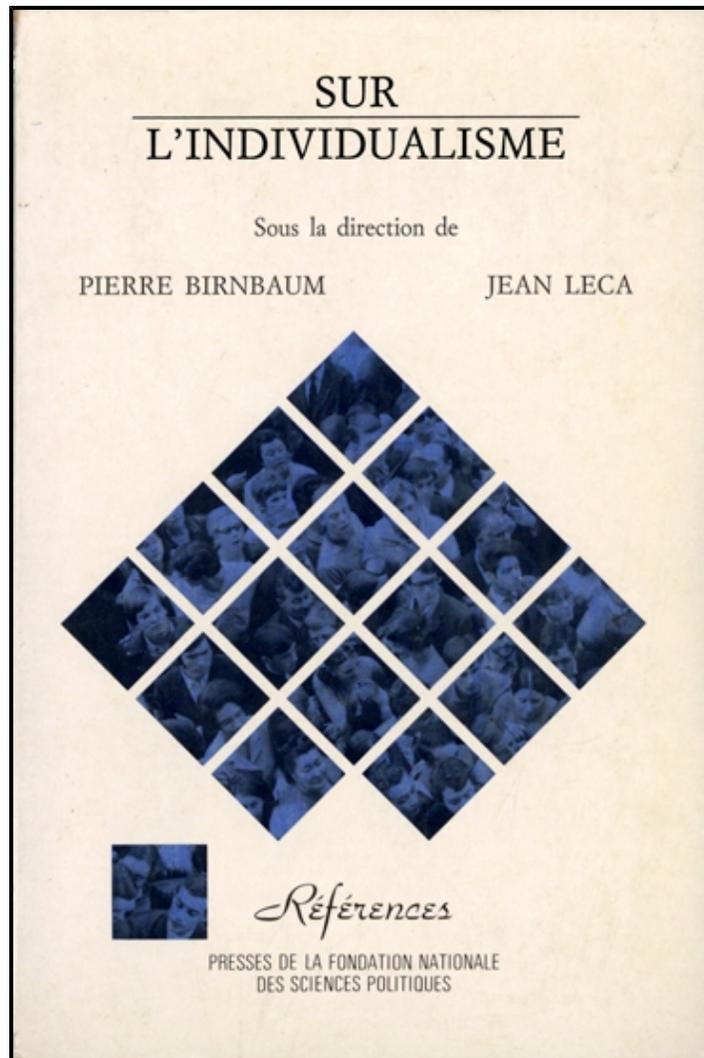
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 15 novembre 2018 à Chicoutimi, Québec.



SOUS LA DIRECTION DE
Pierre Birnbaum et Jean LECA
SUR L'INDIVIDUALISME.
Théories et méthodes



Paris : Les Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. Nouvelle édition, (2^e édition), 1991, 379 pp. Première édition, 1986.

Sur l'individualisme.
Théories et méthodes

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

L'INDIVIDUALISME connaît un regain de faveur. Mais le caractère séduisant du concept est à la mesure de son imprécision. Il convient de distinguer au moins trois interprétations de l'individualisme selon que l'on s'attache à caractériser les comportements (individualisme sociologique), à légitimer les normes, les institutions et les choix de valeurs (individualisme éthique, contractualisme) ou à expliquer les processus sociaux (individualisme méthodologique). Les auteurs se rejoignent pour admettre le caractère individualiste des sociétés démocratiques capitalistes, sans pour autant qualifier d'individualistes tous les comportements qu'on y rencontre. Ils relèvent les contradictions et les incohérences des systèmes individualistes de légitimation, particulièrement en relation avec l'hégémonie de la rationalité instrumentale, et ils discutent les explications fondées sur l'individualisme méthodologique. La confrontation de ce dernier avec le marxisme, sa prétention à mieux comprendre le changement social et l'action collective et à renouveler la théorie de la démocratie font l'objet d'analyses approfondies. La culture de l'individualisme sociologique est-elle assez puissante pour fournir des bases au traitement des problèmes collectifs ?

ONT CONTRIBUÉ À CET OUVRAGE : Bertrand Badie, Pierre Birnbaum, Raymond Boudon, François Chazel, Jon Elster, Ernest Gellner, Guy Hermet, Georges Lavau, Jean Leca, Alessandro Pizzorno, Adam Przeworski, Charles Tilly.

Ouvrages parus
dans la collection « Références » :

1. *Critique de la décision*, Lucien Sfez.
2. *Crise du féodalisme*, Guy Bois.
3. *Léon Blum, chef de gouvernement (1936-1937)*, Pierre Renouvin, René Rémond.
4. *Réforme et révolution chez les musulmans de l'Empire russe*, Hélène Carrère d'Encausse.
5. *Le Parti communiste français pendant l'entre-deux-guerres*, Nicole Racine, Louis Bodin.
6. *André Malraux et le gaullisme*, Janine Mossuz-Lavau.
7. *Mon village*, Roger Thabault.
8. *Le mode de vie des familles bourgeoises, 1873-1953*, Marguerite Perrot.
9. *Emploi et chômage*, Jacques Mairesse.
10. *Administration et politique sous la Cinquième République*, Francis de Baecque, Jean-Louis Quermonne.
11. *La Constitution de la Cinquième République*, Olivier Duhamel, Jean-Luc Parodi (épuisé).
12. *Le fellah marocain, défenseur du trône*, Rémy Leveau.
13. *L'État au Cameroun*, Jean-François Bayart.
14. *L'identité au travail*, Renaud Sainsaulieu (épuisé).
15. *Sociologie des Brazzavilles noires*, Georges Balandier.
16. *France de gauche, vote à droite ?*, Jacques Capdevielle, Élisabeth Dupoirier, Gérard Grunberg, Étienne Schweisguth, Colette Ysmal.
17. *La Constitution de la Cinquième République*, Olivier Duhamel, Jean-Luc Parodi (nouvelle édition).

18. *L'identité au travail*, Renaud Sainsaulieu (nouvelle édition).
19. *Les musulmans dans la société française*, Rémy Leveau, Gilles Kepel.
20. *Les espaces d'Israël*, Alain Dieckhoff.
21. *Explication du vote*, Daniel Gaxie.
22. *L'électeur français en questions*, CEVIPOF.
23. *Sirius face à l'histoire*, Bruno Rémond.
24. *Naissance de la Cinquième République*.
25. *À l'Est en Europe. Des économies en transition*, Jean-Paul Fittoussi.
26. *Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*, Yves Mény.
27. *Sur l'individualisme*, Pierre Birnbaum, Jean Leca.
28. *Géographies du politique*, Jacques Lévy.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[4]

Couverture : Luis Costa Bonino

Photo de couverture : Roger-Viollet

© 1991 PRESSES DE LA FONDATION NATIONALE DES
SCIENCES POLITIQUES

ISBN 2-7246-0594-2 (nouvelle édition)

ISBN 2-7246-0531-4 (1^{re} édition, 1986)

[5]

Ont participé à cet ouvrage :

BERTRAND BADIE, Université de Clermont-Ferrand

PIERRE BIRNBAUM, Université de Paris I

RAYMOND BOUDON, Université de Paris IV

FRANÇOIS CHAZEL, Université de Bordeaux I

JON ELSTER, Universités d'Oslo et de Chicago

ERNEST GELLNER, Université d'Oxford

GUY HERMET, Fondation nationale des sciences politiques

GEORGES LAVAU, Institut d'études politiques de Paris

JEAN LECA, Institut d'études politiques de Paris

ALESSANDRO PIZZORNO, Université d'Harvard

ADAM PRZEWORSKI, Université de Chicago

CHARLES TILLY, New School for Social Research (New York)

[6]

[7]

Sur l'individualisme.
Théories et méthodes

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Présentation](#), par *Pierre Birnbaum et Jean Leca* [11]

PREMIÈRE PARTIE

QU'EST-CE QUE L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE ? [25]

Chapitre 1. [L'ANIMAL QUI ÉVITE LES GAFFES, OU UN FAISCEAU D'HYPOTHÈSES](#), par *Ernest Gellner* [27]

Chapitre 2 [INDIVIDUALISME ET HOLISME DANS LES SCIENCES SOCIALES](#), par *Raymond Boudon* [45]

Chapitre 3. MARXISME ET INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE, par *Jon Elster* [60]

L'individualisme méthodologique : ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. [61]
Forces productives et rapports de production. [64]
Classe et conscience de classe. [67]
Idéologies [72]

Chapitre 4. [LE DÉFI DE L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE À L'ANALYSE MARXISTE](#), par *Adam Przeworski* [77]

Introduction [77]
Théorie de l'action [80]
Les acteurs collectifs [89]
Le conflit de classes [96]
L'« économie », la politique et l'analyse de l'équilibre [102]
Résumé et perspectives [104]

DEUXIÈME PARTIE

LES CONDITIONS HISTORIQUES DE L'INDIVIDUALISME SOCIOLOGIQUE [107]

Chapitre 5. **COMMUNAUTÉ, INDIVIDUALISME ET CULTURE**, par *Bertrand Badie* [109]

Communauté et socio-histoire : pour une construction culturelle. [113]
Crise politique des constructions communautaires. [123]

Chapitre 6. **L'INDIVIDU-CITOYEN DANS LE CHRISTIANISME OCCIDENTAL**, par *Guy Hermet* [132]

Corollaires politiques de la thèse wébérienne. [134]
Protestantisme et consensus forcé. [137]
Le catholicisme devant la citoyenneté. [145]

Chapitre 7. **INDIVIDUALISME ET CITOYENNETÉ**, par *Jean Leca* [159]

Construction du concept de citoyenneté [162]
Individualisme et citoyenneté : le paradigme dominant. [180]

TROISIÈME PARTIE

INDIVIDUALISME ET ACTION COLLECTIVE [211]

Chapitre 8. **ACTION COLLECTIVE ET MOBILISATION INDIVIDUELLE**, par *Charles Tilly* [213]

Pourquoi ce malaise ? [213]
Un printemps mouvementé. [215]
La signification de 1906. [218]
Modèles à acteur unique. [224]
Les modèles statiques. [229]
Modèles de causalité contre modèles volontaires. [232]
Jeux, stratégies, contestations. [234]
Bibliographie [238]

Chapitre 9. **INDIVIDUALISME, MOBILISATION ET ACTION COLLECTIVE**, par *François Chazel* [244]

Chapitre 10. [ACTION INDIVIDUELLE, ACTION COLLECTIVE ET STRATÉGIE DES OUVRIERS](#), par *Pierre Birnbaum* [269]

QUATRIÈME PARTIE

[INDIVIDUALISME ET DÉMOCRATIE](#) [299]

Chapitre 11. [L'ÉLECTEUR DEVIENT-IL INDIVIDUALISTE ?](#) par *Georges Lavau* [301]

Du vote captif au vote « individualiste » ? [302]

Des collectifs et des individus [311]

Le vote : politique plus que sociologique. [322]

Chapitre 12. [SUR LA RATIONALITÉ DU CHOIX DÉMOCRATIQUE](#), par *Alessandro Pizzorno* [330]

Introduction [330]

Les théories néo-utilitaristes. [333]

Les théories symboliques de la politique. [343]

Rationalité, représentation, conflit. [349]

Conclusion [364]

[INDEX](#) [371]

[10]

[11]

Sur l'individualisme.
Théories et méthodes

PRÉSENTATION

[Retour à la table des matières](#)

Un spectre hante périodiquement l'Occident contemporain et ses intellectuels : l'individualisme. Des spectres il a presque toutes les caractéristiques : l'indétermination des contours, la puissance évocatrice, la multiplicité des attributs qu'on lui prête et qui lui permettent de couvrir un champ considérable, le côté bienveillant ou terrifiant selon les projections dont il est l'objet, et peut-être surtout, l'annonce qu'il est supposé délivrer quand il (ré)apparaît, annonce de changements historiques, accomplis ou en cours, qui vont ébranler les fragiles bases de notre connaissance et de notre existence. D'où son utilisation incantatoire par tous les visionnaires plus préoccupés d'invocation que de connaissance. D'où, par réaction, la tentation agacée de le nier, ou du moins de le réduire à une « prénotion », ou de l'abandonner aux idéologues et aux (faux) prophètes ¹.

L'ennui est qu'il ne suffit pas de conjurer les spectres pour les faire disparaître, surtout si le climat général qui les entoure leur confère une consistance certaine : la suspicion qui frappe désormais les idéologies totalisantes, la crise du marxisme comme système de connaissance, la fin du positivisme, le déclin des solidarités et des identités collectives en sont autant d'éléments. Il vaut donc peut-être mieux « y aller voir », et de près. Cet ouvrage ne prétend pas effectuer une explora-

¹ Comme le faisait, avec un sérieux impayable, le *Vocabulaire de Lalande* : « Mauvais terme, très équivoque, dont l'emploi donne lieu à des sophismes continuels » (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960, 6^e éd. Voir « Individualisme »).

tion complète. Il existe d'ailleurs d'excellents guides que l'on peut consulter avant de s'engager dans le voyage². Pas davantage il ne veut, ni ne peut, être un inventaire conceptuel de toutes les connotations et dénnotations du terme, des contextes dans lesquels il [12] se manifeste, de ses significations et de ses usages sociaux. Il est encore moins une entreprise systématique de désagrégation de cette énorme nébuleuse pour la réduire à des éléments plus simples et univoques dont on analyserait à loisir les multiples combinaisons et dérivations sous l'effet de processus chimiques complexes. Les recommandations ou les souhaits de Weber ou de Lovejoy³ ne reçoivent pas ici complète satisfaction. Il serait certes excitant de convoquer la foule des « individualistes » de toute sorte à une énorme confrontation. « L'individualisme utilitariste » propose la vision d'une société d'atomes équivalents mus par la poursuite de leur intérêt, « l'individualisme romantique », celle d'individus incommensurables, dont chacun est irremplaçable ; « l'individualisme de marché » évoque l'homme libéré de ses passions et entrant dans une nouvelle communauté morale formée par le « doux commerce », ainsi qu'un moyen (celui de la science économique) pour mieux analyser son comportement ; « l'individualisme juridique » rappelle les grandes controverses sur les sources (l'individu peut-il être considéré comme source créatrice de droit(s) ?) et les fins du droit (y a-t-il des systèmes de droits qui ont pour fin l'autonomie de l'homme individuel exclusive des intérêts collectifs ou communautaires ?). On retrouve ces deux débats avec « l'individualisme éthique » : la conscience individuelle doit-elle être le tribunal

² Lukes (Stevens), *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1974. Lindsay (A.), « Individualism », *Encyclopedia of the social sciences*, New York, Macmillan, 1930-1935. Plus particulièrement, sur l'individualisme méthodologique O'Neill (J.) éd., *Modes of individualism and collectivism*, Londres, Heinemann, 1973.

³ Weber recommandait une enquête systématique sur un terme recouvrant « les notions les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer » (Weber (Max), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1965, p. 122). Lovejoy signale que la plupart des mots en « isme » renvoient à des combinaisons de doctrines distinctes et souvent conflictuelles auxquelles des qualificatifs ont été appliqués, par leurs auteurs ou par les historiens : il convient donc de les isoler et de les réduire à des éléments plus simples, afin de restituer les motifs et les influences historiques qui ont conduit à leurs combinaisons (Lovejoy (Arthur O.), *The Great chain of being*, Cambridge, Harvard University Press, 1936).

suprême de la validité des normes morales, et l'évaluation des sociétés doit-elle être fondée exclusivement sur le bonheur et l'autonomie des individus ou sur des valeurs qui ne sont pas l'objet du calcul de ceux-ci ? « L'individualisme sociologique » dénote la multiplication et la différenciation des rôles sociaux et l'émancipation (ou la prise de distance) du « moi » par rapport aux rôles qu'il « tient », mais aussi la tendance au retrait dans la « vie privée » au détriment de « l'engagement public » ; « l'individualisme épistémologique » fait de l'individu un sujet connaissant séparé de son objet (qu'il a à construire), doutant de ce que la « réalité » lui propose, et cherchant à fonder les conditions d'une connaissance vraie. L'on pourrait multiplier les « grands débats » mêlant Bentham et Simmel, Mandeville [13] et Lamennais, Durkheim et Tocqueville, Kant et Nietzsche, John Stuart Mill et Schumpeter, etc.

Il est plus raisonnable de sélectionner des problèmes et de repérer quelle place tient l'individualisme (et en quelle acception) dans le traitement limité de problèmes, eux-mêmes réduits à quelques questions.

1. L'individualisme peut être un élément d'un processus *de caractérisation* des institutions et des comportements sociaux. C'est en ce sens que l'on parle d'individualisme sociologique, d'individualisme économique ou d'individualisme juridique, voire « d'individualisme poétique », ou encore que l'on se demande si le XII^e siècle européen a « découvert l'individu »... à moins que ce ne soit la Renaissance ⁴.

2. Il peut aussi s'inscrire dans un processus intentionnel de *légitimation* plus ou moins systématique (« doctrinale ») des institutions et des normes et valeurs, notamment politiques : en ce sens Macpherson traite de « l'individualisme possessif » et de ses difficultés à résoudre

⁴ Il faut rappeler ici les importants travaux qui ont suivi les ouvrages magistraux d'Otto von Guericke (*Les théories politiques du Moyen Âge*, traduction peu fidèle du titre allemand *Deutsches Genossenschaftsrecht*, Paris, Sirey, 1914) et de Jacob Burckhardt (*La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, Paris, 1885). Le thème désormais suspect de la « découverte de l'individu » est traité par C. Morris (*The discovery of the individual, 1050-1200*, Londres, SPCK, 1972). Cf. la remarquable mise au point de Walker Bynum (Caroline), « Did the twelfth century discover the individual ? » in *Jésus as mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 82-109.

le problème de l'obligation politique qu'il a contribué à mettre à jour ⁵. L'individualisme éthique et, dans une moindre mesure, l'individualisme « philosophique » entrent dans ce débat, ainsi que l'individualisme « politique » si, par exemple, on pose que le « contractualisme » est la seule base rationnelle logiquement concevable de la justification de l'autorité politique, ou que l'agrégation des préférences individuelles est le moyen le moins coûteux (pour la raison et l'éthique) de parvenir à des choix collectifs (ou plus modestement que le jeu des stratégies individuelles dans le cadre de procédures que chacun doit respecter est un processus politique plus légitime que la définition de buts totalisants).

3. L'individualisme peut enfin être la base d'un processus d'*explication* : une problématique et une manière de concevoir des réponses à des questions de recherche. L'individualisme « méthodologique », [14] qui tend à expliquer des phénomènes collectifs « macroscopiques » à partir des comportements et des stratégies individuels (« microscopiques »), apparaît nettement distinct des autres individualismes puisqu'il est ici un attribut du chercheur et non un attribut de l'objet : il ne caractérise pas le processus étudié mais la méthode de son étude. D'autre part, il n'est pas une entreprise de légitimation d'institutions ou de valeurs... sauf celles qui sont indissolublement liées à son fonctionnement comme méthode.

Trois types de problèmes, trois séries d'individualismes qui n'ont apparemment pas de lien logique entre elles. On peut, comme Durkheim, caractériser la société où s'impose la solidarité organique comme individualiste, adhérer normativement à cet individualisme, sans en faire pour autant la base contractualiste de la légitimation du pouvoir ni accepter l'individualisme méthodologique. Inversement, de même qu'il existe des organicistes « de droite », il existe des individualistes méthodologiques « de gauche ». Il serait d'ailleurs intéressant de distinguer les « écoles » et les univers de sens par la façon dont ces trois problèmes sont distingués (ou confondus) et combinés, et selon quelle articulation. En apparence, le climat intellectuel de l'Occident contemporain est peut-être moins unanime qu'il y a seule-

⁵ Macpherson (C. B.), *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971.

ment cinquante ans sur la caractérisation individualiste des sociétés démocratiques capitalistes, et ceci au moment même où un Zinoviev met en relief les aspects contradictoires de la société soviétique, à la fois holiste comme fournisseur d'identité à l'individu, et individualiste comme répandant les « valeurs » du « chacun pour soi ». La légitimation individualiste paraît, en revanche, singulièrement plus forte : fascisme, traditionalisme, démocratie chrétienne, personnalisme, marxisme sont en baisse, voire en perdition, en Europe (ils n'ont jamais été très influents aux États-Unis). N'oublions pas pour autant que, par exemple, l'affrontement des sociétés arabo-musulmanes au marché capitaliste et à la crise de l'État produisent des légitimations concurrentes où l'individualisme de « l'âge libéral » est sévèrement battu en brèche. En même temps, les « nouveaux contractualistes » américains viennent renouveler une théorie politique individualiste un peu en panne depuis John Stuart Mill, et atteinte par les coups de boutoir du marxisme, et peut-être plus discrètement mais plus profondément, par la critique corrosive de Schumpeter. Enfin, sur le marché de l'explication, et c'est peut-être le plus nouveau, l'individualisme méthodologique est sorti de la science économique où il régnait largement pour jeter de solides têtes de pont dans les places [15] fortes sociologiques et anthropologiques où le fonctionnalisme et le structuralisme paraissent inexpugnables, étayés par d'impressionnantes analyses de groupes, de classes, de cohortes générationnelles, d'ethnies, de cultures et autres variables lourdes. La relecture individualiste de Max Weber n'était probablement pas celle de son plus éminent introducteur dans les universités américaines, Talcott Parsons ⁶. Qu'un Weber ou un Schumpeter, si sceptiques sur l'individualisme comme principe de légitimation des institutions, soient évoqués comme des maîtres de l'individualisme méthodologique, que Marx lui-même puisse être convoqué par Raymond Boudon à la tribune de ses pères fondateurs, aux côtés de Simmel et Popper, cela montre assez les évolutions autonomes des positions par rapport aux trois problèmes que nous avons distingués.

⁶ Il est vrai que François Bourricaud a qualifié Parsons d'« individualiste institutionnel », mais le débat est trop technique pour que nous puissions faire autre chose que le signaler ici (*L'individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, Paris, PUF, 1977).

Mais... peut-on aussi aisément sérier les problèmes ? N'y a-t-il pas une « aperception » individualiste globale qui touche ensemble l'objet social et le chercheur, et gouverne aussi bien la caractérisation et la légitimation que l'explication ? sans pour autant bien entendu que tous les participants de ce *Zeitgeist* soient d'accord sur toutes les questions, encore moins sur les réponses. La construction de Louis Dumont⁷ nous rappelle utilement l'existence d'un climat commun qui englobe aussi bien l'individualisme sociologique et doctrinal que l'individualisme méthodologique mais elle ne nous empêche pas de maintenir certaines distinctions. Jamais l'individualisme méthodologique ne considérerait l'individu comme « non social », ni n'adhérerait à une conception « atomiste » de la société. Pas davantage, il n'emporte obligatoirement adhésion au libéralisme économique ou à l'individualisme éthique. Employer une méthode individualiste n'implique pas que l'on considère toute société comme gouvernée par les valeurs individualistes, et, réciproquement, tenir que la société moderne (et nous-mêmes) baignent dans « l'idéologie individualiste », n'empêche pas d'employer une méthodologie « holiste ». Des relations ou des situations perçues et comprises (notamment par leurs protagonistes) comme « communautaires » peuvent être expliquées à partir de stratégies individuelles. Il n'y a pas de raison de lier une méthode à un [16] objet, comme si à chaque étape d'une évolution, peut-être imaginaire, un fait social devait être analysé à l'aide d'une méthode spécifique.

La tendance à enfermer dans un même corpus plusieurs individualismes et à traiter en même temps les problèmes de l'objet et ceux du chercheur est certes très forte. Une illustration en est fournie par les théories monétaristes et par le développement, autour de James Buchanan et de l'école de Virginie, d'un credo néo-libéral combinant l'individualisme politique, le libéralisme économique classique et l'individualisme méthodologique⁸. Celui-ci est trop souvent réduit à la

⁷ Dumont (Louis), *Homo æqualis*, Paris, Gallimard, 1977, et *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983.

⁸ Buchanan (James M.), Tullock (Gordon), *The calculus of consent : logical foundation of constitutional democracy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962 ; Buchanan (James M.), *The limits of liberty : between anarchy and Leviathan*, Chicago, University of Chicago Press, 1975 ; Buchanan (James M.), Wagner (Richard E.), *Democracy in deficit : the political legacy of Lord Keynes*, New York, Academic Press, 1977. Cf. Les critiques de Brian Barry : « Review », *Theory and decision*, 12, mars 1980, p.

théorie économique (monétariste, ou celle des choix rationnels), elle-même haussée au statut de théorie explicative et prescriptive de l'ensemble des mécanismes sociaux. Mais on peut se demander si ces élégantes constructions sont cohérentes avec leurs prémisses. La théorie monétariste, vue sous un certain angle, est plus « holiste » qu'« individualiste » : ces gouvernements qui causent l'inflation en accroissant l'offre de monnaie au-delà de ce qui est « nécessaire » à l'économie, parce qu'ils ne peuvent résister aux puissants « intérêts » (en particulier ceux de la bureaucratie) et cherchent à courtiser l'électorat en le berçant d'espairs trompeurs, évoquent une sociodicée où des sujets historiques tout-puissants sont à l'œuvre pour dépouiller le malheureux individu du choix rationnel qu'il est pourtant supposé exercer d'après la base de la théorie. Du coup « l'individu » soi-disant rationnel est frappé de schizophrénie : rationnel comme acteur économique, il est incompetent comme citoyen. Le problème posé ici n'est pas qu'aux yeux de ce type de théorie « l'individu » du marché est préférable à celui qui agit dans les organisations politiques (cela n'est pas incohérent si ce n'est très original), ni même que les comportements économiques et politiques n'obéissent pas aux mêmes règles (ce qui est plausible et banal bien qu'inattendu sous la plume d'auteurs qui croient en général à la rationalité unificatrice de tous les comportements), mais que l'explication de l'ensemble du processus doit à un [17] moment abandonner l'individualisme méthodologique pour faire un saut vers l'irrationalité (quand il s'agit des électeurs) ou vers le sujet collectif (quand il s'agit des bureaucraties, avatar inattendu des « deux cents familles » ou du « capital »)⁹. Mêler sans précaution ca-

95-106 ; « Methodology versus ideology : the “economic” approach revisited » in Ostrom (Elinor) éd., *Strategies of political inquiry*, Londres, Sage, 1982, p. 123-147 ; « Does democracy cause inflation ? Political ideas of some economists » in Lindberg (Léon N.), Maier (Charles S.) éd., *The politics of inflation and economic stagnation*, Washington (DC), Brookings Institution, 1985, p. 280-317.

⁹ Cf. Lindberg (Léon N.), « Models of the inflation-desinflation process », in Lindberg (Léon N.), Maier (Charles S.) éd., *op. cit.*, p. 37-44, et Lindberg (Léon N.), Maier (Charles S.), « Alternatives for future crises », *op. cit.*, p. 569-571. Toutes les théories économiques à fondement individualiste ne sont pas si évidemment contradictoires, bien qu'elles tendent plus ou moins à voir dans les mécanismes politiques (réels ou souhaités) des procédures monofinalisées permettant à l'individu rationnel de s'y ébattre comme sur un marché, ce qui les porte à considérer les mécanismes non conformes au

ractérisation, légitimation et explication peut avoir d'encombrants effets. L'on peut donc tenir comme règle de méthode une séparation logique entre les individualismes descriptifs, justificatifs et explicatifs. Cela n'empêche pas de traiter ces deux ou trois problèmes de façon connexe. Ainsi, par exemple, Ernest Gellner est intéressé par la caractérisation de la modernité en termes de *Zweckrationalität*, ce qui suppose l'individualisme sociologique comme cadre culturel et l'individualisme méthodologique comme épistémologie, mais il se demande si cela peut fournir un moyen de se repérer dans le monde et une base de légitimation politique. Alessandro Pizzorno attaque l'individualisme méthodologique à la fois comme mode de connaissance et comme mode de légitimation de la démocratie. Georges Lavau interroge l'individualisme comme caractérisation du comportement de l'électeur et comme méthode soulignant principalement ce caractère. Pierre Birnbaum en use de même à propos des stratégies ouvrières : sont-elles marquées par l'individualisme, dans quels cas, et sont-elles mieux expliquées par l'individualisme méthodologique ? Il met en relief les faiblesses des approches holistes qui voient les acteurs collectifs comme des groupes unifiés dotés de conscience et de volonté propres. Bertrand Badie analyse les représentations individualistes et communautaires et critique les visions qui feraient des concepts de « communauté » et « d'individu » les désignateurs de mondes étanches l'un à l'autre et de méthodes spécifiquement adéquates pour les connaître. Charles Tilly et François Chazel s'interrogent plus exclusivement sur la valeur des méthodes individualistes (théorie des jeux, paradigme d'Olson) pour l'explication des phénomènes de mobilisation collective, cependant que Jon Elster et Adam Przeworski concentrent leurs réflexions sur le défi porté au marxisme par l'individualisme méthodologique. Jean Leca analyse les rapports de l'individualisme sociologique [18] et de la citoyenneté, et les problèmes qu'ils suscitent quand il s'agit de légitimer l'obligation politique. Les combinaisons individualisme-citoyenneté sont également traitées par Guy Hermet qui débusque les légitimations implicites ou explicites à l'œuvre dans la théorie, qualifiée à tort de « webérienne », faisant de la liaison protestantisme-individualisme la pierre de touche et le modèle obligé du processus de l'individualisation des sociétés occidentales.

modèle comme le résultat d'une conspiration ... ou d'un délire.

Dans leur diversité, les contributions écrites pour cet ouvrage se rejoignent pour admettre le caractère individualiste des sociétés démocratiques capitalistes, manifester quelque réserve envers les légitimations individualistes présentées systématiquement par des auteurs comme Robert Nozick, et reconnaître (même si certains maintiennent une réserve distante) l'importance grandissante des explications fondées sur l'individualisme méthodologique. Mais on doit relever des nuances, voire des oppositions portant : 1. sur l'individualisme sociologique comme caractère ; 2. sur l'individualisme méthodologique comme système d'explication.

1. Chacun s'accorde à refuser de qualifier les sociétés historiques comme totalement « individualistes » ou « holistes ». Ce n'est pas nier les séquences ou les changements que de souligner comme Ernest Gellner (le plus sensible aux changements historiques massifs), Bertrand Badie, Pierre Birnbaum et Georges Lavau, la présence simultanée de traits holistes et individualistes dans une société historique concrète (dans les termes de Gellner la combinaison de capital cognitif fixe et de capital cognitif variable). Mais il faut entrer au préalable dans le débat vertigineux portant sur l'isolement et la qualification d'attributs « individualistes » univoques affectés aux comportements et aux institutions. Doit-on, par exemple, qualifier d'« individualiste » tout comportement stratégique induit par les règles du jeu d'un site particulier, tel celui des clients de Lian Po, illustre général du royaume de Zhao ?

Au moment de sa disgrâce, ses clients l'avaient abandonné ; une fois qu'il fut rétabli dans son commandement, ils revinrent à lui.

– Allez-vous-en ! leur cria-t-il. L'un d'eux rétorqua : Voyons, Monsieur, soyons de notre temps. Ne savez-vous pas que c'est la loi du marché qui gouverne les relations humaines ? Vous tombez en disgrâce, nous vous quittons ; vous retrouvez la faveur du roi, nous revenons vous servir. C'est aussi simple que ça, il n'y a pas de quoi en faire un monde ¹⁰.

[19]

¹⁰ Histoire empruntée aux *Mémoires historiques* de Sima Qian écrits il y a environ deux mille ans et citée par Simon Leys (*La forêt en feu. Essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Hermann, 1983, p. 191-192).

Bel exemple « d'exaltation du moi » où un lecteur non prévenu verra (peut-être avec raison) le contraire de la morale confucéenne qui prône le respect des vieillards et de la tradition, la soumission aux codes et aux rites, la retenue et l'obéissance. Ici ce n'est que calcul rationnel, utilitarisme froid et cynique, stratégie adaptative, attitude flexible, refus d'un comportement prescrit (la fidélité sans espoir pour l'honneur). Pourquoi ne pas y voir de l'individualisme ? Les clients de *Son Excellence Eugène Rougon* n'agissent pas autrement. Du coup, on a de fortes chances de trouver de l'individualisme à peu près n'importe où dès que l'homme est confronté aux relations problématiques qui distinguent le « moi », « l'autre » et le « monde », et qu'il y applique quelque réflexion, même la plus pratique et la plus cynique ¹¹. Pourquoi, d'ailleurs, ne pas opposer au comportement militariste du client un autre comportement tout autant (sinon plus) « individualiste » fondé non plus sur l'intérêt mais sur le choix « libre » entre une gamme de motifs : le jeu esthétique, le culte de la prouesse, la passion de l'honneur ¹² ? Ou bien l'individualisme ne se manifesterait-il pas plutôt chez le guerrier arabe préislamique qui s'avance hors de son groupe pour lancer un défi personnel à l'ennemi ? La thèse a été soutenue ¹³... aussitôt contredite par ceux qui voient dans l'héroïsme du chevalier chrétien ou du guerrier arabe une manifestation non d'individualisme mais de conformité, et dans les chants glorifiant les héros

¹¹ Ce que certains auteurs appellent « individualité primaire ». Cf. Schottmann (Uwe), *Primäre und Sekundäre individualität*, Stuttgart, Enke, 1968.

¹² Il ne manque pas d'auteurs pour relier, en Occident, l'individualisation au héros militaire nordique et pour assigner un effet « individualisant » à la communauté militaire (Nisbet (Robert), *The social philosophers : community and conflict in Western thought*, New York, Crowell, 1973, p. 11-90). Qualifier cette individualisation d'« individualiste » aurait probablement pétrifié d'horreur tous les défenseurs de l'honneur de l'armée menacée par « l'individualisme » au temps de l'affaire Dreyfus... Sur ces logiques, cf. Kavolis (Vytautas), « Logic of selfhood and modes of order : civilizational structures for individual identities » in Robertson (Roland), Holzner (Burkart) éd., *Identity and authority*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 40-60.

¹³ Goitein (Shelomo Dev), « Individualism and conformity in classical Islam » in Banani (Amin), Vryonis (Speros) éd., *Individualism and conformity in classical Islam*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977, p. 3-18. Goitein qualifie ce type d'« individualiste modèle » (p. 12).

un moyen de socialiser ceux qui les écoutaient en assurant leur apprentissage d'un certain type de guerre ¹⁴.

On pourrait continuer le débat à loisir et l'étendre, par exemple, à l'esthétique poétique, la démarche scientifique, aux lois successorales (l'abolition du droit d'aînesse est-elle individualiste ?) ou aux modes [20] de décision (par exemple le scrutin secret ou le tirage au sort). Deux règles de méthode devraient être rappelées : 1. distinguer les codes dans lesquels opèrent les différents « moi », militaristes sur un marché, héroïques dans une bataille, altruistes dans une action collective, qualifier avec un minimum de sécurité les différences qui les séparent et éventuellement nommer l'un d'entre eux « individualiste » à l'aide d'un concept proprement formé ; 2. combiner la sélection de caractéristiques empiriques et la prise en compte des contextes globaux : il est téméraire d'identifier l'individualisme à partir d'attributs isolés de leur contexte ; il peut l'être tout autant de reconstruire des totalités (« individualistes » ou « holistes ») à l'intérieur desquelles on qualifierait univoquement les observations empiriques, comme si l'ensemble de la totalité et de ses attributs n'avait qu'un sens et un seul ; cela confère aussi une importance excessive aux reconstructions globales opérées par les théoriciens contemporains ou ultérieurs : on prend pour des informations empiriques valides ce qui est l'interprétation (en elle-même légitime) que ceux-ci nous proposent. Il faut donc garder à la fois le souci du contexte qui éclaire le sens des institutions et des pratiques, et mener une comparaison entre attributs convenablement extraits de leur contexte, afin de résister à la double tentative des caractérisations incontrôlées et des qualifications globales : il y a bien « de l'individualisme » (mais lequel ?) dans la cité antique, dans l'Europe médiévale et dans l'Islam classique, et il n'y a pas que de l'individualisme dans les sociétés « modernes ». Une plaisante confirmation de ce dernier point nous est fournie par Mary Douglas et Aron Wildavsky qui empruntent directement et nommément à Louis Dumont le concept de « hiérarchie » pour l'opposer à « individualisme » ... et l'appliquer à des organisations (les agences de régulation) ou à des petits groupes (certaines sectes) très contemporains ¹⁵. Ce genre d'obser-

¹⁴ Benton (John F.), « Individualism and conformity in medieval Western Europe » in Banani (A.), Vryonis (S.) éd., *op. cit.*, p. 145-158, notamment p. 152.

vations est utile pour garder le sens de la complexité et une saine méfiance envers les généralisations.

2. Une société n'est pas un système, telle est aussi la leçon de l'individualisme méthodologique¹⁶, ce qui rend, par parenthèse, ce paradigme si peu satisfaisant non seulement pour ceux qui cherchent [21] à comprendre le « tout » mais aussi pour ceux qui voudraient trouver à leurs croyances quelque fondement « solide » (c'est-à-dire à la fois explicitement rationnel et à l'abri du débat, du soupçon et du risque de réfutation). Il existe des règles permettant d'analyser les comportements individuels, de tirer des explications de leur interaction et ainsi d'analyser les phénomènes sociaux comme le résultat de l'agrégation de ces comportements, mais les « lois » de la société ne vont pas beaucoup plus loin et celles du « changement social » vont moins loin encore. Autrement dit, les difficultés commencent *après*. Une lecture attentive de l'analyse serrée (et presque désespérée) à laquelle se livre Adam Przeworski et de sa confrontation avec Jon Elster et Alessandro Pizzorno (qu'il critique directement) est instructive à cet égard : il ne voit pas d'autre théorie disponible que celle de l'individualisme méthodologique ; même le fait « incontestable » que les identités individuelles « sont modelées en permanence par la société » ne détruit pas l'idée que les gens agissent rationnellement en fonction de leurs préférences (ce que disent depuis un certain nombre d'années William Riker et ses partisans) mais... cette théorie ne le satisfait pas. D'accord avec Elster pour jeter au panier les sujets historiques collectifs, le sens de l'Histoire et la ruse de la Raison, et leur remise à neuf sous la forme du fonctionnalisme téléonomique de G. A. Cohen, il est plus pessimiste que lui sur la fécondité du marxisme *et* de l'individualisme méthodologique. Le ballet de ces deux *prime ballerine absolute* ne manque pas d'un certain charme baroque. Elster croit qu'elles pourront danser un pas de deux qui leur assurera à l'une comme à l'autre une carrière glorieuse sur toutes les grandes scènes. Son ballet en trois actes (I. Forces productives et rapports de production ; II. Classe et

¹⁵ Douglas (Mary), Wildavsky (Aron), *Risk and culture. An essay on the selection of technical and environmental dangers*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 90-113.

¹⁶ Il n'est certes pas le seul à délivrer ce message (classique au demeurant) et Ernest Gellner, assez sceptique sur l'individualisme méthodologique, y souscrit d'autant plus volontiers qu'il soupçonne précisément le modèle fins-moyens de faire de la société réelle *un* système.

conscience de classe ; III. Idéologies) voit le rideau tomber sur le triomphe des vénérables vedettes qui ont abandonné chacune leurs idiosyncrasies absurdes (et Dieu sait s'il en repère) pour se convertir mutuellement aux subtilités combinées de la théorie des jeux et de la typologie des fausses consciences. Imaginons, dans les *Maîtres chanteurs de Nuremberg*, Sixtus Beckmesser et Walther von Stoltzing chantant ensemble le chant de concours sous l'œil avunculaire de Hans Sachs. Voilà un « jeu de coopération » que Wagner n'aurait pas osé imaginer. Le scénario de Przeworski comprend quatre actes (I. La théorie de l'action ; II. Les acteurs collectifs ; III. Le conflit de classe ; IV. L'analyse de l'équilibre). Plus sombre, il évoquerait plutôt les deux filles méchantes du roi Lear : aucun des contre-arguments marxistes à l'individualisme méthodologique ne lui semble convaincant, la théorie marxiste de l'action de [22] classe et de la structure du conflit de classe dans le capitalisme démocratique est qualifiée de périmée, sommaire, non valide du point de vue logique et fausse du point de vue empirique. En même temps, la théorie de l'action collective fondée sur l'individualisme ne lui paraît pas pertinente, au moins pour le moment : son ontologie est défectueuse, du fait de sa vision de la société comme collection d'individus indifférenciés sans relation les uns aux autres ; son dédain de l'historicité la conduit à des analyses formelles non fondées sur des « conceptions de l'équilibre historiquement descriptives », elle ne peut expliquer comment les actions d'individus dans des conditions données produisent des conditions nouvelles. On fera à ce sujet une observation de psychologie de la connaissance : c'est celui (tel Przeworski) qui attend *le plus* du marxisme en tant que méthode générale d'élucidation des mouvements sociaux et de l'Histoire qui en est le plus déçu. Ce sont ceux (tels Boudon et Elster) qui n'y voient que quelques raisonnements analytiques portant sur des processus spécifiés, déconnectés de toute « grande théorie » de l'Histoire, qui s'en accommodent le mieux.

De ces dialogues croisés, on peut retenir quelques enseignements : le refus du « despotisme des structures » et d'une conception « hyper-socialisée » de l'homme ; l'importance reconnue par la plupart (y compris par Charles Tilly) de la théorie des jeux et l'admission du défi persistant représenté par le « ticket gratuit » (ou le « passager clandestin », *free rider*) de Mancur Olson ; l'insuffisance (peut-être provisoire) de l'individualisme méthodologique en face de certains pro-

blèmes où il est impossible (pour l'instant ?) de rendre compte de données macroscopiques en termes individualistes, c'est-à-dire de faire d'une corrélation statistique le résultat d'un ensemble de comportements obéissant à une logique claire. Charles Tilly élargit la critique faite également par Ernest Gellner et François Chazel : bien des liens qui constituent et encadrent la vie sociale comportent si peu d'action mutuelle stratégique qu'ils exigent d'autres modes d'analyse ; les réseaux de communications, les relations quotidiennes entre patrons et ouvriers, les flux financiers et fiscaux, les itinéraires des maladies, les migrations en chaîne comportent parfois des éléments d'action mutuelle stratégique mais leur cristallisation et leur transformation exigent aussi à ses yeux une analyse structurelle. Comment se constituent les réseaux sociaux, les orientations de l'action, les facilitations structurelles qui agissent sur le répertoire des acteurs et quelles places tiennent-ils dans l'explication ? À ces questions posées par Tilly et Chazel (et auxquelles Elster tente d'apporter des réponses qui ne [23] convainquent pas Przeworski), il n'est pas sûr que l'individualisme méthodologique soit capable de donner satisfaction.

Encore une fois cette incapacité n'est peut-être que provisoire aux yeux de quelques-uns des contributeurs, mais d'autres sont nettement plus sceptiques. Alessandro Pizzorno va probablement le plus loin en ce sens : il y a des problèmes (et d'abord celui des processus d'identification individuelle et collective) que l'individualisme méthodologique ne *peut* pas poser. La logique de l'identification ne peut être réduite à une logique de l'utilité¹⁷. Le monde dans lequel les individus vont exercer leurs capacités stratégiques n'est pas le résultat de celles-ci. Il leur préexiste et constitue les rationalités. Non qu'il soit immuable, mais son changement macroscopique n'est pas (ou n'est pas seulement) le produit des choix microscopiques. La logique de l'appartenance et son corollaire, la logique de l'identification, sont les lieux où s'articulent (mais selon quels modèles ?) les rationalités individuelles et collectives. Leurs rapports sont peut-être plus faciles à analyser dans les sociétés dites « holistes » où les identités étant fortement prescrites, elles peuvent être considérées comme un donné ; ce qui permet d'étudier plus à loisir comment les individus réels, ainsi identifiés a priori par leurs positions et leurs ressources matérielles et

¹⁷ Arthur Stinchcombe a cependant présenté une version sophistiquée de cet exercice. Voir la contribution de Jean Leca dans ce volume.

cognitives, manœuvrent stratégiquement dans le cadre de leur rationalité. Bien entendu, l'individu « holiste » peut se retrouver « différent » à la fin du jeu, mais au départ les identités sont claires. L'identité des « entrants » dans le jeu ne faisant pas de problème (ce qui expliquerait pourquoi les processus de constitution des identités prescrites – langue, ethnie, etc. – ont été relativement peu étudiés)¹⁸, seuls leur mobilisation et leurs jeux stratégiques peuvent être scrutés à bon droit, et l'individualisme méthodologique peut y contribuer au moins partiellement. La situation est évidemment tout autre dans les sociétés bourgeoises plus fortement individualistes : ici, la mobilisation « de classe » est le pont aux ânes de nombreuses recherches. Et pour cause : elle est fondée – tout comme la mobilisation « nationale »¹⁹ [24] – sur des identités collectives non constituées a priori. Pizzorno en fait même la valeur centrale de la démocratie individualiste moderne, non pas la liberté de choix politique mais la liberté de participer à des processus d'identification collective (en d'autres termes, l'individu est impuissant sur le résultat du jeu mais il peut fabriquer les équipes). Si cette suggestion était correcte, elle expliquerait pourquoi l'individualisme méthodologique est à la fois séduisant et insuffisant. Séduisant car si les groupes ne sont pas « donnés », il vaut mieux appréhender les macro-processus à partir de l'agrégation de préférences individuelles plutôt que d'hypothétiques conflits de groupes structurellement disposés. Insuffisant, car il ne permet pas de comprendre la constitution des identités collectives non plus que des conflits de rationalités²⁰. Ainsi, par une ironie supplémentaire, ce serait dans les socié-

¹⁸ Sauf, et encore est-ce assez récent, quand ces processus se déroulent dans des sociétés « modernes » ou du moins nationales-étatiques. Cf. par exemple Kasfir (Nelson), « Explaining ethnic political participation », *World Politics*, 1, 1979, p. 345-364 ; Young (Crawford), « Pattern of social conflict : state, class and ethnicity », *Daedalus*, 111, 1982.

¹⁹ Sur les processus de construction des identités « nationales » (non constituées a priori mais fabriquées pour produire un effet – ou une illusion – de caractère prescrit), la littérature est plus abondante. Cf. Gellner (Ernest), *Nations and Nationalism*, Londres, Blackwell, 1983 ; Birnbaum (Pierre), « Nation, État et culture : l'exemple du Sionisme », *Communication*, juin, 1986 (numéro sur la nation).

²⁰ Voir les observations d'un converti récent (et non fanatique) à l'anthropologie culturelle : Wildavsky (Aron), *From political economy to political culture, or rational people defend their way of life*, congrès mondial de l'Association internationale de science politique, Paris, juillet 1985 (ronéo).

tés où règne l'individualisme sociologique que l'individualisme méthodologique décevrait les espoirs excessifs qu'il suscite. On dira peut-être que la question est mal posée et qu'il n'appartient pas à l'individualisme méthodologique de résoudre les problèmes historiques posés par l'individualisme sociologique. Mais une question ne s'évanouit pas pour la seule raison que sa formulation peut être inadéquate.

Pierre BIRNBAUM et Jean LECA

[25]

Sur l'individualisme.
Théories et méthodes

Première partie

QU'EST-CE QUE
L'INDIVIDUALISME
MÉTHODOLOGIQUE ?

[Retour à la table des matières](#)

[26]

[27]

Première partie

Chapitre 1

“L’animal qui évite les gaffes,
ou un faisceau d’hypothèses.”²¹

Par Ernest Gellner

[Retour à la table des matières](#)

La notion de comportement rationnel a de nombreuses acceptions. La plus importante, la plus aisément intelligible aussi, est celle de *Zweckrationalität*. Une conduite est rationnelle si elle permet d’atteindre un but spécifique donné avec une efficacité optimale (ou dans une présentation alternative : si à la lumière des informations accessibles à l’agent celui-ci a de bonnes raisons de croire en cette efficacité). La rationalité instrumentale implique (ou a pour corollaire) qu’il faut utiliser efficacement l’information pertinente. Qui veut la fin doit vouloir les moyens ; l’information qui permet de choisir le moyen le plus efficace est elle-même un moyen, peut-être le plus important. Ainsi la *Zweckrationalität* ne requiert pas simplement que l’agent choisisse le moyen optimal, mais aussi que ses croyances, qui commandent le choix des autres moyens, soient aussi en quelque sorte optimales, pour un ensemble défini de données disponibles.

Dans un second sens important, la rationalité est l’observation de la règle, la cohérence, le traitement semblable de cas semblables. Si une autorité, une organisation, ou en l’espèce un segment de la nature ne sont pas rationnels en ce sens, nous nous sentons désarmés devant leur imprévisibilité, leur caprice. Ce sens peut être étendu à un troisième : la rationalité d’un système de règles cohérent.

²¹ Texte traduit de l’anglais par Jean Leca et revu par l’auteur.

En revanche, la *Wertrationalität* ne me semble pas le moins du monde une forme de rationalité : l'idée qui l'organise me semble être la réalisation d'une valeur, manifestée par la poursuite réussie d'une fin. Mais ceci ne diffère pas de la réalisation de n'importe quelle lubie, à moins que l'on n'adhère solennellement à la « valeur », qu'on [28] ne la respecte de façon constante dans ses diverses manifestations, et qu'elle ne soit « profonde », c'est-à-dire reliée de façon cohérente à d'autres aspects de notre identité. En d'autres termes, quand nous cherchons ce qui fait d'un *Wert* un *Wert*, nous constatons que la *Wertrationalität* se dissout dans un des autres types de rationalité, ou dans tous à la fois.

Les sens de « Rationalité » en tant que Cohérence et Instrumentalité se chevauchent : si l'efficacité optimale a un déterminant unique, dans une situation donnée (ou dans son application), un comportement instrumental efficace sera aussi cohérent. Le même but exigera la même action si les circonstances sont similaires. Un autre chevauchement est plus discutable : s'il est cohérent et conforme aux règles, le comportement d'une organisation ou d'un individu peut être tenu pour le plus efficace du point de vue d'une vaste gamme de fins possibles.

Puisque la notion de rationalité instrumentale est aisément intelligible, on peut en retirer l'impression que la chose elle-même ne pose pas de problèmes, ou que les problèmes qu'elle soulève sont essentiellement techniques plutôt que fondamentaux (la plus importante théorie instrumentaliste de l'éthique, l'utilitarisme, produit bon nombre de problèmes d'apparence technique en relation avec sa propre application, par exemple les comparaisons interpersonnelles, les remises pour risque, etc.).

La notion de rationalité instrumentale, ou en bref d'efficacité, me semble problématique de façon autrement profonde ; les raisons et facteurs qui vont dans ce sens me semblent être devenus tout à fait remarquables récemment. Il ne s'agit pas d'un problème académique, artificiel : dans la vie réelle, la simple identification de ce qu'on doit considérer comme une conduite rationnelle est devenue singulièrement plus délicate.

Deux éléments composent la définition de la conduite *zweckrational*, instrumentalement rationnelle : les moyens et les fins. La notion présuppose que nous pouvons isoler et identifier les fins, les buts, les

critères de notre satisfaction future, ce qui nous autorisera à dire de notre entreprise qu'elle a été couronnée de succès. Elle assume aussi l'existence d'un monde de choses reliées entre elles par la causalité, dont certaines sont sous notre contrôle direct. Un « moyen » est tout d'abord quelque chose qui est en notre pouvoir et qui a en retour un effet sur nos fins ; par extension, ce qui est en notre pouvoir affecte notre but directement et/ou indirectement, et ainsi de suite.

[29]

Les assumptions qui sous-tendent l'idée d'efficacité semblent relativement indiscutables. À un autre point de vue, elles posent des problèmes philosophiques si généraux que ceux-ci ne devraient soulever aucune difficulté spécifique pour l'efficacité en tant que telle. On peut débattre de l'existence ou de l'accessibilité d'un monde objectif, ou de la causalité, mais faut-il vraiment s'en soucier du strict point de vue de l'efficacité ? Ces problèmes semblent toucher à peu près tout dans le monde ; comme la pluie qui tombe aussi bien sur le juste que sur le pécheur, ils ne discriminent rien, pourquoi dès lors nous en encombrer ?

Mais c'est une illusion.

La notion d'efficacité ne présuppose pas simplement un monde extérieur, elle présuppose un *seul* monde. Je crois que la plupart des théories de la connaissance et des philosophies des sciences ont bien supposé quelque chose de ce genre, dans leur formulation même du problème. Le modèle utilisé plus ou moins tacitement ressemblait à peu près à celui-ci : l'individu, usant des outils et matériaux qui lui sont fournis (le mélange du matériau extérieur et des outils construits variant selon les théories épistémologiques) construit *un monde*. Bien entendu, en certaines occasions l'individu voyait son monde se fracturer, mais c'était une anomalie, un problème, et il lui appartenait de le réparer en réorganisant ses idées.

David Hume considérait l'homme comme *un* faisceau de sensations. Observons le singulier de cette phrase fameuse. Il était entendu que les sensations coagulaient pour former un seul faisceau, comme beaucoup de petites boules de neige peuvent se congeler pour en former une grosse quand on fabrique un bonhomme de neige. On ne sait pas très bien pourquoi cela devrait être ainsi ni pourquoi les faisceaux devraient être aussi relativement soignés et distincts qu'ils le sont de

fait la plupart du temps. Pour Emmanuel Kant, le processus de collage des morceaux pour en faire un seul faisceau joue un rôle important dans la construction du tableau du monde. Il est nommé « unité synthétique d'aperception » (*synthetische Einbeit der Apperzeption*). En fait, pour Kant, le principal métier de l'ego épistémique consiste précisément en ceci, être une sorte de porteur de torche ou d'*anchor man* comme on dit dans les séries télévisées : en étant connecté à chaque sensation singulière, il les porte à s'amalgamer indirectement les uns aux autres et ainsi fabrique un Monde. Pour Hume, le faisceau a surgi mystérieusement par une sorte de génération ou de concrétion spontanée. Ainsi Kant a-t-il à tout le moins le mérite de voir le problème ou de l'entr'apercevoir : il s'est, en effet, servi de l'unité [30] du monde perçu et du monde conçu comme d'un outil pour la solution du problème de la causalité au lieu de se préoccuper du statut, problématique et douteux, de cette prétendue unité (sa « preuve » de la causalité – preuve de la main gauche – revient à ceci : si nous avons ou si nous supposons un seul monde, chaque chose y ayant sa place bien assignée, la causalité y est *déjà* présupposée car sans clic les choses ne pourraient y trouver un emplacement sans ambiguïté ; ainsi la causalité et le monde unique et non ambigu sont à prendre ou à laisser ensemble ; et comme personne ne peut se passer du monde unique, la causalité en découle nécessairement).

Un faisceau, un monde. Quand la question épistémologique fut reformulée en termes de langage, cette présomption fut cependant conservée, au moins au début. La question de la relation du langage au monde fut formulée sur la base de la présomption tacite qu'un langage correspondait à un monde.

Je pense pouvoir affirmer sans crainte de contestation immédiate et virulente que je ne suis pas particulièrement renommé pour mon admiration inconditionnelle et enthousiaste du dernier Wittgenstein. Néanmoins, si l'on me demandait de dégager de son œuvre une idée qui me semble à la fois importante et valide, je choisirais la critique de la thèse du Faisceau unique qui *nur mit ein bisschen anderen Worten* (exprimée dans une forme quelque peu différente) imprègne largement son approche du langage. Point n'est besoin de sympathiser avec les usages philosophiques qu'il fait des idées de pluralité, de disparité et d'incommensurabilité des divers « jeux de langage » pour reconnaître que cette pluralité a des implications profondes. L'affaire est simple,

réellement : Wittgenstein supposait que la disparité, ou plutôt sa reconnaissance, réglait le problème tant bien que mal et nous libéraient du fardeau, dont nous nous étions inutilement chargés, d'avoir à nous mettre en quête de validations générales. En fait elles ne nous libèrent en rien. Utilisée de cette façon, sa découverte ne me semble pas de grande valeur. Mais l'idée devient intéressante si elle est traitée non comme une solution mais comme un *problème*.

Les jeux de langage (on entend probablement par là des grappes de signes ainsi que les règles gouvernant leur usage) ne forment *pas* un seul langage englobant doté d'un ensemble de règles, et ne projetant qu'une seule ombre catégorielle sur le monde, comme Kant le supposait. Tel est à mes yeux l'intérêt philosophique principal de la notion de « jeux de langage ». Les jeux sont nombreux. De plus, ils n'interagissent pas tous avec la réalité extralinguistique (quelle qu'elle soit) de la même manière, et quelques-uns peut-être pas du tout. [31] Dans la mesure où ils interagissent, ils le font de différentes manières, à des fins différentes, dans des contextes différents ; ainsi les « morceaux » de réalité qu'ils capturent (ou enregistrent, ou rapportent, ou créent) ne sont pas tous au même genre ; de ce fait il n'y a pas *une* réalité avec laquelle ils interagissent. La diversité des jeux est reflétée par la diversité des matériaux qu'ils charrient. L'incommensurabilité des jeux est reflétée par l'incommensurabilité des matériaux qu'ils recueillent dans leurs filets respectifs. Et de même que l'on ne peut donner une réplique sensée à un coup joué aux échecs en abattant une carte d'atout, elle-même contrée par un double-six de domino, l'on ne peut attendre des divers « mondes » qu'ils veulent bien former une perspective, une vision, un système. Une pluralité de mondes interreliés mais incommensurables remplace le monde unitaire tacitement présupposé par l'épistémologie classique, monde évoqué par les tableaux de batailles qui ornent parfois les musées, panoramas reconstruits pour former une *seule* image telle qu'elle peut apparaître d'un seul point de vue défini, tous les objets obéissant à la perspective à partir de ce point.

L'épistémologie traditionnelle voyait l'individu connaissant situé dans le cocon de sa perspective unique et composant sa mosaïque à partir des articles qui lui étaient fournis. À l'intérieur d'un tel monde, il pouvait, s'il le voulait, être rationnel instrumentalement. Être rationnel en ce sens pouvait bien exiger une clarté d'esprit exceptionnelle,

de la fermeté dans le propos et dans le caractère, et une grande capacité (ou un grand bonheur) dans l'extrapolation vers les parties de la mosaïque encore manquantes. Mais, compte tenu de ces difficultés pratiques, surmontables par un homme compétent et doué de caractère, la *Zweckrationalität* était une option disponible.

Est-ce le cas, en fait ? Un homme peut être un bon joueur d'échecs ou de bridge, ou de poker, dans les termes de la *Zweckrationalität*. Les critères de réussite, la connexion entre moyens disponibles et fins désirables sont définis adéquatement à l'intérieur de chacun de ces univers, ce qui permet d'identifier l'efficacité sans difficulté induite, et de l'opposer le cas échéant à d'autres considérations qui peuvent aussi influencer le joueur, par exemple l'élégance, la truculence ou la sociabilité. Mais de quelle *Zweckrationalität* concevable la vie dans son ensemble peut-elle être créditée, si cette vie englobe une multiplicité de jeux divers ?

La question n'est pas rhétorique, pas plus qu'elle n'est conçue (ou du moins pas encore) pour susciter la réponse immédiate : *d'aucune*. Il se peut que les jeux multiples constituent un seul monde après [32] tout, et il se peut qu'un but plus abstrait puisse être identifié dans des termes permettant l'addition ou la soustraction des points marqués dans des jeux disparates. Peut-être : mais ce n'est manifestement pas chose faite, et il n'existe pas de réponse immédiatement évidente.

Il est intéressant et pertinent, sinon peut-être concluant, que je juge instinctivement le modèle du chevauchement de jeux multiples et incommensurables plus proche de la vie telle que je la connais que celui de l'observateur-faisceau unique, rassemblant un monde homogène organisé selon une perspective vue d'un seul point d'observation. Chaque humeur, chaque milieu, chaque relation a son propre idiome. Il y a communication entre eux, mais celle-ci est partielle, incomplète, inconfortable, parfois embarrassante. Les différents mondes des humeurs se trahissent mutuellement. Ce qui est sacré dans un contexte peut être banal et risible dans un autre. On doit savoir trouver son chemin parmi eux si l'on ne veut pas se sentir ridicule. Le savoir-faire tel qu'on l'entend communément est largement la capacité de passer d'une clé à l'autre et de reconnaître les indices permettant de s'aider convenablement. De ce fait, trop de savoir-faire est moralement suspect. Il implique des principes souples et adaptables. Cependant, la cohérence morale (refuser de passer de conventions d'un jeu à

celles d'un autre, se maintenir obstinément à l'intérieur des frontières de l'un d'entre eux) est une sorte de folie, peut-être admirable.

Une bonne part de notre vie est consacrée, non pas tant à poursuivre des buts (comme le suggéreraient les sciences sociales inspirées par le modèle fins-moyens) qu'à éviter les gaffes. Nous essayons d'apprendre à jouer notre partie tout en cheminant et à y arriver sans provoquer trop de commentaires désagréables. On pourrait naturellement observer qu'« éviter les gaffes » est un but général, ou du moins en fait partie, mais c'est tordre quelque peu les faits pour les faire entrer dans le monde du modèle fins-moyens. Un des caractères notoires du modèle fins-moyens comme modèle de conduite humaine, est qu'il *peut*, si nécessaire, être imposé à tout comportement humain. Une fois cela accompli, nous sommes rationnels que nous le voulions ou non : il suffit d'inventer les fins appropriées, et *n'importe quelle* conduite devient *zweckrational*. Qu'il soit utile d'imposer ainsi cette vision est une autre question.

Mais si nous sommes, comme cela me semble le cas, du genre à éviter les gaffes, plutôt que du genre animal rationnel, si nous nous frayons précautionneusement la voie au milieu d'une variété de jeux auxquels nous ne sommes qu'en partie accoutumés, alors notre condition [33] se distingue nettement de celle que la rationalité instrumentale suggère. Je suis d'accord, au moins à cet égard, avec les penseurs romantiques qui, par réaction contre les tenants de la rationalité fins-moyens, voient la vie sociale comme la maîtrise du langage, l'usage d'un code, la participation à une conversation. Ils ont raison au moins en ceci que, dans la plus grande partie de leur vie, les hommes ne maximisent rien du tout, ni ne cherchent à atteindre un but concrètement identifiable, mais tiennent tout simplement à être intégrés, ou à demeurer dans une pièce qui se déroule. Le rôle est sa propre récompense, mais non un moyen pour parvenir à une situation donnée comme fin. Les romantiques se trompent sur le point suivant : bien sûr, le rôle ne peut être compris que dans les concepts internes à la pièce ; le rôle est à leurs yeux un accomplissement et non un instrument. Jusqu'ici, très bien. Mais de là, ils franchissent un pas, étroit mais désastreusement erroné, vers une conception idéaliste qui ignore les contraintes matérielles, non conceptuelles ni conventionnelles. L'homme peut être un animal qui établit des conventions et évite les gaffes ; mais même la parfaite maîtrise d'un idiome ne nous met pas à

l'abri de la violence ni de la famine si des conditions objectives nous les imposent ; réciproquement, si l'on est assez puissant, on peut commettre les gaffes qu'on veut, violer le code ou l'idiome local, écrire son propre rôle, imposer son style personnel en toute impunité.

Mais les erreurs de l'idéalisme sociologique dont la mode se répand actuellement sous des noms variés ne touchent cependant qu'un problème secondaire pour la présente discussion consacrée à la pluralité des idiomes dans la vie, à la pluralité des mondes qui leur servent d'ombres ou de corrélat, et à leur corollaire, la pluralité des mondes enchevêtrés au sein desquels, selon mon raisonnement, une *Zweckrationalität* générale et hégémonique n'a simplement pas de sens. Possible dans des domaines délimités, elle est dépourvue de sens comme style de vie général. Si mon raisonnement est correct, ce qui fait question n'est pas si un style de vie *zweckrational* est attrayant – les romantiques le jugent repoussant – mais s'il est logiquement possible. De ce point de vue, quand John Smart Mill sombra dans la dépression et conclut à l'impossibilité de mener sa vie en poursuivant un seul but, à savoir le bonheur, comme l'utilitarisme l'exigeait, il était confronté non à une impossibilité psychologique mais à une impossibilité logique.

Le point est le suivant : il est non seulement discutabile qu'il existe un seul monde, dans le sens requis, mais il est tout aussi douteux [34] qu'il puisse y avoir un seul *but*. Qu'il me soit permis de préciser d'abord mes conclusions avant d'exposer l'argument qui les appuie. Il existe une sorte de loi de l'inversion : la spécificité et la plausibilité des buts varient en sens opposé. J'entends par spécificité d'un but son utilité comme critère de l'efficacité, du succès ou de l'échec d'une entreprise, en d'autres termes la testabilité des affirmations touchant à sa réussite. À fin de mesure de l'efficacité, un but peut être évalué en termes de « oui ou non » ou en termes de « plus ou moins ». Si par exemple mon but est de faire l'ascension d'une montagne déterminée, j'y parviens ou non, il est normalement facile de le constater. Échouer de très peu, c'est échouer complètement. Si mon but est d'amasser une fortune, mesurée en une certaine devise, mon montant précis peut être tout aussi normalement calculé. Grimper une montagne ou faire de l'argent sont des buts *spécifiques* ; il s'ensuit que la *Zweckrationalität* des stratégies employées à ces fins peut être appréciée avec un maximum de sécurité.

En revanche, chacun de ces buts a une *plausibilité* très faible en tant que but englobant la vie d'un individu ou d'une communauté. Si nous faisons la *Gedankenexperiment* que G. E. Moore a conseillée pour évaluer la bonté ou la désirabilité *intrinsèques* d'une chose, et si nous pensons à l'état de choses qui pourrait satisfaire ces fins *dans un isolement complet*, comme si rien d'autre n'existait dans le monde, nous arrivons à quelque chose d'absurde en soi, et encore plus comme objet de désir. Occuper le sommet d'un univers ne contenant rien d'autre a quelque chose d'un peu surréaliste, tout comme posséder des lingots d'or dans un monde par ailleurs vide (G. E. Moore, si mes souvenirs sont corrects, a aussi utilisé cette méthode pour discréditer le plaisir comme fin, à l'aide d'un argument supplémentaire plutôt curieux selon lequel le plaisir seul signifiait un plaisir sans la conscience de l'éprouver, et nous voilà bien avancés).

Mais quelque chose de sérieux et d'important sous-tend la méthode de Moore, même si elle évoque Salvador Dali : si la sorte de but que l'on peut, avec un minimum de *plausibilité*, assigner à une vie ou à une communauté humaine est un ensemble holiste hautement complexe qui contient les objets spécifiques d'entreprises isolées, comme des composantes ou des options à l'intérieur d'une option plus générale, alors des buts autonomisés sont dénués de valeur ou de sens quand ils sont considérés isolément. La philosophie morale qui a tenté d'articuler ses propositions dans l'idiome de la fin et des moyens, l'utilitarisme, n'est devenue plausible qu'en posant une notion ambiguë : le *bonheur*, dont la signification fluctue selon qu'on le [35] considère comme l'attribut d'un bon mode de vie pris globalement, ou alternativement (quand il est défini par « plaisir et absence de souffrance »), comme le nom avancé pour exprimer une expérience spécifique, plus ou moins isolable et mesurable.

Les sciences sociales utilisant le modèle fins-moyens requièrent pour passer des prémisses de leurs modèles à des conséquences testables, que les hommes visent ou maximisent *quelque chose*, peu importe quoi. L'ennui est qu'elles sont prises en fourchette : si elles choisissent des buts correspondant à quelque réalité observable, ceux-ci sont si complexes et diffus qu'ils défient tout calcul ou toute efficacité instrumentale ; si elles choisissent des buts qui permettent de tels calculs, ils n'évoquent que de très loin des buts réels.

On peut, par conséquent, douter que la *Zweckrationalität* puisse souvent opérer, dans des contextes importants, sur des buts plausibles. Elle s'applique naturellement dans des champs limités. Si l'on doit en croire Weber, la conduite canoniquement *zweckrational* des entreprises capitalistes est apparue comme la tenue obligatoire d'un rôle... obligatoirement tenu dans un effort illogique, tout pénétré de double langage, pour démontrer à l'agent lui-même quelque chose qui était en même temps hors d'atteinte de son pouvoir, quelque chose qui était déjà décidé et qui ne pouvait donc être l'effet de son comportement *zweckrational*. (Ironie supplémentaire : si Weber a raison, le monde instrumentalement rationnel dans lequel les rôles et activités humaines se modifient rapidement sous l'impératif de l'efficacité, fut produit par un attachement rigide à la notion de *vocation*, attachement lui-même imperméable, par sa rigidité même, aux considérations instrumentales d'efficacité.)

Il est fâcheux pour l'idéal de la rationalité instrumentale que des buts plausibles ne soient pas en fait disponibles, mais plus importante encore, à supposer que le but soit disponible, est l'absence d'un monde unique dans lequel l'efficacité pourrait être mesurée à la même aune unique. Je pense que cette pluralité des mondes a toujours fait partie de la condition humaine, qu'elle n'a donc rien de nouveau, mais que nous en sommes récemment devenus plus conscients.

Il y a d'intéressantes raisons à ce développement : c'est précisément parce que l'époque contemporaine a été le témoin d'un effort plus déterminé et plus constant pour unifier notre monde que nous sommes devenus plus sensibles à l'échec de ces tentatives d'unification.

Dans le passé, justement parce que le monde était vu comme une sorte de cosmos cohérent, on pouvait parfaitement tolérer, dans ce cadre, des royaumes partiels qualitativement distincts et incommensurables, [36] chacun doté de son propre style d'existence et de codage, ou « de son propre mode d'être et de connaître ». Chacun, à sa place dans la hiérarchie des royaumes, formait un maillon de la grande chaîne de l'Être (notons à ce propos que le plus récent exégète de Descartes, Bernard Williams, le voit d'abord – mais ce n'est pas la terminologie qu'il emploie – comme une sorte de héros, de clown ou de martyr de la *Zweckrationalität*, un homme qui adopte le doute méthodique parce qu'il abandonne pour un temps la pluralité normale des

fins humaines, et se voue au contraire, exclusivement et impitoyablement, à une fin, l'accroissement de son stock de vérité, avec un dédain maniaque – tant que dure cette recherche – pour toute autre considération ; un cas vraiment paradigmatique de démente *zweckrational*).

Que s'est-il passé ?

L'intention fondamentale de la philosophie post-cartésienne²² est l'effort, parfaitement sensé, de trouver un critère général qui légitimerait nos idées sur le monde, par réaction à l'érosion, la fragmentation et la déstabilisation des précédentes visions du monde. Cette entreprise mène en temps voulu à la théorie empiriste de la seule-sortre-de-preuve, à savoir les parcelles de sensations. L'homogénéisation de la preuve conduit automatiquement à l'unification du monde (j'ai signalé tout à l'heure que cette tradition tenait de toute façon cette unification pour acquise, sans critique préalable somme toute). L'homme, dans les termes de Hume, devient un faisceau de sensations : bien entendu, d'autres objets dans le monde sont pareillement des faisceaux, faits de la même matière première. À ce compte, le monde devient réellement un lieu remarquablement homogène.

Dans ce tableau, il est cependant un sens dans lequel le monde en général est un peu différent des choses qui y sont, y compris les gens. « Le monde » n'est pas seulement une accumulation de choses (ou de faits selon le Wittgenstein du *Tractatus*, à beaucoup d'égards un beau spécimen de cette tradition), c'est aussi un système de connexions entre elles, de « lois », etc. La vision, ou l'approche, qui fait de l'homme un faisceau de sensations, fait du monde lui-même un *faisceau d'hypothèses*. La question devient – et ceci nous ramène tout droit au problème général de la Rationalité – peut-on, et si oui comment, vivre dans ou avec un Faisceau d'hypothèses ? *Ein Zollverein [37] ist keine Heimat*, une union douanière n'est pas une patrie : un faisceau d'hypothèses est-il un monde vivable ?

Observons la voie suivie pour faire du monde un faisceau d'hypothèses. Elle résulte de la tentative de rationaliser la preuve de ce qu'on tient pour réel et la conviction de ce qu'on tient pour vrai, tentative elle-même précondition ou partie de l'idéal de *Zweckrationalität*. La *Zweckrationalität* exigeait la standardisation de la preuve, afin de

²² Je l'ai soutenu en détail dans *Legitimation of belief*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975.

l'évaluer systématiquement et selon un étalon commun. On ne peut mesurer l'efficacité à moins d'apprécier rationnellement l'établissement des faits, car l'efficacité est ce qui favorise une fin. Un tel choix de moyens n'a pas de valeur s'il est fondé sur un travail factuel bâclé (ou « sur un choix hâtif de preuves empiriques »). Mais pour que des croyances diverses puissent être comparées, elles doivent faire partie d'un idiome similaire. Ainsi furent élaborées des épistémologies unificatrices, nivelant le monde pour mieux servir la rationalité instrumentale. Si l'on doit choisir les moyens les plus efficaces, l'on doit *connaître* (et non tenir pour acquis sans critique) le monde au sein duquel les moyens sont les maillons de chaînes de causalité que l'on manipule pour atteindre les fins recherchées le plus économiquement possible. Cela signifie que l'on doit suspendre sa foi dans les objets, les réalités, tant que celle-ci n'est pas fondée sur une preuve. La fin de l'histoire est que le monde devient un faisceau d'hypothèses, choisies soit parce qu'elles permettent une corroboration optimale, soit pour leur audace maximale et la fécondité qu'on en espère dans l'avenir (pour prendre deux philosophes rivales de la science relativement récentes).

Parvenu à ce point, je deviendrai volontiers dogmatique et préférerai des assertions non établies (non pas pour éviter d'en discuter – ce que je trouverais tout au contraire intéressant – mais parce que cela prendrait trop de place ; pour l'intelligence de mon exposé, il convient que le point soit proposé bien avant qu'il ne soit justifié) : l'Humanité n'a jamais auparavant essayé de vivre dans un Faisceau d'hypothèses. Il est extrêmement difficile et probablement impossible de le faire. Bien plutôt, l'Humanité a généralement vécu de l'emploi conjoint d'un capital cognitif fixe et d'un capital cognitif variable, pour emprunter des formules à un autre contexte et leur conférer un sens nouveau.

Les anthropologues et les philosophes de l'anthropologie posent quelquefois la question de savoir si, ou dans quelle mesure, des gens qui ont tenu ou tiennent des opinions bien étranges et, à nos yeux, excentriques, sont aussi capables de reconnaître et d'utiliser une preuve [38] empirique valide et habituelle, selon les canons que nous apprécions si hautement et qui ont fait de nous les hommes que nous sommes. L'observation de terrain suggère qu'ils en sont parfaitement capables. D'où alors l'embarras et la question : s'il en est ainsi, com-

ment peuvent-ils *aussi* croire à des absurdités ? Par exemple, comment ces pêcheurs peuvent-ils si intelligemment saisir toutes les préconditions empiriques valides (comme nous dirions) d'une campagne de pêche réussie, et cependant dire aussi (et croire de toute évidence) que son succès dépend de rituels et de signes qui, dans notre esprit, n'ont pas le moindre rapport avec lui ?

Je suis porté à croire qu'une partie de la réponse doit être recherchée dans la distinction entre ce que j'ai nommé les deux capitaux cognitifs : fixe et variable. À toute époque donnée et dans toute société donnée, une grande partie (probablement énorme) de la vue du monde est figée dans le capital cognitif fixe. Traiter d'ensemble *d'hypothèses* cette partie des croyances de la société est trompeur et quelque peu injurieux. Ce n'est pas seulement qu'elles soient tenues avec une rigidité qui les immunise contre la preuve contraire, si celle-ci devait être administrée. Il y a plus : les identités, les rôles les relations personnelles, la structure de pouvoir, les hiérarchies, l'allocation des ressources de la société, tout cela est articulé et légitimé selon les concepts et les idées de ce capital cognitif fixe. Cela signifie, d'une part, qu'un réseau dense et pesant d'intérêts et d'habitudes acquis garantit que le capital fixe ne peut être changé : quiconque essaie de s'attaquer à une partie isolée de l'ensemble réalise aussitôt qu'il essaie de déplacer une masse d'autres choses, si énorme et si emmêlée qu'il renoncera rapidement à un effort aussi gigantesque, et peut-être dangereux jusqu'à en perdre la tête.

Naturellement, cela signifie, d'autre part que si, pour quelque raison, cette masse enchevêtrée était déplacée, l'avalanche qui en résulterait aurait un mouvement pratiquement irrésistible et un cours imprévisible et destructeur. Cela arrive rarement, mais cela s'est manifestement produit et se produit toujours quand les changements fondamentaux évoqués par des slogans tels que l'industrialisation et la modernisation ont bouleversé les éléments sociaux, institutionnels ou intellectuels de ce grand écheveau encombrant.

Mais dans une situation traditionnelle relativement stable, il n'y a pas d'avalanche et la grosse masse demeure dans un état gelé, et donc stable. La variabilité des opinions, la sensibilité à la preuve qui permettent l'inversion rapide de la valeur de vérité attribuée aux morceaux individuels et séparables de la mosaïque qui dessine le monde (les [39] « propositions »), tout ceci se limite à un domaine très réduit

et raisonnablement bien isolé. Les pêcheurs superstitieux ne révisent ni leur cosmologie, ni leur organisation sociale, et ils ne comprendraient pas qu'on le leur suggère si quelqu'un devait s'aviser de le tenter : mais dans le cadre d'un réseau limité aux connexions entre les signes de bon ou de mauvais temps et l'état de la mer le lendemain, ils infèrent avec une rationalité parfaite le second des premiers et sont parfaitement capables de *Zweckrationalität* dans la construction d'un sous-monde sensible à la preuve et autorisant la pratique et l'évaluation de l'efficacité instrumentale.

Et c'est ce qui nous amène au problème le plus grave pour la notion de *Zweckrationalität* : un comportement rationnel sensible à la preuve est parfaitement praticable dans des sphères ainsi délimitées. Si la charpente générale est fixée, un sous-ensemble de détails et d'idées spécifiques peut être variable et lié à la « preuve » de l'expérience (ou à d'autres choses sans doute, car toutes les idées flexibles ne sont pas obligatoirement rationnelles, dans le sens du respect de la méthode scientifique). Mais il n'est en aucune façon évident qu'un sens puisse être attaché à la sensibilité à la preuve, à la rationalité cognitive quand celles-ci constituent un système total. Alternativement, même si ce sens était possible, on peut douter que la pratique d'une telle rationalité soit psychologiquement tolérable.

Quand j'affirme qu'il est douteux qu'un sens puisse être attaché à l'évaluation rationnelle de visions totales, je ne pense pas à l'observation familière à propos de la régression infinie de la justification, ce qui conduit les gens à dire qu'« à la fin », il y a un saut aveugle de la foi dans *toute* vision quelle qu'elle soit (et par conséquent que toutes les fois sont égales en fin de compte aux yeux de la Raison, au ravissement des croyants qui n'ont plus de raison de se sentir inférieurs vis-à-vis des agnostiques et des rationalistes). Le point est plutôt qu'il n'y a pas beaucoup de sens à peser la probabilité d'hypothèses *sui generis*, si celles-ci ne font pas partie d'une sorte de série ou de classe plus vaste, et si leur probabilité ne peut, par conséquent, être dérivée d'une hypothèse fondamentale, soit que celle-ci manque, soit si elle existe, qu'elle ne soit que l'idée-à-évaluer répétée une fois de plus. Pascal a tenté d'évaluer la rationalité de la croyance en Dieu précisément de cette façon, dans un remarquable essai en analyse coût-bénéfice ou en *Zweckrationalität*. Mais son fameux pari est une petite plaisanterie qu'on ne saurait prendre au sérieux ; la plus grande partie de

son raisonnement revient précisément à mettre en relief le caractère unique de la question posée, par une [40] procédure inepte qui dans d'autres sphères plus limitées serait parfaitement raisonnable et judicieuse. Le capital cognitif fixe ne peut être traité de la même façon que le capital variable.

Dans la vie courante, nous nous cognons la tête contre le mur du capital cognitif fixe, pas seulement quand nous affrontons des problèmes théologiques, comme Pascal, mais aussi dans des matières bien plus profanes. Hasardons une généralisation sociologique : la présence d'un *rituel* est un bon repère des limites assignées aux empiétements du monde variable sur le monde fixe. L'essence du rituel est précisément sa rigidité, son insensibilité à la preuve empirique, ce qui en fait l'antithèse même de la *Zweckrationalität*. (Ce n'est pas une surprise si les Puritains, instruments de la Ruse de la Raison pour introduire la rationalité instrumentale dans le monde, réduisirent aussi la place du rituel dans leur vie religieuse.) Mais en quoi cette rigidité est-elle particulière ?

Un homme peut être instrumentalement rationnel dans le choix, disons d'un associé en affaires, d'un partenaire au tennis, d'un compagnon de vacances. Les critères du succès dans l'occupation de ces rôles peuvent être formulés avec une précision modérée. Mais en est-il de même si l'on parle du choix rationnel d'un époux ? Sans doute la mystique de l'amour romantique, l'exigence du « coup de foudre » naissent dans la partie de la société qui a renoncé au mariage fondé sur la prescription ou les convenances et où l'exigence de « l'amour », élément totalement flottant et imprévisible, fournit une excuse toute faite à ceux qui refusent des partis convenables et avantageux à d'autres égards ²³. Mais il est une autre raison : dans une relation aussi

²³ Dans tes complexes conditions modernes, cela peut aussi marcher à l'envers, par une sorte de double mécanisme. J'ai connu une jeune fille venant d'un pays où, traditionnellement, on épousait de préférence le cousin parallèle patrilatéral. En fait, cette fille avait grandi en Grande-Bretagne et menait la vie d'une femme occidentale émancipée. Elle épousa cependant dans son propre milieu un jeune homme qui était en fait son cousin parallèle patrilatéral et qu'elle avait connu très brièvement avant le mariage. Nul doute qu'elle n'ait été embarrassée à la pensée qu'elle puisse paraître, aux yeux de ses amis « occidentaux », esclave de la tradition et des contraintes sociales. Elle eut donc à cœur de dire aux gens que son cousin et elle avaient en fait eu un « coup de foudre » et que, s'ils s'étaient rencontrés en Occident, ils auraient

pesante et tissée de tant de fils, le calcul rationnel fait faillite, et ne peut [41] manquer de le faire. Le calcul est bien sûr présent, mais il est surpassé par quelque forme de raisonnement global, ou de sommation, où tant d'éléments impondérables, incommensurables et imprédictibles sont pesés dans un mystérieux algorithme privé et inconscient que la prétention à le ranger dans la *Zweckrationalität* a quelque chose de frauduleux. Le changement de statut et d'identité qu'emporte un rite de passage comme le mariage implique beaucoup trop pour être susceptible de calcul rationnel. Les participants doivent néanmoins le mener à bonne fin. Le rituel, avec sa rigidité, est une sorte de garde-fou qui les guide dans un passage où la raison n'est plus accessible pour les soutenir et où ils pourraient vaciller s'il venait à leur manquer.

Parallèlement, il est notoire qu'aucune attitude rationnelle n'est possible devant la mort, la sienne ou celle des autres. L'énormité de la chose rend impossible son inclusion avec d'autres choses, dans une même pesée. Il est choquant et répugnant de s'y essayer. Tribunaux et compagnies d'assurances sont bien sûr souvent obligés d'apprécier la mort en termes monétaires calculables, mais on a tendance à s'en excuser avec embarras, et naturellement les juges eux-mêmes sont protégés par une certaine ritualisation de leur propre procédure. Les armées sont peut-être les institutions les plus ritualisées de la société, plus encore même que les Églises (dont le global et l'incalculable sont spécialement l'affaire). Ce n'est pas seulement parce que la ritualisation aide au maintien de la discipline par la création de nombreuses transgressions secondaires pouvant être invoquées contre celui qui désobéit. On dit que, pendant la dernière guerre mondiale, l'armée allemande avait une procédure pour la capture des nids de mitrailleuses : elle s'en tenait strictement au règlement, et ça marchait. On pourrait croire qu'une tâche concrète hautement spécifique, telle que la prise d'un point fortifié, conviendrait éminemment à la *Zweckrationalität*,

tout naturellement et simplement vécu ensemble, comme une chose tout à fait normale, – mais qu'ils s'étaient mariés rapidement pour ne pas heurter sur une question secondaire les sentiments archaïques de leurs familles.

Je ne suggère pas qu'elle nous a conté une histoire. Mais il est intéressant d'observer une situation inversée où l'idée d'une pulsion spontanée, soudaine et irrésistible, est invoquée non comme une excuse pour échapper aux exigences traditionnelles, mais comme une explication du respect de celles-ci.

souple et sensible à la preuve ; mais quand les actions à mener impliquent aussi que les participants sont confrontés à un risque d'un poids incalculable – leur propre mort –, la ritualisation a alors une efficacité probable, car elle libère l'esprit du besoin de réfléchir.

Les décisions politiques graves et uniques sont de même incalculables et échappent pour cette raison à la *Zweckrationalität*. Pour un juif des années 30 ou du début des années 40, dans un pays occupé par Hitler (ou sur le point de l'être), était-il rationnel de fuir, quels que soient les dangers encourus ? Après coup, nous savons, bien sûr, que cela l'était. Mais le génocide et le meurtre de masse froidement organisé constituaient une telle rupture dans l'histoire européenne (au [42] moins depuis quelques siècles) qu'il aurait semblé absurde d'anticiper sur l'événement et de lui affecter une probabilité précise. La nature *sui generis* des possibilités rendait virtuellement impossible toute évaluation prouvable de l'événement virtuel en question.

Prenons aussi la question du désarmement nucléaire, source de tant d'émotion et de tant de débats. On dit que dans le cadre d'exercices d'analyse de renseignements, les experts militaires du gouvernement américain ont assigné à l'occasion une hauteur définie à la probabilité de déclenchement d'une guerre nucléaire au cours d'une période déterminée. Un parfum de stupidité flotte autour de ces chiffres, similaire à celui qui colle au calcul pascalien de la rationalité de la croyance en Dieu. Il est bien sûr facile de construire un argument montrant que la guerre nucléaire est à long terme infiniment probable. Mais, une fois encore, nous avons atteint la limite de notre capital cognitif variable, nous bricolons avec quelque chose comme notre stock tout entier, nous essayons de traiter le capital fixe comme s'il était variable, et les calculs prennent un air d'irréalité.

Ou, pour prendre quelque chose de moins extrême, considérons le dilemme qui s'est imposé dans les dernières années aux socialistes démocratiques de l'Europe de l'Ouest : faut-il prendre au sérieux l'euro-communisme libéral et coopérer avec les partis communistes ? Le problème est exactement semblable à celui de l'existence et de l'immortalité de Dieu, en ceci qu'au moment où nous *connaîtrons* la réponse,

il sera trop tard pour réviser les termes du pari si nous avons fait le mauvais ²⁴.

Un gérant de portefeuille compétent, dont le travail essentiel est de pratiquer la *Zweckrationalität* pour le compte de ses clients, peut plus ou moins les conseiller sur la rationalité instrumentale de choix alternatifs d'investissements, en assumant une stabilité politico-économique générale. Ses vues sur la probabilité du maintien de ce cadre sont à peu près aussi dénuées de valeur que celles de n'importe qui. La délimitation des domaines où l'efficacité instrumentale peut nous servir de guide, du fait de la possibilité d'isoler le capital cognitif variable et de la présence de buts et de critères bien clairs, me paraît [43] étroitement liée à la délimitation de l'économique et du politique. (Entre autres choses, c'est ce qui rend si bizarre la renaissance récente des théories politiques du contrat social, sous une forme tentant de les incorporer dans la rationalité instrumentale.)

En résumé, la rationalité instrumentale n'est praticable qu'à l'intérieur de sous-secteurs délimités de notre monde, où est possible la sensibilité à la preuve rationnelle qu'elle présuppose, et où des buts bien précis sont également possibles. En d'autres termes, elle est possible dans des sous-royaumes dans lesquels les hypothèses peuvent être évaluées dans le cadre d'un contexte plus vaste qui est donné. Mais le monde industriel-scientifique moderne nous entraîne simultanément dans deux directions incompatibles. En érodant les vieux cadres et en requérant des légitimations neutres et homogènes pour nos croyances, il pousse le monde à devenir un faisceau d'hypothèses, en faisant ainsi une demeure pour la rationalité instrumentale, sinon pour grand-chose d'autre. Il a diminué le capital cognitif fixe et accru le capital variable. Telle fut après tout l'essence de la révolution scientifique qui a conduit à une connaissance rapidement cumulative et une maîtrise sans précédent de l'environnement. En même temps, cette extension du faisceau d'hypothèses et la restriction correspondante du

²⁴ Note de P. B. et J. L. Ce texte ayant été écrit avant 1984, il convient d'ajouter que la rupture survenue progressivement en France entre les Partis socialiste et communiste montre non seulement qu'il est quelquefois possible de réviser sans danger le pari (sans pour autant *connaître* la réponse, de même qu'il est toujours possible de se repentir tant que l'on vit, ce qui confirme l'argument général d'E. G.), mais surtout que le pari présente les mêmes incertitudes, sinon le même coût, pour le supposé Dieu qu'est le Parti communiste.

cadre rigide de connaissance nous encouragent à espérer le calcul rationnel dans de nombreux domaines où il n'intervenait pas précédemment. Mais il est dur de l'étendre à ces domaines. Les traits les plus généraux ou fondamentaux du monde peuvent être dégradés jusqu'au statut de simples hypothèses, ils n'en échappent pas moins à l'appréciation rationnelle, parce qu'ils sont uniques, *sui generis* ou très fondamentaux. Ils ont été rendus relatifs, facultatifs, privés de leur statut retranché, privilégié, ils n'en sont pas devenus pour autant susceptibles d'évaluation instrumentalement rationnelle.

Par la sécularisation et le « désenchantement », notre monde réduit ou élimine les domaines retranchés et protégés par les rites, nous propulsant par là vers une « rationalité » toujours plus générale. En accroissant le pouvoir humain sur la nature, il accroît aussi grandement le nombre d'occasions dans lesquelles on doit faire des choix importants, uniques, fondamentaux. Mais par ces deux processus, il inclut dans notre agenda collectif – pour ainsi dire – une dose bien plus grande de problèmes qui ne sont *pas* aisément justiciables de la *Zweckrationalität*, et il fait qu'il est bien plus difficile de vivre selon les principes de l'efficacité instrumentale. Au temps où le domaine d'application de ces principes était réduit, il aurait été au moins possible de les mettre en vigueur, dans ce domaine restreint. À [44] présent, on en attend trop : ainsi, c'est quand nous pouvons le moins faire usage de la *Zweckrationalität* que nous en avons le plus besoin. Je ne suis pas sûr de savoir clairement où cela nous a conduits.

Ernest GELLNER

[45]

Première partie

Chapitre 2

**“Individualisme et holisme
dans les sciences sociales.”**

Par Raymond BOUDON

[Retour à la table des matières](#)

Pour une lettre souvent citée²⁵, Max Weber écrit : « La sociologie, elle aussi, ne peut procéder que des actions d'un, de quelques ou de nombreux individus séparés. C'est pourquoi elle se doit d'adopter des méthodes strictement “individualistes”. » Il importe de remarquer d'abord que Max Weber place le mot « individualistes » entre guillemets, sans doute pour indiquer qu'il ne doit pas être pris en son sens habituel, qui relève de l'éthique ou de la sociologie. Au sens de l'éthique, l'individualisme est une doctrine qui fait de la personne – de l'individu – un point de référence indépassable. « Individualisme » en ce sens s'oppose notamment à « collectivisme ». Au sens sociologique, on dit qu'une société est individualiste lorsque l'autonomie consentie aux individus par les lois, les mœurs et les contraintes sociales est très large. Pour désigner ce type de sociétés, Durkheim utilise, en des sens voisins, quoique non absolument synonymes, les notions d'« égoïsme » et d'« individualisme ». De même, Tocqueville se

²⁵ Mommsen (W.), « Marx Weber's political sociology and his philosophy of world history », *International Social Science Journal*, XVII, 1965, p. 25 ; Elridge (J.E.T.), *Max Weber : the interpretation of social reality*, Londres, M. Joseph, 1970, 1971 ; Birnbaum (P.), *Dimensions du pouvoir*, Paris, PUF, 1984, p. 192.

déclare frappé par le développement de l'« individualisme » dans la société américaine du milieu du XIX^e siècle et résume par cette expression le fait que le citoyen américain lui était apparu comme surtout soucieux de sa vie privée et peu concerné par la vie publique.

Dans son acception méthodologique, la notion d'individualisme a une tout autre signification. Et c'est pour indiquer qu'il traite ici de l'individualisme qu'on qualifiera ensuite de « méthodologique », que Weber place le terme entre guillemets dans le texte cité plus haut. [46] Au sens méthodologique, la notion d'« individualisme » s'oppose à celle de « holisme » ou, dans le vocabulaire de Piaget, à celle de « réalisme totalitaire ».

Bref, il y a entre l'individualisme au sens méthodologique et l'individualisme au sens de l'éthique ou de la sociologie le même rapport qu'entre le mot *bad* en persan et le mot *bad* en anglais. Si l'on en croit A. Martinet, les deux mots se prononcent exactement de la même façon. Mais comme ils appartiennent à deux langues distinctes, leurs significations sont différentes. De même, la notion d'individualisme a une signification toute différente selon qu'elle apparaît dans le contexte de la sociologie ou de l'éthique ou dans celui de la théorie de la connaissance.

Le principe de l'« individualisme méthodologique » énonce que, pour expliquer un phénomène social quelconque – que celui-ci relève de la démographie, de la science politique, de la sociologie ou de toute autre science sociale particulière –, il est indispensable de reconstruire les motivations des individus concernés par le phénomène en question, et d'appréhender ce phénomène comme le résultat de l'agrégation des comportements individuels dictés par ces motivations. Et cette proposition est valable quelle que soit la forme du phénomène à expliquer, qu'il s'agisse d'une singularité, d'une régularité statistique, qu'il se traduise par un ensemble de données quantitatives ou qualitatives, etc. Considérons par exemple une relation simple entre deux phénomènes économiques : sous certaines conditions, si le prix d'un produit monte, la demande pour ce produit diminue. On peut, bien sûr, se contenter d'enregistrer cette relation macroscopique. Mais il est beaucoup plus intéressant de se demander quelles en sont les causes, causes qui, dans ce cas, ne sont pas difficiles à identifier. Il suffit pour cela d'imaginer ce qui risque de se passer dans la tête d'un consommateur qui constate que le prix de tel produit a augmenté : sauf dans le

cas où ce produit correspondrait à un besoin irréductible *et* où il serait en situation de monopole ou en concurrence avec d'autres produits dont le prix monterait dans les mêmes proportions, le consommateur, obéissant à une motivation aisément *compréhensible*, s'efforcera de préserver son pouvoir d'achat en se portant sur d'autres produits. Comme beaucoup de consommateurs, sinon tous, risquent de réagir de la même façon – puisque tous auront les mêmes raisons de réagir ainsi –, il résultera de l'agrégation de leurs comportements un effet global, à savoir la réduction de la demande globale pour le produit en question.

Désignons par M le phénomène qu'on se propose d'expliquer, ici [47] la relation macroscopique entre prix et demande. La structure de l'explication consiste à observer que M résulte de l'agrégation de comportements microscopiques, c'est-à-dire individuels. Ce qu'on peut écrire : $M = M(m)$, où $M()$ a le sens de « fonction de » et où m désigne le comportement d'un individu quelconque. Quant à ce comportement, il est lui-même une fonction d'un ensemble de données qui, elles, sont non pas microscopiques, mais macroscopiques, c'est-à-dire définies au niveau du *système*. On peut désigner ces données macroscopiques par P : $m = m(P)$. Dans l'exemple évoqué, P désigne le fait que le prix du produit considéré a monté sur le marché, mais aussi le fait que ce produit n'est pas une nécessité vitale et qu'il n'est pas en situation de monopole. La structure de l'explication précédente peut donc être représentée par l'expression $M = M[m(P)]$. Verbalement, le phénomène global M dérive d'un ensemble de comportements individuels m résultant de motivations elles-mêmes affectées par des données globales P .

Lorsque Weber écrit que « la sociologie, *elle aussi*, doit procéder des actions d'individus séparés », il veut dire, puisque la lettre dont est extraite cette citation est adressée à un économiste, que, *comme l'économie*, discipline dans laquelle cette méthodologie est traditionnelle, la sociologie doit utiliser le principe qualifié aujourd'hui d'« individualisme méthodologique ».

S'agit-il d'un vœu pieux ? Certainement pas. Car, si le principe de l'individualisme méthodologique est souvent contesté par les sciences

sociales autres que l'économie pour des raisons qu'on examinera, il est aussi très couramment employé par elles.

S'agissant de la sociologie classique, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs ²⁶, bien des analyses de Marx, Tocqueville, Max Weber, Sombart ou Simmel traduisent une adhésion étroite à ce principe et à la conception de l'explication qu'il résume.

Et lorsqu'on considère la sociologie moderne, on remarque facilement que, si le paradigme individualiste est loin d'être dominant, il est cependant présent dans nombre de recherches, les plus intéressantes peut-être. Je me contenterai, pour étayer ce point, de quelques exemples rapides.

J'évoquerai d'abord le cas de l'analyse des mouvements sociaux, de la mobilisation et de l'action collective. Il existe, bien entendu, [48] dans ce domaine de nombreuses études de type holiste. La vieille théorie de Le Bon selon laquelle les mouvements sociaux ne seraient compréhensibles qu'à partir du moment où l'on fait l'hypothèse que l'individu serait comme dissous dans le groupe est encore quelquefois prise au sérieux ²⁷. En réalité, je ne suis pas sûr qu'on ait réussi à expliquer un seul exemple de mouvement collectif en adoptant ce type de perspective. Et il est vraisemblable que la théorie de Le Bon explique, au mieux, des phénomènes très marginaux.

D'un autre côté, certains sociologues continuent d'analyser, comme le faisait Hegel, les mouvements sociaux comme les porteurs du sens de l'histoire et comme le siège de l'historicité, adoptant une perspective à la fois holiste et téléologique ²⁸.

Par contraste, un nombre non négligeable d'études relatives aux mouvements sociaux utilisent le paradigme de l'individualisme méthodologique.

²⁶ Boudon (R.), *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979, coll. « Pluriel ».

²⁷ Le Bon (G.), *Psychologie des foules*, Paris, Alcan, 1895. Paris, PUF, 1939, 1963. Paris, Retz, 1975. Moscovici (S.), *L'âge des foules*, Paris, Fayard, 1981.

²⁸ Touraine (A.), *Production de la société*, Paris, Le Seuil, 1973 ; *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984.

Je me contenterai de mentionner, à cet égard, l'analyse que A. Oberschall²⁹ a proposée du mouvement noir américain au cours des années 1960. Elle conçoit ce mouvement et interprète les différentes formes qu'il a connues comme l'effet de stratégies déployées par les protagonistes en fonction du contexte dans lequel ils se trouvaient. Pour me limiter à un aspect de son travail, j'évoquerai la partie de son livre où il explique pourquoi le mouvement noir a été violent dans le Nord et non violent dans le Sud des États-Unis. Bien souvent, la non-violence du mouvement dans le Sud avait été mise sur le compte du caractère plus oppressif de la domination blanche dans le *Deep South*. En fait, Oberschall a montré que cette explication holiste est très insuffisante, et qu'il faut concevoir la non-violence utilisée par les meneurs noirs du Sud comme une stratégie bien adaptée au contexte du Sud. Tout d'abord, il est vrai que la violence comportait des risques de représailles plus importants que dans le Nord. Mais il faut voir aussi que, en 1960, le mouvement noir dispose dans le Sud d'une sympathie des élites blanches du Nord, qui conçoivent la ségrégation du Sud comme un archaïsme insupportable. En outre, le mouvement peut s'appuyer sur la sympathie de l'administration, qui s'efforce à cette époque de promouvoir l'égalité entre Blancs et [49] Noirs. D'un autre côté, le mouvement noir dispose, dans le Sud même, de l'appui du clergé protestant. Or les églises protestantes noires sont les seules organisations à ne pas être dominées par les Blancs ; de plus, elles jouent un rôle considérable dans la mesure où, en dehors de leurs fonctions religieuses, elles assument toutes sortes de fonctions, sociales, culturelles et politiques.

Ainsi, dans la conjoncture des années 1960, les leaders noirs se trouvaient dans une situation stratégique favorable où ils pouvaient compter sur l'appui de l'opinion éclairée du Nord, de l'administration et du clergé protestant du Sud. Or il est évident qu'en adoptant une stratégie de non-violence, non seulement ils pouvaient espérer minimiser les représailles des Blancs du Sud, mais surtout ils avaient davantage de chance de conserver cet appui. En recourant à la violence, ils auraient, au contraire, risqué de s'aliéner le clergé protestant ; ils auraient placé l'administration dans une situation difficile, apporté de l'eau au moulin des parlementaires conservateurs du Sud, et ils au-

²⁹ Oberschall (A.), *Social conflicts and social movements*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1973.

raient contribué à restreindre leur audience sur les campus des universités du Nord.

Dans le Nord, la situation est toute différente. D'abord, la communauté noire est segmentée : une classe moyenne s'est séparée de ses anciennes attaches ; et un prolétariat noir, complètement atomisé, ne participant à aucune forme d'association, s'entasse dans les ghettos. La classe moyenne noire se désintéresse du problème noir, et l'atomisation des Noirs des ghettos fait que la mobilisation y est très faible. Les Églises ne jouent pas ici le rôle de support qu'elles jouent dans le Sud. C'est pourquoi le mouvement noir prend ici la forme d'explosions, souvent déclenchées à la suite de maladresses policières. Et plus tard, lorsque l'attention des élites du Nord se détourne du problème noir pour s'attacher surtout au problème du Vietnam, le mouvement noir prend dans le Nord une forme radicale et sectaire, car il s'agit de reconquérir l'attention des élites politiques et intellectuelles, soit en récupérant la violence spontanée, soit en incitant à la violence.

C'est bien une méthodologie individualiste qui est mise en œuvre ici : le contexte du Nord (P) est différent de celui du Sud (P'). En outre, la conjoncture n'est pas la même au moment où se déploie dans le Sud la stratégie de non-violence et au moment où apparaissent au Nord des formes radicales du mouvement noir. Désignons cette variable conjoncturelle par N/N'. L'analyse consiste dans sa structure à montrer que le système (P,N) a induit de la part des meneurs noirs des stratégies, et de la part de la population noire des attitudes [50] *m* différentes des stratégies et des attitudes *m'* qui se développeront ultérieurement dans le Nord, en raison du contexte P' et de la conjoncture N'.

Cet exemple permet incidemment de relever un point important. La méthodologie individualiste n'implique aucune vision atomiste des sociétés. Elle n'interdit pas et elle exige même que les individus soient considérés comme insérés dans un contexte social. En outre, elle invite à traiter comme identiques des individus situés dans la même situation et, ainsi, permet l'analyse des phénomènes collectifs. Mais elle se distingue de la méthodologie holiste en ce qu'elle s'astreint toujours à mettre en évidence les raisons individuelles de ces phénomènes collectifs, et qu'elle refuse, par principe, de traiter un groupe comme un acteur qui, comme l'individu, serait doté d'une identité, d'une conscience et d'une volonté. Et lorsqu'elle traite un groupe

comme un individu, c'est qu'elle a de bonnes raisons sociologiques de le faire. Ainsi, la sociologie économique d'aspiration individualiste considérera sans difficulté le groupe familial comme une unité de décision. Enfin, je reviendrai sur ce point, la méthodologie individualiste traite l'individu comme fondamentalement « rationnel ».

Afin de montrer que le paradigme individualiste tient une place importante dans les secteurs les plus variés de la sociologie moderne, j'évoquerai maintenant un chapitre tout différent, celui de la sociologie du développement.

Ici également, on peut aisément déceler la présence d'un mode de pensée de type holiste. Ainsi, des auteurs aussi différents que Margaret Mead et Hoselitz³⁰ ont prétendu que, s'il était si difficile de tirer les sociétés traditionnelles du sous-développement, cela résultait essentiellement de ce que, dans les sociétés de ce type, les traditions sont si contraignantes et les institutions familiales, religieuses, économiques, etc., si interdépendantes que le progrès économique suppose à la limite un bouleversement complet de leurs structures sociales.

Symétriquement, des auteurs comme Lerner³¹ avancent que l'introduction du changement technique ou le développement de l'éducation ou des moyens de communication sont voués, étant donné l'interdépendance étroite des institutions des sociétés traditionnelles, à entraîner un bouleversement général de leurs structures sociales.

[51]

D'autres auteurs, comme Dumont³², veulent que les sociétés soient dominées par une idéologie – on dirait plus couramment une *culture* – imprégnant la vie sociale dans son ensemble. L'Inde serait une société organisée autour du principe de *l'homo hierarchicus*, tandis que les sociétés de l'Occident seraient des sociétés de *l'homo æqualis*. Si

³⁰ Hoselitz (B. F.), *The progress of underdeveloped areas*, Chicago, University of Chicago Press, 1952 ; Mead (M.), *Cultural patterns and technological change*, Paris, Unesco, 1953.

³¹ Lerner (D.), *The passing of traditional society : modernizing the Middle East*. Glencoe, The Free Press/Londres, Collier Macmillan, 1958, 1964.

³² Dumont (L.), *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966 ; *Homo æqualis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1976 ; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

j'évoque les travaux de Dumont, c'est qu'il reprend dans son langage une distinction très classique, celle de l'opposition entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*. À base de la célèbre distinction de Tönnies on trouve, comme chez Dumont, le postulat holiste que les sociétés sont des totalités cohérentes, qu'on peut déterminer les principes fondamentaux de cette cohérence, et qu'il existe des types de sociétés parfaitement discontinus.

Ces visions holistes ont été largement remises en question et nuancées par les études sociologiques suivant une méthodologie de type individualiste. Pour illustrer ce point j'évoquerai, parmi de nombreux travaux portant sur les effets du changement technique dans les sociétés traditionnelles, une étude sur les effets de l'irrigation en Inde. Cette étude, due à Epstein³³, suffit à démontrer que les théories holistes du développement comme les théories qui veulent voir dans les sociétés des systèmes cohérents et discontinus sont souvent, pour parler comme Feyerabend, des « contes de fée ». On ne retrouve, en effet, dans cette étude ni le *timeless and changeless Indian village* cher à Margaret Mead, ni les processus mécaniques de réaction en chaîne de Lerner. Et l'on en tire l'impression que, bien que la société indienne soit dominée par le principe de *l'homo hierarchicus*, on peut y déceler des processus d'une importance sociale considérable qui ne se distinguent guère de ceux que les sociologues ont mis en évidence dans les sociétés où règne *l'homo aequalis*. On pense en particulier ici aux travaux de Mendras sur la modernisation de l'agriculture française³⁴.

L'irrigation a permis aux paysans de villages de l'Inde du Sud de substituer aux cultures de subsistance traditionnelles comme le ragi, la culture de la canne à sucre. De façon générale, ces villages sont passés du régime de l'économie de subsistance à celui de l'économie [52] d'échange. Mais le point important est que l'irrigation a, de surcroît, provoqué des effets sociaux de signe opposé, certains allant dans le sens du renforcement, d'autres dans le sens du bouleversement des structures traditionnelles. Ainsi, l'irrigation a provoqué un effet corrosif sur la structure paternaliste de la famille par un mécanisme indirect qui est le suivant : la canne ne pouvant être traitée par le paysan, celle-ci est vendue à des usines appartenant à l'État. Bien entendu, l'admi-

³³ Epstein (T.S.), *Economic development and social change in South India*, Manchester, Manchester University Press, 1962.

³⁴ Mendras (H.), *La fin des paysans*, Paris, SEDEIS, 1967.

nistration est, *de par son rôle*, assujettie à cet égard à deux contraintes : elle doit éviter la surproduction de canne et traiter les paysans sur une base égalitaire. C'est pourquoi des quotas furent fixés, l'État s'engageant à acheter à chaque foyer une quantité de canne déterminée. Mais cette mesure devait inciter les paysans à un comportement stratégique : ils comprirent en effet que, pour tourner les limitations que leur imposaient les quotas, il leur suffisait de céder le plus rapidement possible des parcelles à leurs descendants. En conséquence, alors qu'avant l'irrigation la cession réelle précédait la cession légale, après l'irrigation la cession légale tend à précéder la cession réelle. Bien entendu, il résulta de ce comportement un effet d'autonomisation du fils par rapport au père, puisque le premier était désormais, économiquement et légalement, plus tôt indépendant du second. De même, l'irrigation a entraîné un effet d'autonomisation s'agissant des relations entre époux. En effet, l'apparition du surplus dû à la culture de la canne fit que la fermière put se créer à l'intérieur de l'exploitation un domaine réservé : c'est elle qui était chargée d'investir une partie du surplus, par exemple dans l'élevage des volailles, et de commercialiser ses produits. Alors que, avant l'irrigation, elle était une simple pièce dans le système de division du travail, elle devient après l'irrigation un acteur économique autonome. Ces deux premiers effets vont dans le sens d'une corrosion des structures traditionnelles. Mais d'autres effets vont dans le sens opposé. Ainsi, les relations de clientélisme entre paysans et Intouchables furent indirectement renforcés par l'effet de l'irrigation. Avant l'irrigation, le sous-emploi atteignait un niveau très élevé. Il en résulte que les Intouchables ne servaient les paysans que pendant une faible partie de leur temps disponible. Après l'irrigation, le sous-emploi décroît. Les Intouchables profitent du boom économique provoqué par la culture de la canne, mais en même temps ils sont davantage liés aux paysans et deviennent plus étroitement dépendants d'eux. Il faut d'ailleurs noter que le signe de cet effet s'inverse dans les villages non irrigués voisins des villages irrigués. Ici, les paysans, qui ne peuvent se mettre à la culture de la canne, profitent du boom économique [53] qui se développe chez leurs voisins. Répondant à la demande croissante de services qui émane des villages irrigués, ils se font, par exemple, maqui-gnons ou réparateurs de matériel agricole. De façon générale, ils complètent leurs activités agricoles traditionnelles par des activités de service ou par des activités artisanales. Or ces nouvelles activités tendent

à disloquer les liens traditionnels des paysans avec leurs Intouchables, puisque les premiers sont amenés à recruter leur personnel en dehors de leurs réseaux traditionnels de clientèle.

L'étude que je viens de présenter très rapidement n'est, encore une fois, qu'un exemple entre beaucoup. Je pourrais mentionner de nombreuses études du même type, où les processus de développement sont analysés comme l'effet agrégé de la réaction des acteurs sociaux à des conditions rendues changeantes, par exemple par l'introduction d'une innovation. Prises ensemble, ces études tendent à faire apparaître le simplisme des théories du développement à ambition générale qui s'efforcent d'analyser directement les conséquences des données *structurelles* ou *culturelles*, en esquivant l'analyse de motivations et comportements individuels.

J'évoquerai enfin un dernier chapitre classique de la sociologie, celui de la stratification et de la mobilité sociale, sur lequel j'ai eu moi-même l'occasion de travailler directement³⁵. C'est un cas intéressant, car le mode de pensée holiste y a été pendant longtemps dominant et le reste dans une large mesure.

En général, le sociologue, qui s'intéresse à ce domaine, se contente par exemple d'étudier les effets de certaines variables indépendantes, comme le développement de l'éducation sur la mobilité sociale, sans chercher à analyser les comportements individuels responsables de la structure des flux de mobilité. Et l'on sait qu'on a longtemps considéré comme une évidence que le développement de l'éducation doit entraîner une augmentation mécanique de la mobilité sociale. Et bien des analyses de type holiste conduites dans le domaine de la mobilité sociale supposent que, par l'effet des mécanismes « subtils », les individus sont poussés à adopter des comportements permettant aux structures sociales, selon certains, de se reproduire³⁶ ou, selon d'autres, d'évoluer dans un sens prescrit par le sens de l'histoire. Dans ce type d'analyse, ce sont les structures de la société qui sont supposées être des éléments actifs, tandis que les individus sont décrits comme [54] se comportant de manière passive, n'ayant d'autre liberté que celle de réaliser un destin fixé d'avance.

³⁵ Boudon (R.), *L'inégalité des chances*, Paris, Colin, 1973, 1978. Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1985.

³⁶ Bourdieu (P.), Passeron (J.-C.), *La reproduction*, Paris, Minuit, 1970.

Car il importe de relever une forme particulière souvent prise par la méthodologie holiste et qu'on peut qualifier d'*individualisme minimal* ou d'*individualisme honteux* : elle consiste à décrire l'individu comme étant exclusivement le siège ou le point de passage de forces ou d'idées collectives. Ses attentes, ses desseins, seraient entièrement déterminés par son environnement social. Ici les croyances des autres, et, de manière générale, les caractéristiques de l'environnement de l'acteur ne sont pas traitées comme des données que l'acteur prendrait en compte, mais comme des forces quasi mécaniques qui viendraient déterminer à la fois les objectifs qu'il se donne et les moyens auxquels il recourt pour y parvenir.

C'est une méthodologie de ce type que recouvrent par exemple les explications qui font de la stagnation économique le produit du *traditionalisme* des acteurs. Dans ce cas, le phénomène macroscopique qu'on se propose d'expliquer est bien analysé comme le produit de comportements microscopiques. Mais comme l'acteur est conçu comme privé de toute autonomie, le moment *microscopique* de l'analyse est alors pure fiction : l'acteur est décrit comme obéissant à des mécanismes invisibles dont l'existence ne peut être démontrée qu'à partir des comportements qu'ils sont censés produire ... et expliquer.

Bien entendu, cette critique n'indique pas qu'une notion comme celle de *traditionalisme* n'ait pas de réalité ou d'utilité. Mais seulement qu'on peut facilement en faire et qu'on en fait souvent un usage tautologique. L'évocation du traditionalisme de l'acteur a alors la même force explicative que la fameuse « vertu dormitive » de l'opium. De même, il est clair qu'il est souvent légitime d'évoquer la notion d'attitude, la notion aristotélicienne d'ἔξις ou la notion thomiste d'*habitus* pour rendre compte du comportement des acteurs sociaux. Mais lorsque l'existence des *habitus* est évoquée pour expliquer des comportements qui sont la seule preuve de l'existence desdits *habitus*, on tourne dans un cercle vicieux.

Pour revenir au problème de la mobilité sociale, j'ai tenté de montrer pour ma part que si le développement de l'éducation ne paraissait pas avoir les effets escomptés sur la mobilité, cela pouvait être interprété comme un effet d'agrégation résultant de la composition d'une multitude de comportements rationnels des individus par rapport au marché de l'éducation d'abord, au marché de l'emploi ensuite. Pas plus qu'il n'est nécessaire de recourir à l'hypothèse tautologique de

traditionalisme ou de la résistance au changement pour expliquer [55] pourquoi une innovation individuellement et collectivement favorable peut n'être adoptée qu'après un long laps de temps, il n'est nécessaire de supposer que les individus obéissent inconsciemment au désir de reproduire les structures sociales pour expliquer que la structure des flux de mobilité varie moins dans le temps qu'on ne l'avait espéré, même lorsque le système d'éducation se « démocratise ». Cette relative stabilité peut s'expliquer comme un effet d'agrégation résultant de stratégies individuelles, non pas irrationnelles, mais au contraire compréhensibles si on les rapporte à la situation des acteurs.

Il me paraît donc indiscutable que le paradigme de l'individualisme peut, lorsqu'il est convenablement appliqué, conduire à des théories beaucoup plus acceptables que le paradigme holiste.

Il reste alors à expliquer pourquoi – si ce diagnostic est fondé – le mode de pensée holiste demeure dominant dans les sciences sociales. Je vois à cet état de choses plusieurs raisons.

Tout d'abord, il faut reconnaître que le paradigme de l'individualisme méthodologique n'est pas toujours facilement applicable.

Dans un texte d'une grande pénétration, Georg Simmel déclare :

Pour une connaissance parfaite, il faut admettre qu'il n'existe rien que des individus. Pour un regard qui pénétrerait le fond des choses, tout phénomène qui paraît constituer au-dessus des individus quelque unité nouvelle et indépendante se résoudrait dans les actions réciproques échangées par les individus. Malheureusement cette connaissance parfaite nous est interdite ³⁷.

Il importe de bien saisir la signification de ce texte : Simmel y affirme d'abord qu'un phénomène social, quel qu'il soit, ne peut être conçu que comme un effet d'agrégation, que comme le résultat d'actions, d'attitudes ou de comportements individuels. Et lorsqu'il précise qu'il ne peut s'agir que d'une chimère, il veut dire qu'il ne saurait être question de prétendre analyser, de façon objective et contrôlable,

³⁷ Simmel (G.), *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, coll. « Sociologie ».

les comportements de chaque acteur social en particulier. Il faut, au contraire, regrouper ces acteurs en types et proposer du comportement de ces acteurs idéal-typiques une explication qui sera toujours une représentation très simplifiée. Cette représentation mettra toujours en œuvre, comme il le dit ailleurs ³⁸, une « psychologie abstraite » ou une « psychologie de convention ». En bref, les explications individualistes passent toujours par la construction de *modèles*. De même [56] que l'économiste se donne le droit de décrire le comportement *du* consommateur ou *du* producteur dans telles ou telles circonstances, de même le sociologue choisira de créer des acteurs idéal-typiques et il leur prêtera des « logiques » de comportement infiniment simplifiées par rapport au réel.

Mais Simmel ajoute aussitôt :

Cela posé, de même que le biologiste a déjà pu substituer à la force vitale, qui paraissait planer au-dessus des différents organes, l'action réciproque de ces derniers, le sociologue, à son tour, doit chercher de plus en plus à atteindre ces processus particuliers qui produisent réellement les choses sociales, à quelque distance d'ailleurs qu'il doive rester de son idéal.

Ce passage signifie que la construction de modèles individualistes est l'objectif vers lequel doit tendre la connaissance et que le progrès de la connaissance en matière de sciences sociales consiste à passer des explications de type holiste à des explications de type individualiste. Mais en même temps le texte (et le contexte dans lequel ce texte apparaît) suggère que ce progrès est souvent difficile et qu'en tout cas, il est inégalement accessible selon les problèmes qu'on cherche à étudier ³⁹. Cette difficulté d'application du paradigme individualiste est une première raison qui explique l'influence du paradigme concurrent.

Il est vrai que si l'on considère des comportements économiques, leur logique pourra souvent être facilement reconstruite. En conséquence, des phénomènes économiques *macroscopiques* comme ceux que j'évoquais plus haut pourront être analysés de manière convain-

³⁸ *Ibid.*, p. 174.

³⁹ Simmel (G.), *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*. Paris, PUF, 1984, coll. « Sociologie ».

cante par des modèles de type individualiste. Il en va de même, par exemple, des phénomènes de stratification ou de mobilité : on peut sans trop de difficulté les décrire comme des effets d'agrégation résultant de comportements obéissant à des logiques relativement simples ⁴⁰. Mais il est évident qu'une telle analyse est beaucoup plus difficile s'agissant, par exemple, des taux de suicide : ces taux sont le résultat de comportements obéissant à des logiques complexes et infiniment variables d'un individu à l'autre. C'est pourquoi dans ce cas il est beaucoup plus difficile d'analyser les données macroscopiques en les ramenant à leurs composantes microscopiques.

Bien entendu, l'exemple du suicide n'est pas unique. Les données [57] d'opinion offrent souvent, elles aussi, une résistance à l'analyse individualiste. C'est pourquoi on doit souvent se contenter, faute de mieux, d'observer que la fréquence de telle opinion varie avec telle caractéristique sociodémographique sans être en mesure d'expliquer pourquoi, c'est-à-dire de faire de cette corrélation le résultat d'un ensemble de comportements obéissant à une logique claire. De même, c'est un fait connu que les démographes ne savent pas toujours ramener les résultats qu'ils observent au niveau agrégé à leurs composantes individuelles : pourquoi la première guerre mondiale a-t-elle été suivie en France d'une baisse des naissances et la seconde d'une hausse ?

Ces remarques banales sont importantes par leurs conséquences, qui souvent sont mal perçues. Elles expliquent notamment, en partie du moins, que la méthodologie individualiste soit plus couramment utilisée en économie qu'en sociologie. Mais, d'un autre côté, il faut se souvenir d'un autre point essentiel développé par Simmel, et qui me paraît profondément juste, à savoir que le progrès de la connaissance se traduit généralement par un passage du paradigme holiste au paradigme individualiste. Et l'on peut citer de nombreux exemples de ruptures de ce genre ; j'en ai d'ailleurs évoqué quelques-uns plus haut.

Ces considérations ne suffisent cependant pas à expliquer la faible popularité du paradigme individualiste en sociologie. La résistance à son endroit vient aussi de ce que l'on observe souvent dans les sciences sociales ce que Wrong a appelé une « conception hypersocialisée de l'homme » ⁴¹ : l'acteur social est souvent conçu comme une pâte molle sur laquelle viendraient s'inscrire les données de son envi-

⁴⁰ Boudon (R.), *L'inégalité des chances*, *op. cit.*

ronnement, lesquelles lui dicteraient ensuite son comportement dans telle ou telle situation. Ainsi, les sociologues du développement admettent souvent que les acteurs sociaux obéissent rigoureusement aux règles qui leur sont prescrites par la tradition et la culture. C'est de cette manière que certains ont expliqué par exemple que les paysans indiens continuent, contre leur intérêt et celui de la collectivité, à avoir une progéniture nombreuse. Cela résulterait d'une adhésion mécanique à des traditions séculaires. Outre qu'une telle « explication » est vide, elle surestime la passivité de l'acteur social par rapport aux traditions. Dans un cas comme celui-là, la perspective individualiste consiste à s'interroger sur la situation de l'acteur et à tenter de montrer que[58] si la tradition est suivie, ce n'est pas seulement parce qu'elle provoque un respect inconditionnel et mécanique, mais surtout parce qu'elle n'est pas en contradiction avec les données de la situation, bref qu'il est « rationnel » pour l'acteur de la suivre, qu'elle fait *sens* pour lui. Effectivement, on a montré que, en Inde, le contexte économique est souvent tel que les familles ont *intérêt* à avoir une descendance nombreuse pour des *raisons* de sécurité économique et sociale.

Cette conception « hypersocialisée » de l'homme – plus précisément de l'acteur social – est très fréquente et on la retrouve dans les chapitres les plus divers de la sociologie. Elle provient d'abord à mon sens de la difficulté qu'il y a à échapper à ce que Piaget appelle le « sociocentrisme » : il est plus simple d'interpréter un comportement qu'on ne comprend pas comme inconditionnellement *irrationnel* que de chercher à démontrer qu'il est irrationnel seulement par rapport à la situation de *l'observateur*, mais rationnel par rapport à la situation de *l'acteur*. Un des avantages du paradigme individualiste et du postulat de rationalité qu'il inclut (c'est-à-dire le postulat wébérien⁴² selon lequel tout comportement est en principe *compréhensible* par l'observateur à partir du moment où celui-ci est suffisamment informé du contexte dans lequel se meut l'acteur) est qu'il permet au sociologue d'éviter le piège redoutable du sociocentrisme.

Mais la « conception hypersocialisée de l'homme » a aussi des racines franchement idéologiques : elle dérive d'un sentiment répandu et qu'il est d'ailleurs facile d'éprouver, celui du despotisme des struc-

⁴¹ Wrong (D.), « The oversocialised conception of man in modern sociology », *American Sociological Review*, XXVI, 2, 1961, p. 183-193.

⁴² Weber (M.), *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

tures sociales. Mais si ce sentiment est légitime et fondé, il n'autorise pas la dérivation idéologique qui consiste à concevoir l'acteur social comme une marionnette dont les ficelles seraient tirées par les structures.

Pour compléter l'analyse, il faudrait d'ailleurs ajouter que le sentiment dont je parle ne suffit pas à produire l'idéologie holiste : celle-ci apparaît surtout lorsque l'observateur a aussi le sentiment que les *structures* sont condamnables et que ceux qui s'y soumettent doivent être tenus, par conséquent, pour *irrationnels* ou aliénés.

Ces deux raisons, le despotisme des structures et la tentation du sociocentrisme, expliquent que la perspective holiste soit si répandue : lorsque l'acteur est perçu comme le jouet des structures, il peut être oublié. Dans ce cas, le programme individualiste perd tout son sens, et il est facilement perçu comme non pertinent. Les sociétés peuvent [59] alors être conçues comme des systèmes simples qu'il est possible de décrire à l'aide de quelques oppositions conceptuelles ; par exemple *Gemeinschaft/Gesellschaft*, société moderne/société traditionnelle, société industrielle/société post-industrielle. Quant aux processus sociaux, ils peuvent être ramenés à des schémas élémentaires : lutte des classes, domination, dépendance.

Raymond BOUDON

[60]

Première partie

Chapitre 3

“Marxisme et individualisme
méthodologique.”⁴³

Par Jon ELSTER

[Retour à la table des matières](#)

« Dieu, ce sont les forces productives. » Cette boutade de Paul Lafargue⁴⁴ exprime assez bien une certaine attitude marxiste, contre laquelle s'élève le présent essai. Elle consiste à chercher les forces motrices de l'histoire, ainsi que les forces stabilisatrices des sociétés, en des abstractions telles que « forces productives », « rapports de production », « classes », « État » ou « idéologies », sans indiquer comment elles sont ancrées en actions, motivations et croyances individuelles. Selon cette conception, l'histoire est l'autoactualisation de l'Humanité, de l'homme plutôt que des hommes⁴⁵. L'exploitation et la domination capitalistes sont le fait du capital, qui prime, dans l'ordre explicatif, sur les capitaux individuels. L'appel à ces entités supra-individuelles va le plus souvent de pair avec deux autres procédés également douteux. D'une part, le collectivisme méthodologique s'allie

⁴³ Cet article s'appuie sur Elster (J.), *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 (trad. française à paraître aux PUF). On y trouve les références textuelles aux travaux de Marx, omises ici pour des raisons de commodité. Je tiens à remercier G. A. Cohen et John Roemer pour de nombreuses discussions qui ont permis de clarifier les idées exprimées ici.

⁴⁴ Cité d'après Papaioanou (K.), *De Marx et du marxisme*, Paris, Gallimard, 1983, p. 59.

⁴⁵ Pour cette distinction, voir Cohen (G. A.), « Karl Marx's dialectic of labour », *Philosophy and Public Affairs*, 3, 1974.

avec l'explication fonctionnaliste, qui rend compte des phénomènes sociaux en invoquant leurs conséquences plutôt que leurs causes. D'autre pan, il se double d'un mode de raisonnement dialectique, qui permet de comprendre le changement historique comme une quasi-déduction conceptuelle. Bien qu'on puisse montrer une défense raisonnée du fonctionnalisme et – surtout – d'une certaine [61] version de la dialectique ⁴⁶, ces opérations de sauvetage ne sont possibles qu'en insistant sur un fondement individualiste.

Cette critique de la *methodologie* marxiste présuppose l'intérêt substantiel de la *théorie* marxiste ; sinon ce serait du temps perdu. C'est précisément parce que le matérialisme historique et la critique du capitalisme restent des théories vivantes et vitales – ce qui ne veut pas dire qu'ils sont sans failles, loin de là – qu'il vaut la peine de les dégager de leur gangue mystérieuse. Quelques échantillons-ébauches de ce procédé seront offerts plus bas. Commençons pourtant par les principes de l'individualisme méthodologique.

L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE : CE QU'IL EST ET CE QU'IL N'EST PAS

L'individualisme méthodologique est une forme de réductionnisme. Il propose aux sciences sociales l'idéal explicatif des autres sciences, l'analyse du complexe en termes du plus simple. De manière plus précise, il affirme que tout phénomène social – que ce soit un processus, une structure, une institution, un *habitus* – se laisse expliquer par les actions et les propriétés des individus qui en font partie.

Il y a essentiellement deux raisons pour lesquelles l'explication du macro par le micro est préférable à celle du macro par le macro. D'une part, il y a une raison esthétique : même si l'explication macro-macro est robuste et fiable, il est toujours plus satisfaisant d'ouvrir la

⁴⁶ Pour le rapport entre marxisme et explication fonctionnaliste, voir Cohen (G. A.), *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, Oxford University Press, 1978, ainsi que Elster (J.), « Un marxisme anglais », *Annales. Économies. Civilisations. Sociétés*, 36, 1981. Pour une tentative de construire une théorie non mystificatrice de la dialectique, voir Elster (J.), *Logic and Society*, Chichester, Wiley, 1978, chap. 4-5, et « Négation active et négation passive », *Archives européennes de sociologie*, 21, 1980.

boîte noire et de voir les rouages du mécanisme. D'autre part, il y a une raison plus proprement scientifique : en descendant du macro au micro, on passe simultanément de la longue à la courte durée, ce qui réduit le risque de confondre explication et corrélation ou celui de penser qu'une loi nécessitant un certain événement permet toujours aussi de l'expliquer ⁴⁷.

Il convient de noter quelques limitations de ce principe réductionniste, et d'écarter certains malentendus assez communs. Premièrement, [62] la réduction ne saurait avoir lieu qu'en des contextes transparents. Pour expliquer cette idée, un exemple vaut mieux qu'une définition. Dans la phrase « La France craint l'Allemagne », la première référence à une entité supra-individuelle (la France) se laisse en principe éliminer, en lui substituant une référence aux craintes de Français individuels. En revanche, la seconde référence (à l'Allemagne) ne se laisse pas éliminer, puisque – et dans la mesure où – ce que craignent les Français individuels est justement une entité nébuleuse, supra-individuelle, peut-être mythique, ce qui ne l'empêche pas d'être une réalité psychologique. Marx avait sans doute tort de voir dans le capital une telle entité supra-individuelle, mais dans cette phrase elle-même – « Marx voyait dans le capital une entité supra-individuelle » – on ne saurait sans absurdité éliminer la référence au capital, *salva veritate*.

Une deuxième limitation s'impose au niveau de l'application de la doctrine. Il s'agit du risque de réductionnisme prématuré, bien exprimé par Pascal dans une remarque sur la biologie cartésienne : « Il faut dire en gros “cela se fait par figure et mouvement”, car cela est vrai. Mais dire lesquels, et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile, et incertain, et pénible » (*Pensée*, 79). On verra plus loin qu'en certaines parties du marxisme, la tentative réductionniste risque, en effet, de s'exposer à ce danger. Néanmoins, on ne saurait trop insister sur la différence entre l'idée qu'on doit parfois accepter le collectivisme méthodologique faute de mieux, et l'idée qu'il n'y a pas mieux, entre la version du non-réductionnisme qui fait de nécessité vertu, et celle qui insiste sur ses vertus intrinsèques.

Parmi les malentendus à écarter, commençons par l'idée que l'individualisme méthodologique comporte une théorie des motivations in-

⁴⁷ Voir aussi Elster (J.), *Explaining Technical Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, chap. 1.

dividuelles. La doctrine ne crée aucune présomption pour les motivations rationnelles, ni pour le comportement égoïste. Sans doute y a-t-il de bonnes raisons pour donner une primauté méthodologique au rationnel par rapport à l'irrationnel ainsi qu'aux motivations égoïstes par rapport aux motivations non égoïstes⁴⁸, mais ces raisons ne découlent pas du principe individualiste. De plus, cette primauté méthodologique n'exclut en rien, on le verra plus loin, que dans tel cas précis il faut expliquer le comportement des acteurs en termes de motivations irrationnelles ou non égoïstes.

[63]

L'individualisme méthodologique n'est pas une doctrine atomiste, qui se limiterait aux rapports extrinsèques ou causals entre les agents sociaux, à l'image des chocs entre boules de billard. Elle est parfaitement compatible avec l'idée qu'il y a des connexions intrinsèques ou intentionnelles. D'une part, on trouve le phénomène de *l'interdépendance des utilités*, dans l'altruisme, l'envie et sentiments semblables. D'autre part, il y a le fait de *l'indépendance des décisions*, telles que l'étudié la théorie des jeux. Or pour qu'il y ait interdépendance, il faut évidemment d'abord que les entités ainsi liées entre elles soient distinctes : c'est ce qu'affirme l'individualisme méthodologique.

Schumpeter, inventeur du terme « individualisme méthodologique », insistait déjà sur l'absence de lien avec le libéralisme ou l'individualisme politique. L'idée aurait dû être évidente ; il subsiste pourtant un fort préjugé plaçant l'individualisme méthodologique naturellement « à droite ». Durkheim – son adversaire le plus célèbre – fut certainement un homme de gauche ; les économistes autrichiens – ses défenseurs les plus acharnés – se placèrent nettement à droite. Aujourd'hui, la même opposition se retrouve entre Pierre Bourdieu et Raymond Boudon, pour ne nommer qu'eux. Il faut pourtant rappeler qu'il y a aussi un organicisme de droite ; pourquoi n'y aurait-il pas un individualisme de gauche ?

⁴⁸ Pour le primat du rationnel sur l'irrationnel, voir Davidson (D.), *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980. Pour le primat méthodologique des motivations égoïstes sur les motivations non égoïstes, voir Elster (J.), « Rationality, morality and collective action », *Ethics*, 95, 1985.

Une dernière confusion à éviter entre l'individualisme méthodologique et l'individualisme éthique. Celui-ci est la doctrine selon laquelle dans l'évaluation éthique des sociétés ne comptent que le bonheur, les droits, la liberté ou l'autonomie des hommes individuels ; sont exclues des valeurs telles que la protection de la nature ou l'accroissement de la connaissance scientifique, dans la mesure où elles ne sont pas l'objet du désir des hommes. Sont exclues également des catégories supra-individuelles comme la classe ou la nation : il faudrait, par exemple, rejeter une redistribution des richesses qui rendrait plus égal le revenu moyen des nations, tout en accroissant l'inégalité entre individus. Marx fut un individualiste éthique dans ce sens. Les sociétés de classe ont vu l'épanouissement de l'homme, dans la création d'œuvres d'art et de théories scientifiques ; seul le communisme permettra le plein épanouissement de chaque homme individuel. Cela dit, l'individualisme éthique de Marx ne l'a pas fait pencher aussi nettement vers l'individualisme explicatif⁴⁹. Bien qu'on puisse offrir de forts arguments pour chacune de ces doctrines, elles sont essentiellement indépendantes l'une de l'autre.

[64]

FORCES PRODUCTIVES ET RAPPORTS DE PRODUCTION

L'Histoire, selon la « Préface de 1859 », est l'histoire des forces productives et des rapports de production. L'avènement et le déclin des rapports de production successifs s'expliquent par leur tendance à promouvoir ou à retarder les forces productives. Pour mieux comprendre cette doctrine et son manque fatal de « micro-fondements », il faut d'abord en éliminer certaines ambiguïtés.

Dans une phase initiale, les rapports de production sont en « correspondance » avec les forces productives, pour ensuite entrer en « contradiction » avec ces dernières. L'idée de contradiction se laisse

⁴⁹ Les deux modes d'individualisme ne semblent pas suffisamment bien distingués dans la discussion, par ailleurs très instructive, de Dumont (L.), *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1979. Une analyse très complète est celle de Kolm (S.-C.), *Le bonheur-liberté*, Paris, PUF, 1982, chap. 5.

interpréter de diverses manières, selon qu'on la conçoit dans une perspective statique ou dynamique, actuelle ou contrefactuelle. En tant que notion *statique-contrefactuelle*, la contradiction signifie qu'on fait un usage inefficace des forces productives. Ainsi, dans le capitalisme, l'anarchie du marché engendre crises, chômage, surproduction, etc., qui demandent, pour leur élimination, une économie planifiée. Comme notion *dynamique-actuelle*, la contradiction veut dire stagnation de la technologie : le taux de développement des forces productives est plus bas qu'il ne fut dans la phase initiale. Il y a des textes qui permettent d'imputer à Marx l'une et l'autre de ces idées, mais la lecture la plus plausible est néanmoins de comprendre la contradiction comme un phénomène *dynamique-contrefactuel* : le taux de développement des forces productives est moins élevé qu'il ne l'aurait été dans d'autres rapports de production.

Ainsi l'on peut résumer la théorie en deux propositions. Pour tout *niveau* de développement des forces productives il existe un ensemble de rapports de production qui maximise leur *taux* de développement ; les rapports de production, qui maximisent le taux de développement, tendent à être réalisés. Comme l'a bien montré G. A. Cohen, il s'agit d'une explication fonctionnaliste⁵⁰. Les rapports de production s'expliquent par leurs conséquences bénéfiques, en fait optimales, pour les forces productives. Or cette explication se heurte immédiatement au problème central de toute explication de ce type : quel est le *mécanisme* par lequel les forces productives créent les rapports de [65] production qui maximisent leur développement ? De manière plus précise, quels sont les individus qui, agissant dans leur intérêt propre, tendent à réaliser le but de l'Histoire ? Quels sont les hommes de chair et d'os qui incarnent ce Dieu que sont les forces productives ?

Marx ne donne pas de réponse à la question, mais l'on peut tenter d'en proposer une à sa place. A priori, il semble y avoir deux possibilités principales. Ou bien le producteur individuel trouve qu'il est dans son intérêt de transformer les rapports de production au niveau de l'unité de production ; ou bien il existe un groupe d'individus avec le pouvoir et la motivation de transformer les rapports de production au niveau de l'économie.

⁵⁰ Voir notamment Cohen (G. A.), *Karl Marx's Theory of History, op. cit.*, chap. 6.

La première idée se heurte à la nature *sociale* des rapports de production. Considérons la transition du féodalisme au capitalisme ⁵¹, ce dernier étant caractérisé par la conjonction du salariat et la production pour le marché. Il n'est pas besoin d'expliquer longuement pourquoi la création du marché est un processus social en dehors du contrôle du producteur individuel. En revanche, la transition du servage au salariat pourrait, en principe, avoir lieu au niveau de l'unité de production, mais on voit mal comment elle s'expliquerait par le développement des forces productives ; tout au plus le salariat permettrait-il une *utilisation* plus efficace des forces productives existantes. Il en va de même pour la transition au communisme : même si l'autogestion peut surgir spontanément au niveau de l'entreprise, la planification centrale – c'est-à-dire l'abolition du marché – requiert la prise de pouvoir politique. En plus, il n'y a pas de raison pour que l'introduction de l'autogestion s'explique par le développement plus rapide des forces productives.

L'autre versant du dilemme n'est guère plus attrayant. Prenons le cas de la transition au communisme. Marx a voulu nous faire croire que la révolution communiste aurait lieu quand et parce que les rapports de production communistes permettraient un taux de développement des forces productives plus élevé. Or l'idée que la promesse d'innovation technologique plus rapide inciterait la classe ouvrière à la révolution est doublement peu plausible. D'abord, il y a le problème général du Dilemme du Prisonnier : on en reparlera plus loin. Puis il faut se rappeler que, selon Marx, le taux d'innovation dans le capitalisme est très élevé et même croissant : il ne comptait pas sur la stagnation du capitalisme mais sur la supériorité du communisme. [66] Il semble pourtant d'une naïveté ahurissante de penser que les ouvriers abandonneraient un système en pleine expansion technologique pour une alternative supérieure purement hypothétique, étant donné les coûts de transition ainsi que l'incertitude qui ne manquerait pas de planer sur le résultat final. On répondra sans doute que la révolution aura lieu à la suite des crises capitalistes ; or ce serait renoncer à l'idée qu'elle va se produire quand *et parce que* le communisme permettra un développement technologique plus rapide.

⁵¹ Voir notamment Brenner (R.), « The social basis of economic development » in Roemer (J.) éd., *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, à paraître.

Pour Marx, donc, il fallait expliquer les rapports de production par le *taux de développement des forces productives*. Il est instructif de comparer l'explication marxiste avec deux autres théories qui, tout en gardant le mode fonctionnaliste d'analyse, substituent d'autres explications. D'une part, la théorie néo-classique des droits de propriété affirme qu'ils se justifient et s'expliquent par leur tendance à maximiser le *produit social net* ⁵². Là encore, il faut se demander quel est le mécanisme qui assure ce résultat. Il ne suffirait pas de démontrer que les lois sont telles que le produit net atteint effectivement son maximum ; il faudrait aussi prouver que les lois sont ce qu'elles sont parce qu'elles tendent à avoir cet effet. Or l'une et l'autre démonstration sont absentes. D'autre part, la théorie « néo-marxiste » de Douglas North cherche l'explication des rapports de production dans leur tendance à maximiser le *surplus* qui revient aux gouvernants ⁵³. Cette « théorie prédatrice de l'État » ⁵⁴ a l'avantage méthodologique de nommer un agent avec le pouvoir et la motivation de réaliser la maximisation. Bien entendu, l'individualisme méthodologique nous rappelle qu'il ne faut pas concevoir l'État comme un agent monolithique ; il faut tenir compte du conflit d'intérêt non seulement entre l'État et les classes sociales, mais aussi entre le chef de l'État et ses agents ⁵⁵.

La Préface de 1859 affirme que l'Histoire est l'histoire des rapports de production et des forces productives. *Le Manifeste communiste* soutient non moins nettement que l'histoire de l'humanité jusqu'au présent est celle de la lutte des classes. Le problème central pour la [67] théorie marxiste de l'histoire est l'absence de médiation entre ces deux propositions. Marx n'explique jamais comment les classes sociales sont amenées à agir d'une manière qui sert non seulement leurs intérêts propres, mais ceux de l'humanité. En plus, il ne résout pas vraiment le problème suivant : comment une classe sociale

⁵² Voir Posner (R.), *The Economic Analysis of Law*, Boston, Little Brown, 1977.

⁵³ North (D.), *Structure and Change in Economic History*, New York, Norton, 1981.

⁵⁴ Levy (M.) « The predatory theory of the state » in Hechter (M.) éd., *The Microfoundations of Macrosociology*, Philadelphie, Temple University Press, 1983.

⁵⁵ Pour une analyse récente, voir Macdonald (G. M.), « New directions in the economic theory of agency », Discussion Paper, 84, 7, Economics Research Center/NORC, University of Chicago.

arrive-t-elle à promouvoir son intérêt collectif lorsqu'il diffère des intérêts individuels des membres de la classe ?

CLASSE ET CONSCIENCE DE CLASSE

Une classe, en tant que telle, ne saurait agir. La notion d'action collective n'est qu'une façon de parler ; en réalité, seuls les individus sont capables d'agir. Et pourtant, ne peut-on pas parler de l'intérêt d'une classe en tant que telle ? De plus, n'est-il pas évident que cet intérêt anime souvent les mouvements sociaux ? On va esquisser ici comment il est possible de donner des réponses affirmatives à ces questions sans pour autant violer la doctrine de l'individualisme méthodologique.

Il n'est pas nécessaire ici d'expliquer ce que c'est qu'une classe sociale selon Marx ; il suffit de dire que la question, bien que compliquée, n'est pas insoluble ⁵⁶. En tout cas, les problèmes que pose la notion de conscience de classe sont largement indépendants de la notion de classe elle-même. Il semble que l'approche la plus utile pour les applications empiriques- est de définir la conscience de classe comme *la capacité de surmonter le problème du « free rider » dans l'action collective*. Indiquons brièvement comment ce problème se pose pour la classe capitaliste et la classe ouvrière.

L'intérêt du capitaliste est de maximiser son profit ; celui de la classe capitaliste de maximiser le profit total. Une certaine restriction de la production est le moyen nécessaire pour réaliser cette dernière fin. Supposons, pour simplifier, que chaque capitaliste a le choix entre deux stratégies : restreindre la production (R) et la maintenir au niveau compétitif (C). On obtient alors la structure caractéristique du Dilemme du Prisonnier. Pour chaque capitaliste, le profit est plus élevé si tous choisissent R que si tous choisissent C, mais il est toujours plus profitable pour l'individu de choisir C, quoi que fassent [68] les autres. L'intérêt du « capital », c'est-à-dire de la classe capitaliste, diffère souvent de l'intérêt du capitaliste individuel. Marx, d'ailleurs, le

⁵⁶ Voir notamment Roemer (J.), *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

savait très bien, comme en témoignent les analyses des *Factory Acts* dans le premier volume du *Capital*.

De manière semblable, les actions de la classe ouvrière – qu'elles soient réformistes ou révolutionnaires – sont vulnérables à la tentation, de la part de chaque individu, de profiter de la solidarité des autres. Pourquoi participer à la grève quand on pourra en avoir les bénéfices sans les coûts, en laissant aux autres le risque de l'effort de confrontation ? Et si les autres, auteurs et victimes du même raisonnement, décident de s'abstenir aussi, cela ne peut que renforcer la conclusion. Le fait que la grève est meilleure pour la *classe* ouvrière ne crée aucune incitation pour l'ouvrier individuel.

Telle est au moins « la logique de l'action collective » telle qu'elle est étudiée depuis vingt ans⁵⁷. Elle est puissante – trop puissante même, puisqu'elle semble rendre impossibles les cartels et les syndicats dont pourtant on ne saurait nier l'existence et l'importance. Jadis, la difficulté fut d'expliquer pourquoi l'action collective fait souvent défaut, même quand elle est indispensable pour la survie du groupe en question ; aujourd'hui, les politologues sont confondus quand elle réussit. Même si leur réaction a été quelque peu excessive, elle fut néanmoins foncièrement saine. L'acquis durable de la « logique de l'action collective » est qu'on ne peut plus expliquer l'action collective simplement par les biens publics qu'elle produit, puisque la principale caractéristique de ceux-ci est d'être accessible à tous, qu'ils aient contribué ou non.

Comment donc l'expliquer ? Écartons dès le début les explications qui font appel aux bénéfices et aux punitions différentiels et sélectifs⁵⁸. Une fois établi, un syndicat peut se maintenir en offrant des pensions aux ouvriers ou en les menaçant d'ostracisme social ou pire, mais ces biens et maux privés ne sauraient expliquer sa formation initiale. Écartons également les explications qui voient la participation à l'action collective comme un bénéfice plutôt qu'un coût⁵⁹. Même pour l'action syndicale, cette suggestion est peu plausible ; appliquée à la formation des cartels, elle devient absurde. Il faut expliquer le choix

⁵⁷ L'analyse classique est celle de Olson (M.), *La logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1977.

⁵⁸ C'est l'explication que propose Olson, *op. cit.*

⁵⁹ Pour cette approche, voir Hirschman (A.), *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1983.

de la [69] stratégie coopérative par le bénéfice extrinsèque produit par la coopération, plutôt que par des bénéfices secondaires ou intrinsèques.

Commençons par les explications qui ne font appel qu'aux individus rationnels et égoïstes. Il semblerait impossible d'engendrer le comportement coopératif de motivations aussi appauvries ; or, depuis Descartes, nous savons que les hommes vivent « ensemble d'une si étroite société, qu'encore que chacun rapportât tout à soi-même, et n'eût aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s'employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait de son pouvoir, pourvu qu'il usât de prudence ». Ailleurs, dans la même correspondance, Descartes indique que :

La raison qui me fait croire que ceux qui ne font rien que pour leur utilité particulière, doivent aussi bien que les autres travailler pour autrui, et tâcher de faire plaisir à un chacun, autant qu'il en est dans leur pouvoir, s'ils veulent user de prudence, est qu'on voit ordinairement arriver que ceux qui sont estimés officieux et prompts à faire plaisir, reçoivent aussi quantité de bons offices des autres, même de ceux qu'ils n'ont jamais obligés, lesquels ils ne recevraient pas si on les croyait d'autre humeur ⁶⁰.

La théorie des jeux – formelle aussi bien qu'expérimentale – a permis de préciser ces propositions, ainsi que d'en circonscrire la validité ⁶¹. La coopération entre individus rationnels et ne faisant « rien que pour leur utilité particulière » exige de chacun d'entre eux la « prudence », c'est-à-dire la capacité de tenir compte des bénéfices à long terme, ainsi qu'une information suffisante sur la motivation et l'information des autres. Autrement dit, la coopération volontaire entre égoïstes rationnels est entravée par l'avarice et la suspicion.

Ce genre d'explication semble plausible dans le cas de cartels capitalistes ; il le semble moins pour la formation de syndicats. Bien qu'on

⁶⁰ Les deux passages se trouvent dans les lettres à la princesse Élisabeth, in *Œuvres complètes*, éd. Adam et Tannéry, t. IV, p. 316, 356-357.

⁶¹ Les travaux essentiels sont Rapoport (A.), Chammah (A.), *Prisoner's Dilemma*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1956 ; Taylor (M.), *Anarchy and Cooperation*, Chichester, Wiley, 1976 ; Axelrod (R.), *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984.

ne puisse exclure, a priori, l'idée que la solidarité ouvrière ne soit qu'une forme ultra-sophistiquée de prudence, elle est difficilement compatible avec nos connaissances des grands mouvements sociaux de l'époque moderne. D'où la tentation sartrienne, dans l'analyse du *groupe en fusion*, d'expliquer l'action collective comme un phénomène [70] irréductible aux individus qui la constituent⁶². Or il existe une approche alternative, plus conforme à l'individualisme méthodologique : renoncer à l'hypothèse d'égoïsme, tout en gardant celle de rationalité. Il existe toute une gamme de motivations altruistes et morales capables d'induire les individus à coopérer⁶³. Dans un groupe hétérogène, on trouve souvent quelques individus fort motivés à la coopération, dont la présence crée un effet « boule de neige » en entraînant d'autres qui, par eux-mêmes, seraient restés passifs. Il est possible d'indiquer avec quelque précision les conditions dans lesquelles se produira cet effet⁶⁴.

L'hypothèse de rationalité, bien que plus profondément enracinée que celle d'égoïsme, n'est pas pour autant sacro-sainte. Parmi les tentatives qui visent à la participation à l'action collective comme fondamentalement irrationnelle, mentionnons une étude de psychologie expérimentale portant sur le comportement de vote⁶⁵. Le « paradoxe de l'électeur » est, en effet, un exemple célèbre du Dilemme du Prisonnier : d'une part, il vaut mieux pour notre candidat et pour nous-mêmes que notre candidat reçoive tous nos votes plutôt que de n'en recevoir aucun ; mais, d'autre part, chacun de nous n'a qu'une influence infinitésimale sur le résultat de l'élection, de sorte qu'il ne semble pas valoir la peine d'aller aux urnes⁶⁶.

⁶² Sartre (J.-P.), *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 220 et suiv.

⁶³ Voir Elster (J.), « Rationality, morality and collective action », art. cité.

⁶⁴ Voir Oliver (P.), Marwell (G.), Teixeira (R.), « Interdependence, group heterogeneity, and the production of collective action », *American Journal of Sociology*, 9, 1985.

⁶⁵ Quattrone (G.), Tversky (A.), « Self-deception and the voter's illusion », in Elster (J.) éd., *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Pour une autre tentative d'explication du comportement coopératif en termes de motivations irrationnelles, voir Rapoport (A.), Chammah (A.), *Prisoner's Dilemma*, op. cit., p. 29.

⁶⁶ Voir notamment Barry (B.), *Economists, Sociologists and Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.

Les sujets de l'expérience en question ont exprimé des intentions de vote qui semblent correspondre au sophisme suivant :

Je suis un membre assez représentatif du groupement politique auquel j'appartiens. Si je vote, il est assez probable que les autres membres voteront aussi : puisqu'ils sont comme moi, ils se comporteront comme moi. Je vais donc voter, afin d'assurer qu'ils voteront aussi.

La dernière phrase exprime le glissement « calviniste »⁶⁷ d'un raisonnement-diagnostic [71] parfaitement acceptable à un raisonnement causal manifestement faux. Il va sans dire que les sujets ne sont pas explicitement conscients de ce glissement ; c'est un morceau de mauvaise foi plutôt qu'une déduction logique.

Une théorie sociologique de l'action collective ne saurait évidemment se contenter de ces modèles abstraits et passablement simplistes. Il faudrait tenir compte de l'arrière-fond historique ainsi que du contexte économique, social, culturel et politique⁶⁸. Dans tout cas particulier, il y aura un mélange unique de motivations qui rend possible l'action collective. Ces motivations ne tombent pas du ciel ; elles ont une causalité sociale précise qu'il faut dégager. Or, même si la structure sociale (au niveau macro) entre dans l'explication de l'action collective (également macro), elle le fait par l'intermédiaire d'actions, de motivations et de croyances individuelles. Qu'on se rappelle les vertus du réductionnisme citées plus haut : la découverte de micro-fondements assure une explication à la fois plus satisfaisante et plus solide.

⁶⁷ Un exemple remarquable de ce mode de raisonnement est le passage suivant, extrait d'un pamphlet baptiste du XVIII^e siècle : « Every soul that comes to Christ to be saved ... is to be encouraged... The Coming soul need not fear that he is not elected, *for none but such would be willing to come* » (cité d'après Thompson (E. P.), *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969, p. 38. Les mots soulignés le sont par nous). Il existe une abondante littérature sur les aspects philosophiques du problème, en commençant par Nozick (R.), « Newcomb's problem and two principles of choice » in Rescher (N.) éd., *Essays in Honor of Carl Hempel*, Dordrecht, Reidel, 1969.

⁶⁸ Pour une réussite exceptionnelle, voir Popkin (S.), *The Rational Peasant*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1979.

Cela dit, il faut ajouter que la réalité des sciences sociales est nettement en deçà de ces remarques programmatiques. Même si l'historien ou le sociologue peut s'inspirer de loin de la théorie des jeux ou des sciences de la décision, les corrélations macrosociologiques offrent souvent un terrain plus solide. On sait, par exemple, que l'action collective est facilitée par la stabilité du groupe, tandis qu'un taux de renouvellement élevé l'entrave⁶⁹. En outre, il est en général plus difficile de déterminer si l'effet causal de cette macro-variable est médiatisé par l'influence sur les motivations individuelles, par l'impact sur les croyances ou par les deux. Étant donné la difficulté de sonder les cœurs d'un grand nombre d'individus, surtout quand il s'agit du passé, il vaut souvent mieux en rester au niveau macrosociologique que s'exposer au risque de réductionnisme prématuré. Le progrès dans ce domaine prendra la forme d'un va-et-vient entre modèles théoriques plus raffinés, corrélations macrosociologiques plus robustes et techniques d'observation plus fines.

⁶⁹ Sur l'importance du taux de renouvellement dans l'analyse de l'action collective, voir Elster (J.), *Logic and Society*, *op. cit.*, chap. 5.

[72]

IDÉOLOGIES

Les systèmes de croyances – cognitives et morales – semblent offrir le meilleur contre-exemple aux principes de l'individualisme méthodologique. Peut-on sans absurdité prétendre expliquer une langue, une religion, une norme sociale ou une tradition comme une « construction logique » à partir de dispositions ou de croyances individuelles ? N'est-il pas infiniment plus plausible de les concevoir comme des entités supra-individuelles qui sont présupposées, comme leur condition de possibilité, par tout acte ou tout état d'esprit individuel ⁷⁰ ?

Il n'est pas question ici de répondre à cette question dans toute sa généralité ⁷¹. Qu'il suffise de noter que les traditions, les croyances et les normes sont loin d'être immuables et monolithiques. Il est impossible, même à un moment donné, de définir ce que c'est que *la* langue française, étant donné la variation infinie des usages. Sans doute existe-t-il une version autorisée – mais ce n'est sûrement pas le Dictionnaire de l'Académie qui est la condition de possibilité du français quotidien. En plus, les pratiques linguistiques et culturelles sont en flux permanent, bien que lent et imperceptible. Si l'individu ressent les normes comme des contraintes objectives, indépendantes de sa volonté, c'est qu'à chaque moment donné, leur gamme de variation chez les individus qu'il fréquente est sévèrement limitée, comme le prix du lait est à peu près le même dans tous les magasins d'un même quartier.

La théorie marxiste des idéologies offre un bon exemple de cette problématique. Elle mérite, en effet, une place prééminente dans le cabinet des horreurs de la pensée scientifique, par les explications arbitraires et souvent absurdes dont elle est remplie. En lisant, par exemple, Franz Borkenau ou Lucien Goldman, on a l'impression

⁷⁰ Pour une formulation très claire de ces objections à l'individualisme méthodologique, voir Taylor (C), « Interprétation and the sciences of man », *Review of Metaphysics*, 25, 1971.

⁷¹ Pour des tentatives de réfutation plus détaillées, voir Elster (J.), « Reply to comments », *Inquiry*, 23, 1980, ainsi que « Reply to comments », *Theory and Society*, 12, 1983.

qu'entre un système économique et social et l'idéologie qui lui correspond, il y a un rapport d'émanation qui semble se passer de toute médiation par les individus ; il suffit de rappeler l'affirmation de Borke-nau que la physique cartésienne est socialement déterminée [73] « dans chaque ligne »⁷². Ces excès fantasmagoriques reposent soit sur des explications fonctionnalistes du type *Cui bono ?*, soit sur de prétendues « homologues structurales ». L'arbitraire de l'un et l'autre mode d'analyse est démontré par la facilité d'application, qui ne se heurte à aucune résistance ou friction dans ce qu'on veut expliquer. Tout ressemble un peu à tout ; tout sert un peu l'intérêt de tout, à condition de bien choisir l'horizon temporel et l'angle d'approche. Marx lui-même inaugura cette triste tradition. Dans ses observations sur la religion chrétienne, il l'explique parfois par le service qu'elle rend aux classes dominantes, parfois par sa « correspondance » au fétichisme économique. On pourrait multiplier ces exemples. Or il y a aussi chez lui des éléments bien autrement intéressants qui justifient un effort de reconstruction. La tentative doit être guidée par le principe que toute détermination sociale de la pensée opère au niveau de l'individu, à travers des mécanismes psychologiques qu'il faut identifier et non simplement postuler.

À cette fin, on peut proposer la typologie suivante des formes de la fausse conscience. Distinguons, d'une part, entre les attitudes cognitives et affectives de la conscience, c'est-à-dire entre croyances factuelles et croyances de valeur ; d'autre part, entre les mécanismes de distorsion « froids » ou cognitifs⁷³ et les mécanismes « chauds » ou af-

⁷² Pour références et discussion, voir Elster (J.), *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, chap. 1.

⁷³ Pour des discussions théoriques et de nombreuses applications, voir notamment les travaux réunis dans Kahneman (D.), Slovic (P.), Tversky (A.) éd., *Judgment under Uncertainty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, ainsi que Nisbet (R.), Ross (L.), *Human Inference : Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1980.

fectifs ⁷⁴. La combinaison de ces distinctions produit les cases suivantes :

	Contenu cognitif	Contenu affectif
Distorsion cognitive...	(i)	(ii)
Distorsion affective...	(iii)	(iv)

i. C'est une catégorie importante chez Marx, puisqu'elle inclut sa sociologie de la connaissance économique quotidienne. Il ne pensait pas que les conceptions erronées qu'ont les agents économiques du [74] système capitaliste sont des erreurs chaudes, c'est-à-dire motivées. Ce sont des illusions qui naissent spontanément du fait que chaque agent perçoit le système d'un point de vue particulier qui fausse sa perspective. Le cas le plus net est celui du fétichisme monétaire. Un capitaliste individuel a toujours le choix entre investir son capital dans une entreprise productive afin d'en tirer un profit, et le déposer dans une banque afin d'en recevoir l'intérêt. Selon l'apparence – c'est-à-dire de son point de vue particulier – le capital est également productif dans les deux fonctions. Le fétichisme monétaire confond l'apparence et l'essence, l'équilibre partiel et l'équilibre général ⁷⁵. Il affirme que l'or et l'argent – et non seulement les hommes, la terre, les outils – font partie de la richesse réelle d'un pays, comme si *tous* les capitalistes pouvaient déposer leur capital dans la banque et en recevoir l'intérêt. Ce *sophisme de composition* ⁷⁶ est un mécanisme important de la pensée idéologique.

⁷⁴ Voir notamment les travaux de Festinger (L.), en commençant par *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, Stanford University Press, 1957. Pour des comparaisons entre les mécanismes « froids » et « chauds », voir Nisbet, Ross, *op. cit.*, ainsi que Pears (D.), *Motivated Irrationality*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

⁷⁵ Cette interprétation de la doctrine hégélienne de l'essence et de l'apparence s'inspire d'un cours de J. Hyppolite au Collège de France en 1966.

⁷⁶ Pour une analyse de la structure logique de ce sophisme, voir Elster (J.), *Logic and Society*, *op. cit.*, chap. 5.

ii. L'idée que les normes et les valeurs sont susceptibles de distorsions purement cognitives ne se trouve pas chez Marx, mais elle pourrait avoir sa place naturelle dans une théorie plus générale de la pensée idéologique. Le phénomène *d'encadrement*⁷⁷ est d'une importance particulière. On constate souvent que le choix entre deux éléments d'une alternative dépend non seulement de leurs propriétés « objectives » mais aussi de la manière dont elles sont présentées. Un exemple banal est la description d'un verre d'eau comme demi-plein ou demi-vidé ; un cas plus intéressant est celui de description d'une surcharge sur les cartes de crédit comme un rabais sur l'achat comptant. Une application à l'action collective concerne l'ambiguïté de la notion de coopération, qui dépend du groupe de référence choisi. La motivation d'un gréviste peut disparaître s'il commence à se voir comme consommateur et non plus comme ouvrier. La cause d'un tel changement de perspective peut être l'intérêt de l'agent, s'il cherche une excuse pour se soustraire aux efforts et aux risques de la grève, mais il est aussi concevable qu'il découle d'une sorte d'illusion optique.

[75]

iii. Le phénomène central est la *mauvaise foi*, telle que l'étudiant Freud, Sartre ou la philosophie analytique⁷⁸. Chez Marx, l'exemple le plus important est la tendance de chaque classe à représenter ses intérêts particuliers comme l'intérêt général. Plutôt que de nous pencher sur les analyses bien connues de *L'idéologie allemande* ou du *18 Brumaire*, citons un texte du jeune Tocqueville qui exprime, mieux que ne le fit jamais Marx, le besoin psychologique qui sous-tend et soutient la mauvaise foi :

Ce que j'appelle les grands partis politiques, ceux qui s'attachent aux principes et non à leurs conséquences, aux généralités et non aux cas particuliers, aux idées et non aux hommes, ces partis ont, en général, des traits plus nobles, des passions plus généreuses, des convictions plus réelles, une allure plus franche et hardie que les autres. L'intérêt particulier, qui joue toujours un grand rôle dans les passions politiques, se cache ici plus habilement sous le voile de l'intérêt public ; il parvient même souvent à se dérober aux regards de ceux qu'il anime et fait agir. Les petits partis, au

⁷⁷ Sur ce phénomène, voir Tversky (A.), Kahneman (D.), « The framing of decisions and the psychology of choice », *Science*, 211, 1981.

⁷⁸ Voir Pears, *Motivated Irrationality*, pour une analyse récente.

contraire, sont en général sans foi politique ; leurs caractères sont entiers et empreints d'un égoïsme qui se produit ostensiblement à chacun de leurs actes ; ils s'échauffent toujours à froid ⁷⁹.

iv. La religion, en tant qu'« opium du peuple », tombe dans cette catégorie de croyances idéologiques. De manière plus générale, le phénomène des *préférences adaptatives* ⁸⁰ – l'adaptation des désirs et des aspirations à ce qui paraît possible et accessible – est affecté à la fois par le mécanisme et par le résultat. Selon Paul Veyne – qui invoque les travaux de Léon Festinger sur la réduction de dissonance cognitive – ce fut la forme dominante d'idéologie politique dans le monde classique ⁸¹ ; on en trouve aussi de nombreux exemples plus récents ⁸². Insistons sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une idéologie imposée par la classe dominante. C'est justement parce qu'il s'agit d'un processus endogène et spontané que la classe dominante peut faire économie de l'endoctrinement et de la manipulation, qui tendent en tout cas à manquer leur but.

[76]

L'esquisse qu'on vient de lire des principes de l'individualisme méthodologique, ainsi que les échantillons d'application au marxisme, avaient pour but de convaincre les partisans de l'une et de l'autre doctrine qu'elles ne sont aucunement incompatibles. Depuis un certain nombre d'années, surtout dans le monde anglo-saxon et, à un degré moindre, dans l'Europe continentale, on a observé une certaine schizophrénie parmi les universitaires et intellectuels qui se veulent à la fois rigoureusement analytiques et de gauche. Dans sa forme la plus bénigne, elle a amené philosophes, économistes et autres à chasser le marxisme de leur vie professionnelle, quitte à le reprendre hors du travail dans un mode d'activisme a-théorique. Trop lucides pour ne pas voir l'état misérable dans lequel se trouvait depuis longtemps le marxisme théorique, ils ont résolument épousé l'une des nombreuses variantes du marxisme pratique. Une expression plus malsaine de cette

⁷⁹ Tocqueville (A. de), *Voyages en Sicile et aux États-Unis*, in *Toqueville, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1957, p. 260.

⁸⁰ Pour ce phénomène, voir Elster (J.), *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, chap. 3.

⁸¹ Veyne (P.), *Le pain et le cirque*, Paris, Le Seuil, 1976.

⁸² Voir par exemple Levenson (J.), *Confucian China and its Modern Fate*, Berkeley, University of California Press, 1968.

dualité d'esprit se trouve chez les nombreux chercheurs, et non des moindres, qui ont cru devoir défendre publiquement des doctrines d'une teneur intellectuelle qu'ils n'auraient jamais acceptée dans leur spécialité scientifique.

Le premier pas vers l'abolition de cet état des choses est l'introduction d'une méthodologie marxiste conforme aux canons généralement acceptés et pratiqués. Il est possible que l'originalité et la spécificité du marxisme en souffrent ; tant mieux. Le but du marxisme théorique n'est pas sa perpétuation indéfinie, mais son dépassement comme doctrine ou secte à part.

Jon ELSTER

[76]

L'esquisse qu'on vient de lire des principes de l'individualisme méthodologique, ainsi que les échantillons d'application au marxisme, avaient pour but de convaincre les partisans de l'une et de l'autre doctrine qu'elles ne sont aucunement incompatibles. Depuis un certain nombre d'années, surtout dans le monde anglo-saxon et, à un degré moindre, dans l'Europe continentale, on a observé une certaine schizophrénie parmi les universitaires et intellectuels qui se veulent à la fois rigoureusement analytiques et de gauche. Dans sa forme la plus bénigne, elle a amené philosophes, économistes et autres à chasser le marxisme de leur vie professionnelle, quitte à le reprendre hors du travail dans un mode d'activisme a-théorique. Trop lucides pour ne pas voir l'état misérable dans lequel se trouvait depuis longtemps le marxisme théorique, ils ont résolument épousé l'une des nombreuses variantes du marxiste pratique. Une expression plus malsaine de cette dualité d'esprit se trouve chez les nombreux chercheurs, et non des moindres, qui ont cru devoir défendre publiquement des doctrines d'une teneur intellectuelle qu'ils n'auraient jamais acceptée dans leur spécialité scientifique.

Le premier pas vers l'abolition de cet état des choses est l'introduction d'une méthodologie marxiste conforme aux canons généralement acceptés et pratiqués. Il est possible que l'originalité et la spécificité du marxisme en souffrent ; tant mieux. Le but du marxisme théorique n'est pas sa perpétuation indéfinie, mais son dépassement comme doctrine ou secte à part.

Jon ELSTER

[77]

Première partie

Chapitre 4

“Le défi de l'individualisme méthodologique à l'analyse marxiste.”⁸³

Par Adam PRZEWORSKI

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Les sciences sociales font aujourd'hui l'objet d'une offensive sans précédent, du moins depuis les années 1890 : il s'agit d'imposer délibérément le monopole de la méthode économique à toute étude de la société. Les économistes néo-classiques se bornent à utiliser deux catégories : les phénomènes économiques et les phénomènes en apparence non économiques. Le défi de l'individualisme méthodologique ne vise pas spécifiquement le marxisme : il s'en prend de la même façon à tout ce qu'on avait coutume d'appeler science politique, anthropologie ou psychologie sociale. Le point de départ structurel de Marx, les « rapports de production », est exposé au même défi que l'« a priori social partagé » de Simmel, la « solidarité organique » de Durkheim ou les « orientations de valeur » de Parsons : on veut dorénavant trouver des micro-fondements à l'explication des phénomènes sociaux,

⁸³ Des versions antérieures de cette communication ont été présentées au séminaire d'économie politique à l'université de Californie, Los Angeles, en février 1985 et au séminaire sur les développements récents de la théorie et de l'analyse en termes de classe à l'université d'Amsterdam en avril 1985. Texte traduit de l'anglais par Jean Viviès, revu par l'auteur.

c'est-à-dire fonder toute théorie de la société sur les actions rationnelles, finalisées des individus.

Cette offensive a connu un certain succès. L'influence intellectuelle de la psychologie sociale, reine des sciences sociales il y a vingt ans, [78] a presque totalement disparu. L'école fonctionnaliste, dans ses deux aspects psychologique et structural, a perdu sa prédominance en sociologie. L'approche du *public choice* règne en science politique et le marxisme lui-même qui, dans les années 1950 et 1960, se cachait dans l'université américaine sous le nom de « sociologie politique », a maintenant redécouvert son origine d'économie politique. Plusieurs auteurs ont récemment abordé des problèmes marxistes classiques dans le cadre théorique du choix rationnel ou même de l'équilibre général.

Certes, nombreux sont ceux qui répètent à l'envi que ce défi n'a pas de pertinence, du moins par rapport au marxisme, ou lancent des contre-attaques visant à démontrer la faiblesse de la perspective individualiste. Mais les références rituelles à l'« individualisme a-historique de la théorie économique bourgeoise » ne semblent plus suffire. Le marxisme ne paraît plus imperméable au défi que présente l'individualisme méthodologique.

Il n'y a pas si longtemps, il semblait possible de tracer une frontière claire et nette entre le marxisme et la « science sociale bourgeoise ». Le comportement individuel était perçu par les marxistes comme l'expression de positions de classe. Les économistes bourgeois le voyaient, au contraire, comme une action rationnelle et intéressée. Les acteurs faisant avancer l'histoire étaient les classes, les collectifs-en-lutte ; les acteurs bourgeois étaient des consommateurs-citoyens-individus qui, tout au plus, se regroupaient parfois en éphémères « groupes d'intérêts ». Pour les marxistes, la relation centrale, qui organisait la société capitaliste, était le conflit irréconciliable des intérêts de deux classes antagonistes : à l'opposé, la vision bourgeoise mettait l'accent sur l'harmonie fondamentale des intérêts. Enfin, les marxistes envisageaient la société capitaliste comme une société dominée économiquement et politiquement par les capitalistes, alors que les penseurs bourgeois voyaient dans le marché concurrentiel et le gouvernement des institutions neutres et universelles.

On ne peut plus aujourd'hui tracer nettement ces frontières, puisque la théorie du choix rationnel et le marxisme sont devenus tous deux des corpus hétérogènes, en évolution rapide. Dans les pages qui suivent, je ne m'intéresserai pas aux différences qui existent à l'intérieur de la théorie du choix rationnel, sauf si elles ont une pertinence directe pour l'analyse. Je considérerai cette théorie dans sa version la plus classique, et la plus brutale, d'action bien informée, intéressée avec un ajustement instantané à l'équilibre. J'utiliserai donc les termes d'« individualisme méthodologique », de « théorie du choix rationnel » [79] et d'« économie néo-classique » indifféremment. La meilleure étude de ces distinctions a été menée par Elster ⁸⁴.

Pour l'intelligibilité de l'analyse, une notion minimale de ce qu'est le marxisme est également nécessaire. Le « marxisme » est, à mes yeux, une analyse des conséquences des formes de propriété pour les processus historiques. Tout marxisme, à mon sens, est une théorie de l'histoire, peut-être pas nécessairement de l'humanité (façon Cohen ⁸⁵), ni même des modes de production (façon Althusser ⁸⁶), mais au moins de quelques processus réglés de reproduction et de transformation des relations sociales. Les théories de l'histoire fournissent des explications de suites d'événements liées entre elles. Elles permettent de comprendre comment certaines institutions apparaissent, et de quelle manière elles continuent de fonctionner, comment des conflits sont résolus, mais aussi comment leur résolution affecte de futurs conflits. Des comparaisons statiques d'équilibres ne constituent des théories de l'histoire qu'à condition de préciser pourquoi et comment les transitions entre ces équilibres se produisent. Notons que cette exigence n'est finalement pas aussi minimaliste qu'elle le paraît : Boudon ⁸⁷ avance qu'aucune théorie de ce type n'est en principe possible ; Elster ⁸⁸ se contente d'analyses de théorie des jeux à partir d'événements isolés et ponctuels ; le traité de Roemer ⁸⁹ repose lui aussi exclusivement sur des comparaisons d'équilibres statiques.

⁸⁴ Elster (Jon), *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

⁸⁵ Cohen (G. A.), *Karl Marx's theory of history. A Defense*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

⁸⁶ Althusser (Louis), *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965.

⁸⁷ Boudon (Raymond), *La place du désordre*, Paris, PUF, 1984.

⁸⁸ Elster (Jon), « Marxism, Functionalism and Game Theory : the case for Methodological Individualism », *Theory and Society*, 11, 1982, p. 453-483.

Les explications de l'histoire ont pour origine au sein du marxisme des hypothèses reposant sur la structure de la propriété des ressources productives aliénables, c'est-à-dire des « moyens de production », que j'examinerai plus loin plus longuement. Mon analyse s'organise autour de quatre thèmes : 1. théorie de l'action ; 2. identité des acteurs collectifs ; 3. structure des relations sociales ; 4. notions d'équilibres.

[80]

THÉORIE DE L'ACTION

Le défi

Le défi spécifique lancé au marxisme, s'agissant de la théorie de l'action, est de fournir une explication des actes individuels dans certaines conditions, c'est-à-dire de fournir des micro-fondements à la théorie de l'histoire. Historiquement, nous avons conçu les actions individuelles comme étant soit 1. prédestinées ; 2. commandées biologiquement ; 3. régies par des normes ; 4. finalisées. Le débat actuel oppose plutôt les conceptions psycho-sociologiques du comportement comme action intentionnelle et stratégique ⁹⁰.

Ce défi n'est pas nouveau : Sartre en a posé les termes en 1946 quand il a fait remarquer que, si le marxisme est capable d'expliquer que Paul Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, il ne peut pas

⁸⁹ Roemer (John E.), *A general theory of exploitation and class*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

⁹⁰ La polémique la plus nourrie de ce point de vue a pour sujet le paysan moral opposé au paysan rationnel. Voir Scott (James), *The Moral Economy of the Peasant*, New Haven, Yale University Press, 1976 ; Popkin (Samuel L.), *The Rational Peasant*, Berkeley, University of California Press, 1979 ; ainsi qu'un compte rendu de Cumings (Bruce), « Interest Ideology in the Study of Agrarian Politics », *Politics and Society*, 10, 1981, p. 467-495. Des problèmes semblables se sont posés dans les études sur les décisions prises par les syndicats de déclencher des grèves (voir Shalev (Michel), « Trade Unionism and Economic Analysis : the Case of Industrial Conflict », *Journal of Labor Research*, 1, 1980, p. 133-173, pour le compte rendu) ou dans celles portant sur les organisations (Przeworski (Adam), *Union Growth : A literature Review*, unpublished paper, University of Chicago, 1984).

rendre compte du fait que tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Paul Valéry. Ce défi vise toute théorie qui prend pour point de départ le niveau d'organisation ou de conscience collective : il ne s'attaque pas seulement au marxisme ; celui-ci a toujours été en difficulté sur ce terrain, et le défi d'aujourd'hui est beaucoup plus sérieux que l'insatisfaction traditionnelle que l'on ressentait devant l'absence d'« humanisme » dans le répertoire explicatif marxiste.

Les marxistes n'ont jamais été tout à fait prêts à accepter une solution alternative à l'individualisme méthodologique, notamment l'explication psycho-sociologique adoptée par la sociologie fonctionnaliste ou les points de vue fondés sur les théories freudiennes de la personnalité. Les fonctionnalistes expliquaient que les gens agissent suivant des valeurs communes parce qu'on enseigne aux individus des normes et des valeurs qu'ils intériorisent d'abord et qu'ils mettent ensuite en œuvre. Ils analysaient tout comportement individuel comme l'expression intériorisée de la société, ce qui impliquait que toutes les [81] personnes exposées aux mêmes normes et aux mêmes valeurs devaient se comporter de manière semblable ⁹¹.

Les marxistes ont, à mon avis, adopté en pratique ce mode d'explication, en déduisant le comportement individuel de la position de classe ; pourtant, à cause peut-être des aspects utilitaristes persistant dans l'héritage de Marx, ils n'ont jamais admis les principes psychologiques qui fondent cette vision particulière du comportement individuel. Althusser a tenté de faire disparaître toutes les connotations de type mental, mais il en est résulté une « boîte noire » behavioriste d'« appellation ». Marcuse ⁹² et Deleuze ⁹³ se sont appuyés sur la psychodynamique freudienne pour établir le lien de causalité entre l'organisation sociale de la répression et le comportement individuel, mais aucun des deux n'a dépassé l'affirmation qui consiste à dire que le capitalisme engendre des schémas de personnalités types. En règle générale, les marxistes se sont contentés de l'idée intuitive selon laquelle les gens mettent en œuvre leur position de classe dans leur comportement : les formules de Marx sur les capitalistes comme

⁹¹ Bourdieu (Pierre), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.

⁹² Marcuse (Herbert), *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963.

⁹³ Deleuze (Gilles), *Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Maspéro, 1973.

« porteurs » ou « représentants » du capital paraissaient suffisantes ; le fait qu'il ait désigné le profit tantôt comme « moteur », tantôt comme « but » ou comme « besoin » ou encore comme « motivation » des capitalistes, du capital ou du capitalisme ne semblait pas gênant. De toute manière, l'important dans l'histoire se produisait au niveau des forces, des structures, des collectivités et des contraintes et non au niveau des individus : des micro-fondements n'étaient donc, dans le meilleur des cas, qu'un instrument superflu qui aurait pu permettre d'expliquer des variations mineures. Le marxisme était une théorie de l'histoire dépourvue de toute théorie des actions des gens qui font cette histoire.

On ne peut plus défendre une telle position parce que les critiques issues des hypothèses de l'individualisme méthodologique atteignent l'essentiel de la théorie marxiste de l'action collective, et donc de l'histoire. On ne peut plus considérer les actions des individus comme déterminées par leur position de classe : il est indispensable de distinguer soigneusement les études portant sur les individus de celles concernant les collectivités et de soumettre à la critique l'attribution du statut d'acteur collectif au « capital », à la « classe ouvrière » ou à l'« État », pour vérifier à chaque fois si l'action collective est cohérente [82] avec les rationalités individuelles. Le défi qui découle de la théorie du choix rationnel est par conséquent clair : est seule satisfaisante une théorie capable d'expliquer l'histoire en termes d'actions d'individus rationnels guidés par un but. Toute théorie de la société doit se fonder sur ces bases : tel est le défi.

Les objections marxistes à l'individualisme méthodologique

Les postulats de l'individualisme méthodologique soulèvent cependant plusieurs objections, dont certaines s'enracinent dans les traditions marxistes. Elles se divisent en trois grandes catégories : 1. les préférences ne sont ni universelles, ni stables, mais historiquement variables ; 2. l'intérêt personnel rend mal compte des préférences de certaines personnes au moins ; 3. dans certaines conditions, l'action rationnelle n'est pas possible même si les individus se veulent « rationnels ». J'examinerai tour à tour ces trois points.

1. *Caractère historique des préférences*. L'objection la plus classique opposée à l'individualisme méthodologique, à savoir que les préférences individuelles varient historiquement, n'est pas propre au marxisme. Mais la théorie marxiste fournit le cadre analytique pour expliquer les variations historiques de la rationalité individuelle. Je distinguerai deux arguments différents à propos de la formation sociale de la rationalité individuelle. L'un concerne les comparaisons de systèmes économiques différents ; l'autre, le processus de formation collective de l'identité dans le système capitaliste.

Marx affirmait que les buts individuels et les lignes d'action qui s'offrent aux individus dépendent de la forme d'organisation du système de production et d'échange : un paysan qui acquitte son fermage en argent et peut donc utiliser l'information fournie par le marché pour choisir ses cultures diffère d'un paysan qui acquitte son fermage en nature, lequel peut choisir tout au plus des techniques de production et ne prend pas part aux relations de marché (*Le Capital*, vol. III). La théorie du féodalisme de Kula⁹⁴ se fonde sur l'idée que les propriétaires terriens essaient de satisfaire un niveau de besoins constants en ayant une information très restreinte sur la valeur d'autres ressources. On peut trouver d'autres exemples : le problème n'est pas de savoir si les paysans, les propriétaires ou autres se comportent [83] rationnellement, mais il est indispensable de déterminer ce qu'ils veulent, ce qu'ils savent, et à partir de quoi ils peuvent faire un choix, avant de pouvoir expliquer leur comportement. L'hypothèse d'après laquelle les détenteurs de ressources maximisent leur profit dans un marché compact à alternatives multiples ne sera d'aucune utilité dans des conditions historiques autres que celles du capitalisme développé. En d'autres termes, dans cette perspective, l'individualisme méthodologique n'est pas suffisant ; il nous faut, au contraire, des hypothèses concrètes pour expliquer le comportement des individus dans des conditions historiques précises.

Cette question est, dans une certaine mesure, une question empirique. Quand Roemer⁹⁵ avance que les agents économiques, dans

⁹⁴ Kula (Witold), *Teoria Ekonomiczna Ustroju Feudalnego*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973.

⁹⁵ Roemer (John E.), *op. cit.*

toutes les conditions historiques, cherchent à maximiser le revenu (ou le temps libre) ou quand Levi ⁹⁶ estime que les « gouvernants », dans toutes les circonstances historiques, cherchent à maximiser leur revenu, ils formulent des théories qui impliquent que toutes les variations du comportement peuvent être attribuées à des changements dans les contraintes. En principe, il est possible d'évaluer empiriquement ces théories, et c'est ce que Levi a entrepris de faire. Au fond, d'après le présumé marxiste classique, les seigneurs du Moyen Âge voulaient autre chose que les capitalistes et ne faisaient pas seulement face à des contraintes différentes.

Le deuxième argument marxiste opposable à l'hypothèse de préférences stables provient principalement de la théorie gramscienne de la formation des identités personnelles dans le système capitaliste, c'est-à-dire de l'idée proprement marxiste attribuant une importance sociologique à l'origine sociale dans la formation de l'identité. À cet égard, la politique ne ramène pas seulement à la question « qui obtient quoi ? », mais d'abord à la question « qui est qui ? » ; elle n'est pas seulement une arène, mais d'abord une « agora ». L'identité collective est en permanence transformée (façonnée, détruite et remodelée), car elle résulte de conflits dans lesquels les partis politiques, les écoles, les syndicats, les Églises, les journaux, les armées et les entreprises tentent d'imposer à la vie sociale une forme particulière d'organisation. La relation entre la place occupée par les individus dans la société et leur identité est donc l'aboutissement historique contingent de conflits : quelque chose est-il, ou non, source de satisfaction ? Un but particulier paraît-il, ou non, à portée ? Telle ligne d'action est-elle, [84] ou non, acceptable ? Le comportement électoral apparaît de ce point de vue comme un exemple clair : les gens votent parfois par fidélité de classe, parfois en tant que catholiques, comme femmes et, en d'autres occasions, comme individus qui supputent librement quel est le parti le plus susceptible d'agir en leur faveur ⁹⁷. Ainsi, même à l'intérieur d'une période relativement brève, l'hypothèse de préférences stables exogènes ne paraît pas la plus féconde.

⁹⁶ Levi (M.), « The Predatory Theory of Rule », *Politics and Society*, 4, 1981.

⁹⁷ Przeworski (Adam), Sprague (John), *Paper Stones. A History of Electoral Socialism*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

2. *L'altruisme*. Une deuxième barrière peut être dressée contre l'offensive de l'individualisme méthodologique : il suffit d'observer que l'intérêt personnel rend mal compte des préférences d'au moins un certain nombre de gens dans certaines circonstances historiques. Certains individus peuvent se sentir concernés par le sort d'autres individus, membres de leur famille, d'un autre groupe primaire, d'une classe ou d'un ensemble social encore plus général. Il semble y avoir peu de désaccords sur ce point et, de fait, plusieurs travaux récents ont présenté des modèles économiques fondés sur des hypothèses d'altruisme⁹⁸. En principe, les modèles qui intègrent la situation d'autrui aux fonctions d'utilité de chacun ne présentent que des difficultés mathématiques.

Un point qui fait problème est de savoir si les préférences altruistes (j'entends par là toute fonction d'utilité qui intègre à ses propres arguments la situation d'autres individus) doivent et peuvent être toujours dérivées de motivations égoïstes. Particulièrement intéressante est la notion de changement de préférences par un dialogue qui, selon Offe et Wiesenthal⁹⁹, est essentielle pour l'organisation des travailleurs en situation de classe, ainsi que la notion de « réciprocité générale » chez Kolm¹⁰⁰. Ces questions sont étudiées par Elster¹⁰¹, ainsi que par Lash et Urry¹⁰², et je n'ai rien à ajouter, sauf peut-être à manifester [85] un certain scepticisme. Notons également que la notion de personne « idéologique » chez Pizzorno¹⁰³ est différente de ces notions d'altruisme : Pizzorno définit comme « idéologique » le fait d'intégrer à la

⁹⁸ Collard (David), *Altruism and the Economy : a Study in Non-Selfish Economies*, Oxford, Oxford University Press, 1978 ; Margolis (Howard), *Selfishness, Altruism and Rationality*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 ; Marwell (Gerald), « Altruism and the Problem of Collective Action » in *Cooperation and Helping Behavior*, New York, Académie Press, 1982 ; Kolm (Serge-Christophe), *La bonne économie. La réciprocité générale*, Paris, PUF, 1984.

⁹⁹ Offe (Claus), Wiesenthal (Helmuth), « Two logics of Collective Action : Theo-retical Notes on Social Class and Organizational Forms » in Maurice Zeitlin éd., *Political Power and Social Theory*, Greenwich, JAI Press, 1980.

¹⁰⁰ Kolm (Serge-Christophe), *op. cit.*

¹⁰¹ Elster (Jon), *op. cit.*, 1984.

¹⁰² Lash (Scott), Urry (John), « The New Marxism of Collective Action : A Critical Analysis », *Sociology*, 18, 1984, p. 33-50.

¹⁰³ Pizzorno (Alessandro), « Introduzione allo studio della partecipazione politica », *Quaderni di Sociologia*, 15, 1966, p. 235-286.

fonction d'utilité la situation d'une collectivité plutôt que celle d'autres individus.

Bien que la description de motivations non égoïstes ne pose pas de problèmes particuliers à la perspective individualiste, il ne semble pas que nous devions abandonner l'idée de l'intérêt personnel, et ce pour trois raisons. D'abord, l'hypothèse selon laquelle les gens sont altruistes est aussi arbitraire et aussi a-historique que celle de leur égoïsme. En second lieu, il faut écarter l'idée que les problèmes de stratégie disparaîtraient dans une société altruiste, ou même motivée idéologiquement, comme le croient volontiers les adversaires de la théorie économique. Envisagez seulement une situation où ma satisfaction serait pour vous plus importante que la vôtre et où votre satisfaction serait pour moi plus importante que la mienne : nous nous trouverions devant une porte que nous ne pourrions pas franchir simultanément. Ce paradoxe de l'« après vous » donne seulement un avant-goût des problèmes de stratégie qu'on trouverait dans une société altruiste. Ces problèmes sont évoqués par Collard ¹⁰⁴, ainsi que par Buchanan ; pour lui le « paradoxe de la révolution » se présenterait même si les travailleurs étaient « idéologiques » ¹⁰⁵.

Enfin, une description réaliste de la société, dans laquelle peuvent coexister en permanence des individus égoïstes, altruistes et idéologiques, rend toute analyse théorique quasiment impossible. La force de l'individualisme méthodologique est précisément d'ordre méthodologique : elle réside dans la volonté des économistes néo-classiques de laisser de côté toute complication qui gênerait l'élaboration de réponses aux questions essentielles. Introduire le réalisme de la description revient à couper les cheveux de Samson. C'est pourquoi l'analyse serrée de la rationalité humaine par Elster dans *Ulysse et les sirènes*, saluée par Lash et Urry ¹⁰⁶ comme une « ontologie du processus social et ... non pas simplement une étude heuristique ou une méthode instrumentale pour produire des prédictions sur le monde [86] social », est véritablement subversive par rapport au projet de l'individualisme méthodologique.

¹⁰⁴ Collard (David), *op. cit.*

¹⁰⁵ Buchanan (Alan), « Revolutionary Motivation and Rationality », *Philosophy and Public Affairs*, 9, 1979, p. 59-82.

¹⁰⁶ Lash (Scott), Urry (John), *op. cit.*, p. 39.

3. *La société irrationnelle*. La troisième critique de la théorie du choix rationnel a d'abord été présentée par Sartre et a été reprise récemment, sous une forme nouvelle, par Pizzorno¹⁰⁷. Ce point est généralement compris et admis par les théoriciens des jeux eux-mêmes : certains jeux n'ont pas de solution. Nos actions ont effectivement des conséquences mais, lorsqu'on agit, ces conséquences ne peuvent pas être prédites (souvent parce qu'elles dépendent totalement d'actions d'autres personnes qui sont dans la même situation). Sartre a montré (dans *Le mur*) que les conséquences de nos actions sont imprévisibles et quelquefois perverses. Comme, dans un monde irrationnel, il n'y a pas de possibilité de mener une action rationnelle, l'irrationalité de celle-ci n'emporte pas critique des individus mais des conditions. Supposons par exemple que la probabilité qu'un gouvernement applique la politique qu'il préconise pendant la campagne électorale soit nulle : aucun vote rationnel ne serait alors possible.

L'argument de Pizzorno, si je l'ai bien compris, s'énonce ainsi : puisque les sources de satisfaction individuelles sont socialement déterminées, les individus ne peuvent pas rationnellement viser des buts à long terme parce que, quand ils atteindraient ces buts, ces derniers pourraient ne plus leur apporter de satisfaction. Il y a ainsi là une version sociale de la remarque de Nietzsche qui relevait que la satisfaction des désirs n'est jamais aussi intense que la douleur qu'entraîne la privation ; phénomène que les économistes appellent « regret », et qu'ils écartent. Pizzorno pense, semble-t-il, que cette situation constitue une condition sociale générale et rend vain le comportement finalisé.

L'accent mis sur l'irrationalité des conditions, qui ne permet pas aux individus d'adopter un comportement rationnel, est l'un des éléments classiques de la critique marxiste du capitalisme. Je doute pourtant que le monde capitaliste soit aussi irrationnel que l'ont décrit les existentialistes. D'autre part, les situations dans lesquelles la ligne d'action individuellement rationnelle aboutit à des états collectivement sub-optimaux abondent dans le système capitaliste et, comme le notait Korsch en 1928¹⁰⁸, elles existeraient aussi en système socialiste. On [87] peut interpréter l'existence de telles situations comme le signe

¹⁰⁷ Pizzorno (Alessandro), voir, dans ce volume, chap. 12.

¹⁰⁸ Korsch (Karl), « What is Socialization », *New German Critique*, 6, 1975, p. 60-82.

d'une organisation irrationnelle de la société, mais cela n'implique pas l'impossibilité d'actions individuellement rationnelles ¹⁰⁹.

La difficulté présente

De ces trois lignes de contre-attaque marxiste face à la théorie du choix rationnel, l'insistance sur la formation historique de l'identité semble de loin la plus convaincante. Les identités individuelles, et donc les préférences, sont modelées en permanence par la société : cela paraît incontestable. Je crois cependant que ceux qui soutiennent ce point de vue ont le triomphe un peu rapide, et cela pour deux raisons.

En premier lieu, les auteurs qui soulignent le caractère social de la formation des préférences concluent presque tous, à tort, que cette affirmation invalide la conception du comportement comme action rationnelle. C'est vrai de Roemer ¹¹⁰, de Berger et Offe ¹¹¹, de Pizzorno ¹¹² et d'Hindess ¹¹³. Roemer estimait originellement que « la formulation individuelle du problème économique empêche en soi une interroga-

¹⁰⁹ Il convient de noter que les jeux sans solution, comme « le jeu de ta mauviette » (*chicken game*) ou « la guerre des sexes », présentent une situation différente de la catégorie des jeux où les stratégies individuelles rationnelles sont collectivement suboptimales (le Dilemme du Prisonnier). Dans le premier cas, aucune action rationnelle individuelle n'est possible ; dans le second cas, les individus ont une stratégie clairement rationnelle, bien que les conséquences en soient non désirables collectivement. Si les jeux sans solution constituaient un cas de figure fréquent, la théorie du choix rationnel serait discutable comme instrument d'analyse. La grande fréquence du Dilemme du Prisonnier rend d'un autre côté la théorie du choix rationnel particulièrement utile. Il peut donc être trompeur de parler de contre-finalité ou d'effets pervers en général. Cf. à ce sujet Elster (Jon), *Logic and Society*, Londres, Wiley, 1978, et Boudon (Raymond), *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.

¹¹⁰ Roemer (John E.), « Neoclassicism, Marxism and Collective Action », *Journal of Economic Issues*, 12, 1978, p. 147-161.

¹¹¹ Berger (Johannes), Offe (Claus), « Functionalism vs. Rational Choice ? : Some Questions Concerning the Rationality of Choosing One or the Other », *Theory and Society*, 11, 1982, p. 521-527.

¹¹² Pizzorno (Alessandro), *op. cit.*

¹¹³ Communication personnelle.

tion féconde sur les aspects essentiels du changement et de l'histoire, à savoir la façon dont la réalité sociale produit des êtres sociaux qui agissent ensuite pour tenter de la changer ». On retrouve la même idée chez Pizzorno et chez Hindess, cependant que Berger et Offe font observer que « logiquement, le jeu ne commence qu'une fois que les acteurs ont été constitués, car leur ordre de préférence a été [88] formé à la suite de processus qui ne peuvent être considérés eux-mêmes comme faisant partie du jeu ».

Mais, tout d'abord, le fait que les préférences aient été formées n'empêche pas les gens d'y adhérer et d'agir en fonction de celles-ci à un moment donné : la force de l'économie néo-classique réside dans sa capacité à séparer l'analyse de l'action à un moment donné du temps de tout ce qui a créé les conditions de cette action. Ensuite, l'approche du choix rationnel n'« empêche » assurément pas une interrogation sur la formation des préférences, même si l'économie néo-classique considère les préférences comme données. Il n'y a donc pas de contradiction entre l'idée que les préférences sont formées historiquement et celle selon laquelle les gens agissent rationnellement en fonction de leurs préférences. De plus, il n'y a aucune raison de penser que les processus qui aboutissent à la formation de la préférence ne puissent incorporer des actions rationnelles, c'est-à-dire un « jeu », même si ce n'est pas le « même » jeu. En réalité, je crois avoir démontré avec Sprague que les raisons pour lesquelles certains individus, dans certaines circonstances historiques, s'identifient comme travailleurs, découlent de stratégies mises en œuvre par les dirigeants des partis de gauche. Je reste très prudent quant à la validité de théories qui « endogénéisent » la formation des préférences, mais je ne vois pas sur quelles bases méthodologiques on pourrait en rejeter la possibilité ¹¹⁴.

La deuxième raison pour laquelle je juge prématurées les diverses réfutations de la théorie du choix rationnel est la suivante (je l'énonce en désespoir de cause, mais elle n'en est pas moins effective) : il n'y a pas, aujourd'hui, d'autre théorie de l'action individuelle. Je trouve personnellement très peu convaincante la conception du comportement comme expression des normes intériorisées et je pense, de sur-

¹¹⁴ On pourrait seulement avancer l'idée d'une véritable indétermination sociale, comme le fait Boudon dans certains passages de son livre, *La place du désordre*, *op. cit.*

croît, que les théories sociales doivent pouvoir expliquer les actions individuelles comme, au-delà, les transformations sociales en termes d'actions individuelles.

Je pense, par conséquent, que le marxisme se trouve dans une situation difficile. L'appareil conceptuel élaboré pour l'analyse des micro-fondements dans le cadre néo-classique est a-historique, il contredit par là même les préoccupations centrales du marxisme. En même temps, c'est le seul appareil conceptuel raisonnable que nous possédions aujourd'hui.

[89]

LES ACTEURS COLLECTIFS

Le défi

La conséquence la plus accablante produite par l'individualisme méthodologique peut se résumer ainsi : les gens qui ont en commun les mêmes conditions de vie et les mêmes intérêts n'agiraient pas, en règle générale, collectivement pour promouvoir ces intérêts. Même si l'action collective s'avérait bénéfique pour tous les travailleurs, chaque travailleur n'y prendrait pas part si il ou elle bénéficiait des résultats obtenus, qu'il ou elle y ait pris part ou non. Si Olson¹¹⁵ et ses partisans ont raison, la classe ouvrière ne saurait devenir un sujet historique collectif, une classe pour soi, avec toutes les conséquences qui s'ensuivent. Il est compréhensible que ce soit sur cette question qu'aient porté la plupart des réactions marxistes à l'individualisme méthodologique.

Les raisons pour rejeter le dilemme de l'action collective des travailleurs

La validité de l'hypothèse du « ticket gratuit » (*free rider*) en ce qui concerne la classe ouvrière n'a pas été retenue pour de nom-

¹¹⁵ Olson (Mancur), *La logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978.

breuses raisons : 1. Le problème n'est pas pertinent à partir des bases de l'individualisme méthodologique ¹¹⁶. 2. Les gens, du moins les travailleurs, ne sont pas égoïstes ¹¹⁷. 3. Les travailleurs sont dans des conditions de contrainte si étroites qu'ils n'ont pas de choix ; s'agissant des travailleurs, la théorie du choix rationnel pose un faux problème ¹¹⁸. 4. Les travailleurs ont particulièrement tendance à modifier mutuellement leur préférence par la communication ¹¹⁹. 5. Les travailleurs satisfont aux conditions de coopération dans le dilemme du prisonnier itératif ¹²⁰ : ils sont très souvent dans la même situation, ils ne savent pas combien de temps ils y resteront et ils ont un faible taux d'escompte [90] de temps ¹²¹. 6. Les travailleurs satisfont aux conditions de changement endogène des probabilités de succès ¹²² : quand certains d'entre eux lancent l'action collective, la probabilité de succès de cette action augmente, ce qui signifie que le bénéfice escompté augmente aussi, et ceci l'emporte sur le coût escompté pour certains travailleurs supplémentaires, dont la participation à son tour fait croître la probabilité de succès, etc. ¹²³.

Les trois premiers points écartent totalement la problématique du ticket gratuit ; les trois derniers admettent la validité des hypothèses de la théorie néo-classique de l'action collective dans certains

¹¹⁶ Holmstrom (Nancy), « Rationality and Revolution », *Canadian Journal of Philosophy*, 13, 1983, p. 305-325 ; Pizzorno (Alessandro), *op. cit.*

¹¹⁷ Booth (D.E.), « Collective Action, Marx's Class Theory, and the Union Movement », *Journal of Economic Issues*, 12, 1978, p. 263-285.

¹¹⁸ Roemer (John E.), *op. cit.*

¹¹⁹ Offe (Claus), Wiesenthal (Helmuth), *op. cit.* ; Elster (Jon), *op. cit.*

¹²⁰ Shubik (Martin), « Game theory, behavior and the paradox of the Prisoner's Dilemma », *Journal of Conflict Resolution*, 14, 1970, p. 181-202 ; Taylor (Michael), *Anarchy and Cooperation*, New York, John Wiley and Sons, 1976.

¹²¹ Edel (Matthew), « A note on collective action, Marxism, and the Prisoner's Dilemma », *Journal of Economic Issues*, 13, 1979, p. 751-761 ; Shaw (William H.), « Marxism, revolution, rationality » in Bail (Terence), Farr (James) éd., *After Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

¹²² Granovetter (Mark), « Threshold Models of Collective Behavior », *American Journal of Sociology*, 83, 1978, p. 1420-1443.

¹²³ Kavka (Gregory S.), « Two Solutions to the Paradox of Revolution » in French (Peter A.), Uehling (Theodore E.), Jr. et Wettstein (Howard K.) éd., *Midwest Studies in Philosophy*, 7, Minneapolis University of Minnesota Press, 1982.

contextes, mais avancent des arguments selon lesquels les implications de cette théorie ne vaudraient pas pour les travailleurs. Il n'est pas indifférent qu'aucun des trois derniers points n'ait jamais été démontré, empiriquement ou même formellement, à propos des travailleurs : il s'agit au mieux de conjectures que l'on prend pour des réalités. Il faut noter également la façon dont on a tendance à formuler le problème : tous ces arguments supposent qu'il y a quelque chose d'erroné dans une théorie qui estime que les travailleurs ne s'organiseraient pas, en général, en classe et n'entreprendraient pas divers types d'action collective, et tout particulièrement une révolution socialiste. Il y a un côté surréaliste dans la question « Qu'est-ce qui pousse le prolétariat à faire la révolution socialiste ? »¹²⁴ Le prolétariat n'a jamais fait de révolution socialiste. Les travailleurs, il faut le souligner, ne sont pas même organisés en classe : dans quelques pays, la plupart d'entre eux sont membres d'une fédération syndicale centralisée mais, en général, ils ne sont pas tous syndiqués, peu appartiennent au même syndicat, beaucoup ne sont pas inscrits dans les partis de gauche ou ne votent pas même pour ces derniers, beaucoup s'abstiennent de participer à d'autres entreprises collectives, tandis que les syndicats, les partis et autres organisations adoptent des stratégies qui s'opposent parfois aux intérêts collectifs de la classe ouvrière. Certes, les syndicats et les partis ouvriers existent et ont des effectifs assez importants, [91] mais le défaut de la théorie néo-classique de l'action collective n'est pas dans sa moindre validité empirique au sujet des travailleurs par rapport aux théories collectivistes.

La question centrale que pose l'individualisme méthodologique est la suivante : à quelles conditions (entre « toujours » et « jamais ») la solidarité (la coopération de classe) est-elle rationnelle pour les travailleurs individuels ou pour des groupes particuliers de travailleurs ? Une importante réponse à cette question vient d'être proposée par Michaël Wallerstein¹²⁵, qui a montré que : 1. les syndicats essaient d'organiser tous les travailleurs qui sont en concurrence sur le même marché du travail et seulement ceux-là ; 2. ils collaborent dans les écono-

¹²⁴ Shaw (William H.), *op. cit.*, p. 12.

¹²⁵ Wallerstein (Michaël), *The Micro-Foundations of Corporatism : Formal Theory and Comparative Analysis*, Paper presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington DC, 1984 ; *Working class solidarity and rational behavior*, Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1985.

mies de petite taille qui dépendent du commerce extérieur et cherchent à coopérer avec les employeurs s'ils peuvent tirer parti d'un quelconque monopole (notamment une protection). La théorie de Wallerstein fournit les micro-fondements du phénomène qualifié de « néo-corporatisme » et permet de progresser considérablement dans l'explication des types de structure syndicale des diverses sociétés capitalistes.

Notons que l'analyse qui précède concernait les travailleurs. L'idée que les capitalistes n'ont pas la capacité, ou la volonté, de s'organiser et d'agir collectivement en tant que classe fait traditionnellement partie de la doctrine marxiste, indépendamment de l'individualisme méthodologique et préalablement à lui. L'hypothèse selon laquelle les capitalistes ont des intérêts conflictuels qui font obstacle à leur action collective était un élément essentiel de l'œuvre de Poulantzas¹²⁶. Whitt¹²⁷ a pourtant récemment fourni un très intéressant exemple concret où les capitalistes se sont effectivement organisés en dépit de leurs conflits d'intérêts. La question de l'unité de la bourgeoisie a toujours été placée au premier plan chez les auteurs latino-américains¹²⁸, tandis [92] qu'aux États-Unis, on menait à bien beaucoup de travaux empiriques de grand intérêt sur la séparation de la propriété et de l'autorité, les imbrications des rôles d'autorité d'une entreprise à l'autre, et d'autres formes d'organisation de la classe capitaliste¹²⁹. Enfin, le

¹²⁶ Poulantzas (Nicos), *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspéro, 1969.

¹²⁷ Whitt (J.A.), « Can capitalists organize themselves ? », *Insurgent Sociologist*, 9, 1979, p. 51-59.

¹²⁸ Cardoso (Fernando H.), *Ideologías de la burguesía industrial en sociedades dependientes (Argentina y Brasil)*, Mexico, Siglo XXI, 1971 ; Evans (Peter), « Reinventing the Bourgeoisie : State Entrepreneurship and Class Formation in the Context of Dependent Capitalist Development » in Burawoy (Michael), Skocpol (Theda) éd., *Marxist Inquiries*, supplément à l'*American Journal of Sociology*, 88, 1982, p. 210-248 ; Zeitlin (Maurice), Ratcliff (Richard), « Research Methods for Analysis of the Internal Structure of Dominant Classes : the Case of Landlords and Capitalists in Chile », *Latin American Research Review*, 10, 1975, p. 5-61.

¹²⁹ Voir Zeitlin (Maurice), « Corporate Ownership and Control : the large Corporation and the Capitalist Class », *American Journal of Sociology*, 79, 1974, p. 1073-1119. Pour une présentation féconde : Glasberg (Davita S.), Schwartz (Michael), « Ownership and Control of Corporations », *Annual Review of Sociology*, 9, 1983, p. 1420-1443, pour un compte rendu de l'état

problème de l'organisation de classe capitaliste a été récemment présenté systématiquement dans la perspective théorique du choix rationnel par Bowman ¹³⁰.

Tout compte fait, la perspective de l'individualisme méthodologique oblige à un complet ré-examen de la théorie marxiste de l'action de classe. Tel qu'Olson le formule, le ticket gratuit décrit sans doute de manière inexacte l'action collective chez les travailleurs, mais l'attaque néo-classique contre la théorie marxiste de l'action de classe a eu néanmoins un effet extrêmement salutaire. J'en vois un symptôme dans le fait que les textes écrits il y a seulement quelques années, dans lesquels la « classe ouvrière » était en marche à travers l'histoire dans l'intérêt des travailleurs, donnent aujourd'hui l'impression d'une naïveté gênante. Je suis loin d'être certain qu'il subsistera, en définitive, quelque chose de la théorie marxiste de l'action de classe. Puisque la théorie formelle du comportement collectif connaît, quant à elle, un développement rapide, je suis convaincu que nous n'en sommes qu'aux débuts de l'étude de la question de l'action de classe.

Faiblesse de la théorie néo-classique de l'action collective

Dans le même temps, la perspective marxiste classique met en lumière deux faiblesses de la théorie néo-classique de l'action collective : 1. le problème stratégique auquel sont confrontés individuellement les travailleurs n'est pas d'utiliser le ticket gratuit pour fournir des biens publics, mais de se trouver en concurrence pour obtenir l'emploi ; 2. le problème de l'organisation de chaque classe (et d'autres [93] collectivités) ne peut être considéré sans référence à la relation des membres individuels d'une classe à l'autre classe.

1. *La situation stratégique des travailleurs*. De façon quelque peu surprenante, tous les auteurs marxistes qui réagissent au paradoxe du

actuel des connaissances.

¹³⁰ Bowman (John), « The logic of Capitalist Collective Action », *Social Science Information*, 21, 1982, p. 571-604. « The politics of the market : economic competition and the organization of capitalists » in Zeitlin (Maurice) éd., *Political power and social theory*, 5, 1984.

ticket gratuit acceptent la manière dont Olson présente la situation dans laquelle se trouvent les travailleurs individuels ; je pense, au contraire, que cette présentation est inexacte.

Je vais tenter d'établir une distinction au moyen d'un exemple puisque je ne suis pas très sûr de la façon de conceptualiser mon objection. Imaginons un carrefour avec quatre pompes à essence, une à chaque coin. Selon Olson et ses partisans, les propriétaires des pompes se heurtent au problème du ticket gratuit lorsqu'ils essaient d'installer à l'intersection un éclairage qui amènerait davantage de clients la nuit. Ils profiteraient tous de passages plus nombreux mais, puisque chacun bénéficierait de toute manière de l'installation de cet éclairage, personne ne voudra en assumer le coût. Jusqu'à l'apparition du problème de l'éclairage, les propriétaires des pompes à essence n'ont pas de problème de stratégie ; pour Olson, ils se trouvent dans un « contexte pré-stratégique ». Mais est-ce exact ? Les pompes à essence sont en concurrence : chacune baisse ses prix (ou augmente b service) pour attirer à elle les clients. Il en résulte une guerre des prix : les prix baissent, et les propriétaires des pompes à essence sont tous perdants. Il est clair qu'une des solutions à ce problème consiste en une forme d'entente sur les prix (ou de différenciation du service) et nous pourrions dire que cette entente constitue un « bien public ». Je crois toutefois que cette manœuvre terminologique laisse dans l'ombre une différence fondamentale : les pompes à essence se trouvent en réalité dans une situation stratégique, précisément celle du dilemme du prisonnier, en raison de l'interdépendance de leur consommation privée et rivale, avant, et indépendamment de toute action qui aboutirait à fournir des biens non rivaux en consommation (les « biens publics »).

Or je pense que les travailleurs (et, à certains égards, les capitalistes) ¹³¹ sont dans la seconde situation, à savoir dans une situation analogue à la guerre des prix. Les travailleurs individuels sont en concurrence : ils proposent leurs salaires à la baisse dans la recherche de l'emploi. Il en résulte une baisse du niveau général des salaires. Les travailleurs sont ainsi dans la situation stratégique du dilemme [94] du prisonnier pour leur consommation privée. Il est exact que, lorsque les travailleurs créent un syndicat ou s'engagent dans des actions collectives sous d'autres formes, ils peuvent se heurter au pro-

¹³¹ Bowman (John), *op. cit.*

blème du ticket gratuit, c'est-à-dire le dilemme du prisonnier lié aux actions conçues pour fournir des biens non rivaux en consommation. Mais ils ont besoin de s'organiser non pas pour fournir des biens publics, mais afin d'éviter de se faire concurrence entre eux dans leur recherche de biens privés : ils ne peuvent pas échapper à la question de l'organisation parce que leur confrontation à la situation du dilemme du prisonnier est un aspect constitutif de leur position de classe en tant que travailleurs.

Si cet argument est juste, la représentation des intérêts propres à des individus inscrits dans une situation de dilemme du prisonnier est impossible : il en est ainsi parce que les intérêts particularistes sont ceux qui opposent les individus les uns aux autres. Si une solution est simultanément la meilleure pour tous, alors leurs intérêts « communs » peuvent être représentés : dans la terminologie de Sartre ¹³², leur intérêt de « groupe » est identique à leurs intérêts « sériels ». Mais si les individus sont en concurrence, alors leurs intérêts « communs », de groupe, ne sont plus les mêmes que leurs intérêts particularistes, sériels : leur intérêt de groupe est d'éviter la sub-optimalité collective liée à la concurrence, alors même que la réalisation de cet intérêt de groupe ne procure pas le meilleur résultat pour chaque individu pris isolément. Le seul intérêt « représentable » est précisément l'intérêt lié à la coopération entre concurrents potentiels. Ainsi, la « représentation » doit nécessairement impliquer la coercition, des sanctions pour dissuader les membres individuels de ne pas coopérer. Si les syndicats et/ou les partis ne sont pas en mesure, en ayant recours à la discipline, d'éviter que les travailleurs ne se fassent une concurrence mutuelle, aucune organisation de classe n'est possible ¹³³. En même temps, on peut supposer que le mécontentement individuel est une caractéristique permanente des organisations de classe : les intérêts particularistes ne sont pas représentés et chacun améliorerait sa situation en ne coopérant pas.

2. *Relations sociales et action collective*. Une des faiblesses majeures de la présentation néo-classique du problème de l'action collec-

¹³² Sartre (Jean-Paul), *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

¹³³ Voir Przeworski (Adam), Sprague (John), *op. cit.*, pour une analyse plus détaillée du rôle de ces partis.

tive est [95] que l'organisation de chaque groupe y est considérée isolément par rapport au reste de la société (parce que, dans cette théorie, il n'y a pas de contexte, « pré-stratégique » ou autre). Les travailleurs organisent des « syndicats », les capitalistes construisent des *lobbies*, ils découvrent leurs problèmes propres résultant de ce processus et, en cas de succès seulement, ils finissent peut-être par se rencontrer. Mais les travailleurs et les capitalistes (et d'autres) sont en relation en dehors de et préalablement à tout processus d'organisation : ils s'organisent toujours par rapport à l'autre classe. Les travailleurs se trouvent en concurrence entre eux en proposant la baisse des salaires, tandis qu'ils vendent leur force de travail aux entreprises. Les décisions des entreprises sur le taux d'investissement, l'intensité du changement technologique et l'utilisation de leurs capacités, leurs prévisions du comportement d'autres entreprises et des consommateurs : voilà autant d'aspects du comportement des capitalistes qui constituent une contrainte paramétrique pour la concurrence entre travailleurs. De plus, comme l'ont montré Schmitter et Brand ¹³⁴, l'association entre capitalistes affecte le problème organisationnel des travailleurs.

On peut noter qu'en lisant Marx dans cette optique, on trouve des éléments suggérant que c'est peut-être ainsi qu'il conceptualisait lui-même les rapports de classe. Dans *L'idéologie allemande*, Marx et Engels relevaient que « les individus distincts ne forment une classe que dans la mesure où ils ont à mener une lutte contre une autre classe ; sinon, ils sont en situation d'hostilité mutuelle en tant que concurrents ». Dans *Misère de la philosophie*, Marx a écrit que « la coalition a toujours un double but, celui de mettre fin à la concurrence parmi les travailleurs afin qu'ils puissent poursuivre la concurrence générale avec les capitalistes ». On trouve des expressions analogues dans *Le manifeste communiste* et plusieurs autres textes. L'ontologie de la société qui se dégage de ces textes est celle d'une société de travailleurs individuels qui sont simultanément dans une situation de concurrence avec d'autres travailleurs et dans une relation de conflit collectif avec les capitalistes. Chaque travailleur trouve son compte à entrer en concurrence avec d'autres travailleurs, mais tous les tra-

¹³⁴ Schmitter (Philippe C), Brand (Donald), *Organizing Capitalists in the United States : the Advantages and Disadvantages of Exceptionalism*. Paper presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association, Chicago, 1979.

vailleurs peuvent améliorer leur situation en s'organisant contre les capitalistes ¹³⁵.

[96]

Ce qui fait problème, dans l'individualisme méthodologique, à mon sens, n'est donc pas le postulat que toutes les actions collectives doivent être explicables par référence à la rationalité individuelle, mais sa conception ontologique de la société comme collection d'individus indifférenciés et sans relation les uns aux autres. Une ontologie satisfaisante n'est ni celle de deux classes prêtes-à-agir, ni celle d'individus abstraits : elle montrerait plutôt que les individus sont pris dans différents types de relations avec d'autres individus à l'intérieur d'une structure sociale que l'on peut représenter de manière multi-dimensionnelle.

¹³⁵ Tsebelis (George), *When will the prisoners cooperate ?*, texte non publié, Washington University, St Louis, 1985, donne quelques éléments formels pour l'analyse de ce genre de jeux.

LE CONFLIT DE CLASSES

La structure du conflit de classes dans le capitalisme démocratique

La théorie marxiste traditionnelle de la structure du conflit de classes est extrêmement sommaire et, à mon avis, à la fois non validé du point de vue logique et fausse empiriquement. Je fais ici référence à la théorie de Marx qui est énoncée de la manière la plus explicite dans *Travail salarié et capital*, où il affirmait que les intérêts des travailleurs et des capitalistes constituent un jeu à sommes nulles, à la fois statiquement et dynamiquement. Ce modèle du conflit des intérêts de classe a été utilisé d'une façon mécanique dans la plupart des ouvrages de théorie marxiste, ceux en particulier qui portent sur la théorie de l'État ; les intérêts des travailleurs n'y sont même pas analysés de manière précise puisqu'ils sont toujours traités comme le complément des intérêts des capitalistes.

Statiquement, l'affirmation suivante est exacte mais banale : puisque, en un instant donné du temps, le produit social est par définition constant, ce que gagne quelqu'un est perdu par quelqu'un d'autre. Mais si nous admettons l'existence d'un devenir, les choses deviennent beaucoup plus complexes. Gramsci, le premier, a analysé la dépendance de la société tout entière par rapport au capital, dépendance qui rend seule possible l'hégémonie de la bourgeoisie. Sa thèse centrale – à prendre pour une hypothèse empirique dont la validité n'est pas [97] certaine – est la suivante : du fait de la propriété privée de la richesse, les décisions d'affectation des ressources productives étant privées et visant des intérêts privés, le progrès des intérêts matériels de chacun dans une société dépend de la compatibilité de ces intérêts avec ceux des détenteurs de richesses. Je me référerai à cette hypothèse sous le nom de « dépendance structurelle par rapport au capital »¹³⁶.

¹³⁶ Voir Przeworski (Adam), « Material Bases of Consent : Politics and Economies in an Hegemonic System », *Political Power and Social Theory*, 1, 1980, p. 23-68, pour une interprétation de Gramsci dans cette perspective.

Dans le détail, l'hypothèse de la dépendance structurelle par rapport au capital se fonde sur les postulats suivants : 1. l'investissement est une condition nécessaire de l'amélioration des conditions matérielles futures de chacun au sein d'une société ; 2. les décisions d'investissement sont une prérogative privée, attachée à la propriété, et ont pour finalité le profit ; 3. toute exigence qui menace la rentabilité de l'investissement entraîne la chute du taux d'investissement ; donc 4. la satisfaction de tout intérêt particulier dépend de sa compatibilité avec le profit privé des détenteurs de richesses. Il faut souligner que ce mécanisme s'applique à tout le monde, et non pas seulement à la classe ouvrière. Dans la mesure où la satisfaction de leurs intérêts requiert des moyens matériels, cette observation s'applique aux minorités qui aspirent à l'égalité économique, aux femmes qui cherchent à modifier la division du travail au sein du ménage, aux personnes âgées qui aspirent à la sécurité matérielle, aux travailleurs qui veulent de meilleures conditions de travail, aux hommes politiques qui souhaitent être réélus et aux militaires qui veulent des bombes. C'est en ce sens que le capitalisme est une société de classe : non pas au sens où il y a toujours deux classes toute faites ¹³⁷, mais au sens où la structure de la propriété caractéristique du capitalisme rend les conditions matérielles de chacun dépendantes de décisions privées prises par les détenteurs de richesses.

La dépendance structurelle par rapport au capital ouvre la possibilité de compromis entre travailleurs organisés et capitalistes. Dans ce cadre, les travailleurs acceptent l'institution du profit (et donc de la propriété privée de la richesse) et les capitalistes investissent et acceptent des aménagements politiques, la démocratie, ce qui permet aux travailleurs de faire avancer leurs revendications en bénéficiant d'une certaine partie du produit social. Comme Wallerstein et moi-même [98] avons analysé ailleurs ce type de compromis, je n'insisterai ici que sur la structure théorique du jeu de la relation entre intérêts des travailleurs et intérêts des capitalistes.

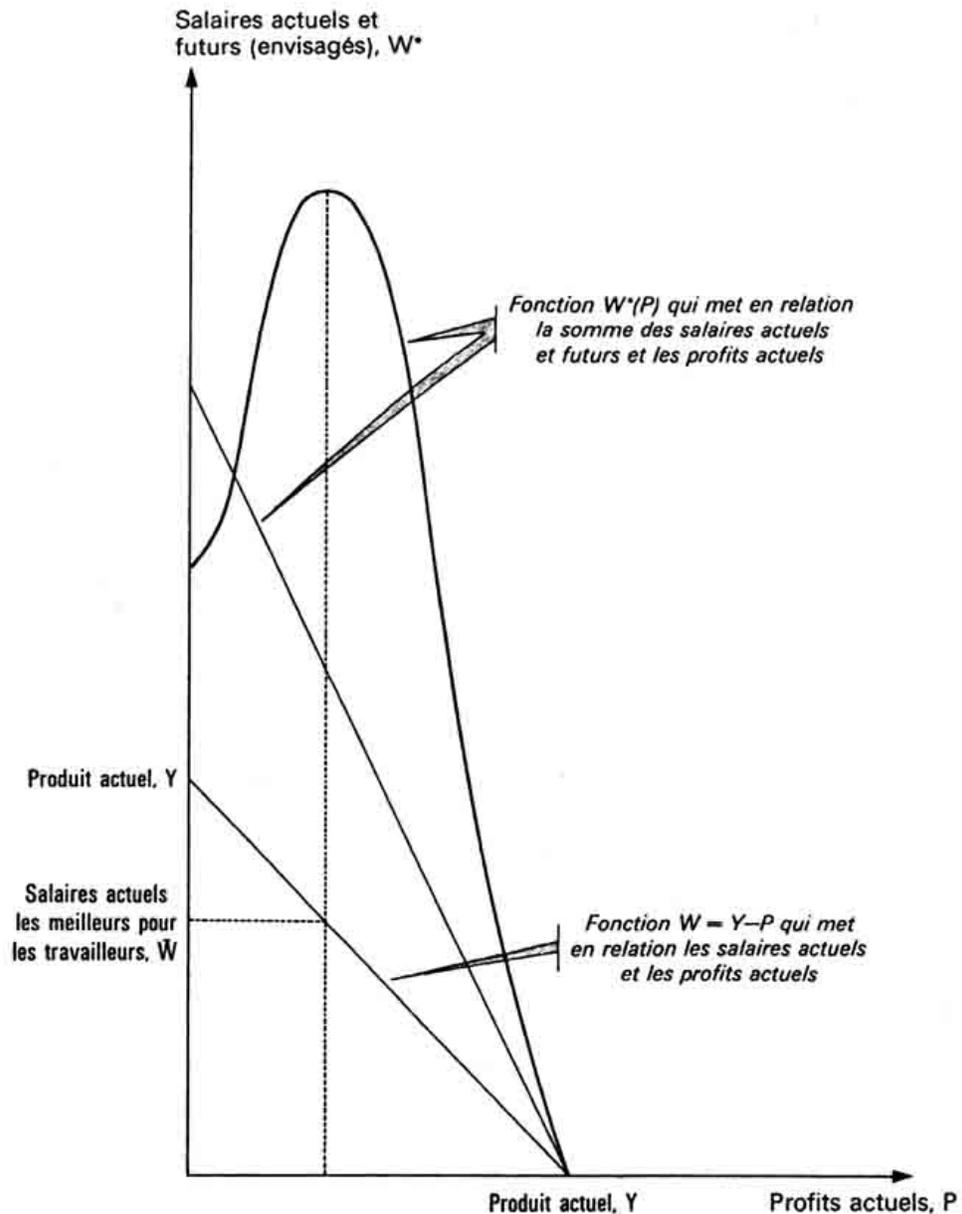
Examinons la figure suivante. La droite de pente -1 , $W = Y - P$ représente toutes les répartitions possibles du produit national entre sa-

¹³⁷ Comme l'a récemment affirmé John Manley, « Neo pluralism : a class analysis of pluralism I and pluralism II », *American Political Science Review*, 77, 1984, p. 368-384 avec les répliques de Charles Lindblom et Robert Dahl.

lares et profits à tout instant du temps, quand le produit Y est fixe (la distance de cette droite à l'origine mesure le montant du produit). Le long de cette droite, il y a une relation constante entre salaires et profits : quand les salaires augmentent, les profits baissent et vice versa. C'est le modèle marxiste classique du conflit des intérêts de classe. Examinons maintenant la deuxième droite où les salaires sont mesurés comme somme des salaires actuels et des salaires que les travailleurs envisagent de recevoir dans un certain avenir, W^* . Si cette droite descend encore régulièrement, alors l'extension chez Marx du statique au dynamique est juste et le conflit des intérêts matériels oppose irrévocablement les classes l'une à l'autre : les travailleurs voudront confisquer les réserves de capital, même si le produit augmente, puisque la valeur actuelle des salaires futurs est plus petite si le profit actuel est plus grand. Mais si les salaires futurs des travailleurs dépendent de l'investissement actuel et si celui-ci dépend des profits actuels, alors il est possible que la fonction qui met en relation les salaires actuels et futurs d'une part, et les profits actuels d'autre part, $W^*(P)$, ressemble à la courbe du haut : avec un maximum de salaires pour une certaine valeur positive des profits actuels. Le niveau des salaires actuels correspondant au niveau des profits actuels qui maximise la somme des salaires actuels et futurs (appelons-le W) est plus bas que le produit actuel : d'où il ressort que les travailleurs qui se préoccupent de l'avenir proposeront dans ce cas un resserrement des salaires et consentiront à l'appropriation des profits par les capitalistes. Que ceci soit la situation à laquelle sont confrontés les travailleurs, c'est-à-dire que la fonction $W^*(P)$ ait un maximum interne, dépend 1. de la fonction qui met en relation le taux d'investissement et les profits et 2. d'institutions et de conditions politiques qui déterminent si les travailleurs peuvent ou non raisonnablement espérer dans l'avenir bénéficier de l'investissement actuel. Il a été démontré qu'il peut exister des conditions où les deux classes opteraient pour un compromis ¹³⁸.

[99]

¹³⁸ Przeworski (Adam), Wallerstein (Michaël), « The Structure of Class Conflict in Democratic Capitalist Societies », *American Political Science Review*, 76, 1982, p. 215-236.



[100]

Ceci ne constitue qu'un modèle du conflit des intérêts en système capitaliste dans le cadre des hypothèses du choix rationnel. Plusieurs autres analyses conceptualisent des aspects un peu différents de ce conflit : on doit ainsi à Lancaster ¹³⁹ la présentation fructueuse de

¹³⁹ Lancaster (Kevin), « The Dynamic Inefficiency of Capitalism », *Journal of Political Economy*, 81, 1973, p. 1092-1109.

l'échange inter-temporel ; son travail a été poursuivi par Hoel ¹⁴⁰. De même, Bowles et Gintis ¹⁴¹ se sont intéressés aux aspects keynésiens du compromis de classe qu'ils appellent « accord » et Dirickx et Sertel ¹⁴² ont analysé l'impact de l'impôt sur le conflit de classes, tandis que Kleiman ¹⁴³ a étudié l'influence des menaces révolutionnaires (et contre-révolutionnaires) sur l'impôt. Van Winden ¹⁴⁴, Borooh et Van der Ploeg ¹⁴⁵, et Schott ¹⁴⁶ ont proposé, de leur côté, plusieurs analyses de conflits impliquant des syndicats, des entreprises de l'État.

Bien-être comparatif, systèmes économiques et transition au socialisme

Supposons que, parmi toutes les stratégies qui s'offrent aux travailleurs en système capitaliste, ceux-ci trouvent leur intérêt à proposer un degré élevé de restriction de salaire. Cela signifie-t-il que le capitalisme est meilleur pour les travailleurs que le socialisme ? Ou supposons, à l'inverse, qu'en système capitaliste les travailleurs trouvent leur intérêt à se montrer très militants dans le cadre des entreprises : peut-on alors soutenir que le socialisme serait meilleur pour les travailleurs ? La question du bien-être comparé en fonction des différents modes de production se révèle extrêmement complexe ; je pense que nous ne savons pas comment répondre aux questions ci-dessus : nous

¹⁴⁰ Hoel (Michael), « Distribution and Growth as a Differential Game Between Workers and Capitalists », *International Economic Review*, 19, 1978, p. 335-350.

¹⁴¹ Bowles (Sam), Gintis (Herbert), « The Crisis of Liberal Democratic Capitalism : the Case of the United States », *Politics and Society*, 11, 1982, p. 51-93.

¹⁴² Dirickx (Yvo M.I.), Sertel (Murat), « Class conflict and Fairness in “ Democratic Capitalism ” », *Public Choice*, 34, 1979, p. 99-116.

¹⁴³ Kleiman (Ephraim), *Fear of Confiscation and Redistribution. Notes Towards a theory of Revolution and Repression*, Seminar Paper n° 247, Stockholm, Institut (or International Economic Studies), 1983.

¹⁴⁴ Van Winden. (Frans), *On the Interaction between State and Private Sector. A study in Political Economies*, Gravenhage, Drukkerij J.H. Pasman B.V., 1983.

¹⁴⁵ Borooh (V.K.), Van der Ploeg (Frederick), *Political Aspects of the Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

¹⁴⁶ Schott (Kerry), *Policy, Power and Order. The Persistence of Economic Problems in Capitalist States*, New Haven, Yale University Press, 1984.

[101] avons tenté de présenter cette question ¹⁴⁷, mais sans y apporter véritablement de solution ¹⁴⁸. De même, j'ai analysé dans un autre texte ¹⁴⁹ les aspects transitionnels pour montrer que les coûts de la transition pouvaient amener les travailleurs à rester attachés au capitalisme, même si le socialisme était un système supérieur du point de vue de la satisfaction de leurs besoins matériels.

Par rapport à l'individualisme méthodologique, le problème général de la théorie de la révolution s'énonce comme suit : à quelles conditions des personnes qui détiennent, en partie ou en totalité, des ressources aliénables et inaliénables données et vivent dans un système économique, préféreraient-elles un autre système économique donné, c'est-à-dire un système de droits de propriétés et/ou de mécanismes de répartition différent ? Roemer ¹⁵⁰ a fixé un cadre à l'analyse de ces questions : il a montré à quelles conditions une classe particulière d'agents économiques serait mieux lotie dans un système économique donné. Les analyses récentes de Roemer rattachent cette étude à la théorie distributionnelle de la justice, et certains résultats concernant l'institution de la propriété privée de la richesse sont saisissants ¹⁵¹. Malheureusement, l'appareil conceptuel de l'ajustement instantané à un équilibre général ne permet pas d'étudier la dynamique de différents systèmes économiques, mais seulement de comparer leurs équilibres statiques ¹⁵². Par conséquent, les analyses de Roemer clarifient les questions éthiques mais nullement les problèmes politiques.

Notons que les postulats de l'individualisme méthodologique conduisent à formuler le problème de la révolution d'une façon qui entraîne des conséquences politiques essentielles. La question que l'on pose à propos du socialisme est de savoir si les individus vivant

¹⁴⁷ Przeworski (Adam), Wallerstein (Michaël), *op. cit.*

¹⁴⁸ Voir également Tsebelis (George), « Comments on Przeworski and Wallerstein », *American Political Science Review*, 1984, p. 687-707 et notre réponse, p. 707-720.

¹⁴⁹ Przeworski (Adam), *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

¹⁵⁰ Roemer (John E.), *op. cit.*

¹⁵¹ Roemer (John E.), *Public ownership and the Private Property Externalities*, Working Paper n° 252, Davis C.A., Department of Economics, University of California at Davis, 1984.

¹⁵² Przeworski (Adam), « The Ethical Materialism of John Roemer », *Politics and Society*, 11, 1982, p. 289-313.

en système capitaliste se prononcent en sa faveur. Cette formulation est trop rudimentaire pour fournir des réponses sans ambiguïté : on peut poser la question de savoir si les individus concrets qui vivent en système capitaliste sont autonomes et donc responsables de leurs préférences [102] et on peut débattre des méthodes d'agrégation des préférences individuelles. Mais la perspective méthodologique suggère un certain scepticisme démocratique : la première question à poser à propos de tout projet d'avenir est de savoir si les individus concrets inscrits dans leurs conditions historiques propres exprimeraient et continueraient d'exprimer une préférence pour ce projet au moyen d'un mécanisme électoral raisonnable.

En résumé, même les auteurs qui sont sceptiques quant au point de départ d'une démarche individualiste sont néanmoins d'accord pour reconnaître que c'est au niveau des analyses du conflit de classes que la force de la perspective du choix rationnel est la plus éclatante. Un certain nombre de spécialistes des alliances de classes rejettent bien l'utilisation du calcul stratégique formel ¹⁵³, mais ils sont en fait contraints d'avoir recours à ce calcul dans leur analyse. Après tout, la théorie des jeux n'est qu'une théorie formelle du conflit et, pour le meilleur ou pour le pire, c'est la seule qui soit disponible.

¹⁵³ Cardoso (Fernando H.), Faletto (Enzo), *Dependencia y Desarrollo en America Latina*, Mexico, Siglo XXI, 1969.

L'« ÉCONOMIE », LA POLITIQUE ET L'ANALYSE DE L'ÉQUILIBRE

J'aimerais, pour terminer, relever une faiblesse technique grave de l'appareil formel de la théorie des jeux. Revenons d'abord en arrière.

La théorie économique marxiste, et elle a cela en commun avec l'économie néo-classique, repose sur l'analyse de l'équilibre comme outil méthodologique principal. De plus, l'équilibre utilisé traditionnellement dans les deux théories est le même : c'est le modèle de l'économie de concurrence : un grand nombre d'agents, de ménages ou d'entreprises, qui sont capables de déplacer leurs ressources aliénables ou leur travail d'un secteur à l'autre et d'échanger des marchandises et des services. Pour chacun de ces agents, le reste du système est donné comme un paramètre qu'il prend en compte dans son problème de maximisation. Dans la nouvelle économie classique, les acteurs privés anticipent sur les décisions gouvernementales tout en étant en concurrence mutuelle, chaque individu faisant face à un environnement paramétriquement donné ¹⁵⁴. À l'autre extrême, nous [103] avons des modèles de monopole et de duopole, ainsi que des modèles où le seul acteur est le gouvernement qui anticipe le comportement des acteurs économiques (producteurs et consommateurs ¹⁵⁵ ; plusieurs groupes d'intérêts ¹⁵⁶ ; ou des individus comme dans les modèles de cycles électoraux). Aucune analyse ne porte sur une situation intermédiaire entre le marché concurrentiel et deux acteurs stratégiques.

Cet état de choses peut surprendre, étant donné que la plupart des descriptions de sociétés capitalistes contemporaines soulignent le fait que les acteurs pertinents sont en nombre limité, et que leurs actions comportent des stratégies qui ne sont pas des stratégies de marché. Si

¹⁵⁴ Sargent (Thomas J.), « Beyond Demand and Supply Curves in Macroeconomics », *American Economic Review*, 72, 1982, p. 382-389.

¹⁵⁵ Voir Peltzman (Samuel), « Toward a More General Theory of Régulation. With Comments by Jack Hirshleifer and Gary Becker », *Journal of Law and Economics*, 19, 1976, p. 211-240.

¹⁵⁶ Voir Becker (Gary S.), « A Theory of Competition Among Pressure Groups for Political Influence », *The Quarterly Journal of Economics*, 68, 1983, p. 371-400.

nous voulons dresser la simple liste des acteurs internes à une société dont les stratégies modèlent une économie capitaliste caractéristique, nous y inclurons le gouvernement, le Parlement, peut-être un certain nombre d'agences de régulation spécialisées et, dans certains pays, la Banque centrale ; nous ajouterions ensuite les organisations patronales, certaines grandes sociétés, et peut-être les banques privées ; les syndicats, souvent d'autres organisations et puis les ménages et les entreprises en général. Si nous devons énumérer les actions possibles de ces acteurs, les acteurs privés seulement, nous ne nous limiterions pas au déplacement de ressources et de travail d'un secteur à l'autre, mais il faudrait y ajouter toutes les formes d'entente, de coopération, de coordination, de pression, etc. Pour dire les choses abruptement, la plupart des descriptions montrent que nous vivons dans des sociétés corporatistes ¹⁵⁷, alors que toutes les analyses oscillent entre l'étude des équilibres concurrentiels et celle des industries duopolistes.

Ce n'est peut-être pas le fait du hasard : l'appareil technique de la théorie des jeux est presque sans utilité pour rendre compte des situations qui mettent en présence plus de deux acteurs, sans qu'ils soient pour autant très nombreux. À mesure que croît le nombre des acteurs, la solution de non-coopération de Nash se rapproche de l'équilibre concurrentiel et la solution est alors techniquement immédiate. [104] Avec deux acteurs, la solution appropriée n'apparaît pas toujours clairement : on peut penser à la théorie de l'équilibre de Nash où deux acteurs décident indépendamment l'un de l'autre, à celle de Stackelberg où l'un des acteurs anticipe sur les réactions de l'autre, ou encore à une solution plus complexe qui implique des engagements. Toutes ces hypothèses sont des solutions types dans le cas de deux personnes. La difficulté est autre : alors que les conceptions de la solution ne changent pas, quel que soit le nombre des joueurs, les difficultés techniques deviennent considérables quand le nombre des acteurs stratégiques est supérieur à deux. Je ne suis donc pas particulièrement optimiste quant à l'avenir des applications formelles de la théorie des jeux

¹⁵⁷ Schmitter (Philippe C.), « Still the Century of Corporatism ? » in Pike (Frederick), Strich (Thomas) éd., *The New Corporatism* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1974 ; voir Cawson (Alan), Ballard (John), *A Bibliography of Corporatism*, Florence, European University Institute, Working Paper n° 84/115, 1984, pour une bibliographie plus récente.

à l'étude des conflits inter-groupes et notamment à l'étude des alliances de classes.

Il ressort de tout ceci que les analyses formelles, sur la base de la théorie des jeux, de conflits inter-groupes, ne seront pas convaincantes tant qu'elles ne se fonderont pas sur des conceptions de l'équilibre historiquement plus descriptives. J'ai le sentiment, par conséquent, que l'individualisme méthodologique nous contraindra à nous montrer plus prudents et plus explicites dans l'analyse des situations stratégiques, notamment des alliances de classe et des relations au sein des groupes sociaux et des appareils d'État, mais les analyses déductibles formelles de cette nature ne me semblent pas avoir beaucoup d'avenir, tout au moins tant que la théorie des jeux ne s'extirpera pas de ses balbutiements mathématiques. En outre, cette limitation technique restreint fort l'utilité de la théorie des jeux pour des analyses historiques comparées. En tout état de cause, il existe déjà des analyses non techniques de dynamiques politiques et économiques engendrées par des changements d'alliances de classes qui ont donné naissance à des travaux de qualité remarquable, au premier rang desquels figure l'analyse de l'Argentine par O'Donnell ¹⁵⁸.

RÉSUMÉ ET PERSPECTIVES

Si l'on accepte la validité méthodologique des postulats individualistes, la plupart, voire la totalité des préoccupations classiques de la théorie marxiste, doivent subir un réexamen radical. Les résultats [105] confirmeront-ils ou non, en définitive, certaines propositions concrètes de la théorie marxiste de l'histoire ? La théorie qui en résultera sera-t-elle en un quelconque sens « marxiste » ? Je n'ai pas de réponse à ces questions. Je crois qu'il faut relever le défi de l'individualisme méthodologique. La seule autre solution serait de soutenir avec Cohen ¹⁵⁹ que

¹⁵⁸ O'Donnell (Guillermo), « State and Alliances in Argentina, 1956-1976 », *Journal of Development Studies*, 15, 1978, p. 3-33.

¹⁵⁹ Cohen (G.A.), « Reply to Elster on " Marxism, Functionalism and Game theory " », *Theory and Society*, 11, 1982, p. 483-497, notamment p. 489.

... le marxisme s'intéresse fondamentalement non pas au comportement, mais aux forces et aux relations qui le contraignent et l'orientent. Quand nous passons de l'immédiateté du conflit de classes à son aboutissement à long terme, la théorie des jeux s'avère inutile parce que cet aboutissement est pour le matérialisme historique régi par une dialectique de forces et de rapports de production qui est première par rapport au comportement de classe et n'est pas explicable en termes de comportement.

Ceci me paraît relever davantage d'un scénario pour *La guerre des étoiles* que de la théorie sociale. J'aurais tendance à penser que, pour le matérialisme historique, le moteur de l'histoire est la lutte des classes, et non la Force.

Parallèlement, je trouve la déclaration programmatique d'Elster quelque peu stérile : « Par individualisme méthodologique, écrit-il, j'entends la doctrine selon laquelle tous les phénomènes sociaux (leur structure et leur transformation) sont explicables en principe en termes d'individus - leurs propriétés, leurs buts et leurs idées. ¹⁶⁰ » Elster est en bonne compagnie : il aurait pu citer la phrase de Marx (dans *La Sainte famille*) : « L'histoire n'est rien d'autre que l'activité d'hommes poursuivant leurs fins. » Ces expressions sonnent bien mais, comme le notait Marx lui-même dans la lettre à Annenkov, leur puissance explicative est minime. Elles sont peut-être justes, mais à condition d'admettre que les résultats des actions individuelles sont souvent indirects, non anticipés et non voulus parfois par quiconque (ce point plongeait Engels dans une perplexité sans fin : voir sa lettre à Bloch). Les conditions dans lesquelles nous nous trouvons aujourd'hui constituent les conséquences d'actions entreprises hier, mais hier nous avons agi en vue d'autres fins que celles de préparer les conditions d'aujourd'hui. Ainsi, la difficulté centrale des conceptions individualistes de l'histoire est d'endogéniser la structure : d'expliquer comment les actions d'individus dans des conditions données produisent des conditions nouvelles. De nombreux auteurs accepteraient ce postulat, en [106] principe, mais je pense que Berger et Offe ¹⁶¹ et Giddens ¹⁶² ont raison de renverser la proposition d'Elster. Le pro-

¹⁶⁰ Elster (Jon), « Marxism, Functionalism and Game Theory... », art. cité, p. 453.

¹⁶¹ Berger (Johannes), Offe (Claus), *op. cit.*

¹⁶² Giddens (Anthony), « Commentary on the Debate », *Theory and Society*, 11, 1982, p. 527-540.

blème, en effet, est que, dans son état actuel, l'appareil technique de l'individualisme méthodologique, la théorie des jeux, est tout à fait inadapté à cette tâche. Aujourd'hui, l'appareil de la théorie des jeux est tout au plus en mesure d'éclairer des événements singuliers, isolés et qui se produisent dans des conditions données. Il ne nous dit rien sur l'histoire.

L'une des raisons pour lesquelles, à mon point de vue, les réactions à l'individualisme méthodologique oscillent entre le rejet total et l'utilisation non critique vient de l'inadaptation technique de l'appareil théorique actuel. La critique générale que suppose l'individualisme méthodologique est bien plus forte que les explications fondées sur des postulats individualistes. Je suis cependant persuadé que les objections et les préoccupations des spécialistes de théorie sociale conduiront, et c'est en fait déjà une réalité, à un développement rapide de l'appareil de la théorie des jeux. Je vois, par conséquent, à l'avenir se préciser une rencontre féconde entre la théorie formelle et l'étude de la société. Si elle réussit, elle permettra : 1. de traiter la formation de l'identité comme un aboutissement continu, endogène de processus sociaux ; 2. d'élaborer des concepts d'analyse de l'équilibre historiquement définis ; 3. de comprendre les origines endogènes de la structure, à la fois comme possibilité et comme contrainte, tout en 4. expliquant l'histoire en termes d'actions individuelles finalisées.

Adam PRZEWORSKI

[107]

Sur l'individualisme.
Théories et méthodes

Deuxième partie

LES CONDITIONS HISTORIQUES DE L'INDIVIDUALISME SOCIOLOGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

[108]

[109]

Deuxième partie

Chapitre 5

“Communauté, individualisme et culture.”

Par **Bertrand BADIE**

[Retour à la table des matières](#)

L'opposition entre communauté et société, entre engagement communautaire et rationalité individuelle, constitue une référence classique de la sociologie. Sous des formes variées, on la retrouve dans de nombreuses analyses consacrées au changement social, identifiant communauté et tradition, société et modernité¹⁶³ ; elle est présente également dans beaucoup de réflexions de nature comparative, une de ses utilisations les plus banales consistant, par exemple, à mettre en perspective des sociétés occidentales individualistes et des sociétés africaines et moyen-orientales présentées comme l'archétype du modèle communautaire¹⁶⁴. Comme pour tout poncif, l'affirmation recèle une part de pertinence, et les catégories qui la fondent méritent, sans aucun doute, d'être insérées dans les analyses socio-historiques et comparatives qui tentent actuellement de se renouveler.

¹⁶³ Elle est un postulat essentiel de la sociologie « néo-évolutionniste » ; cf. sur ce sujet Smith (A.), *The Concept of Social Change*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973, p. 14 et suiv.

¹⁶⁴ Cf. par exemple Deutsch (K.), « On Nationalism, World Regions and the Nature of the West » in Torsvik (P.) éd., *Mobilization Center periphery Structures and Nation-Building*, Bergen, Universitetsforlaget, 1981, p. 51-93.

La démarche soulève cependant des difficultés que révèle déjà la construction théorique initiale que l'on doit à Ferdinand Tönnies. Les critères que nous propose le sociologue allemand pour concevoir le fait communautaire sont d'utilisation délicate en sociologie comparative. L'idée maîtresse de « volonté organique », naturelle et instinctive, fondant pour lui toute communauté, est difficile à traduire en « plus » ou en « moins », dès lors qu'il s'agit de classer ou d'opposer des structures sociales dont l'historien ou l'anthropologue nous livrent la description. On sait, en outre, que, pour Tönnies, la [110] *Gemeinschaft* renvoie à la relation liant « ceux qui s'aiment » et « se comprennent », vivent ensemble et organisent leur vie commune construisant, entre eux, une solidarité naturelle et spontanée ; elle repose sur la « compréhension » et la « concorde » et peut s'exprimer autant à travers la famille, le voisinage et l'amitié. La société (*Gesellschaft*), au contraire, concerne un « groupe d'hommes qui ... ne sont pas liés organiquement mais sont organiquement séparés » ; elle s'apparente à « une somme d'individus naturels et artificiels dont la volonté et les domaines se trouvent dans des associations nombreuses et demeurent cependant indépendants les uns des autres et sans action intérieure réciproque »¹⁶⁵. À nouveau, les critères avancés restent beaucoup trop lâches, surtout à l'heure où l'individualisme méthodologique nous apprend de façon fort pertinente à nous méfier de toute construction du social au sein de laquelle l'organique serait présenté comme une réalité première et irréductible¹⁶⁶.

Tönnies a, en fait, suscité un nombre de critiques qui sont à la mesure de l'écho rencontré par sa typologie dans la sociologie moderne, et qui tiennent, pour la plupart, à la confrontation des différents paradigmes qui marquent la théorie sociologique. Naegele observe, en particulier, que la construction de Tönnies s'inscrit dans le cadre d'une sociologie qui choisit, pour unité d'analyse, la relation sociale de préférence à l'acte social¹⁶⁷. Le lien social s'en trouve érigé en variable dont la pertinence l'emporte sur celle des autres et à laquelle on est

¹⁶⁵ Tönnies (P.), *Communauté et société*, Paris, PUF, 1944, en particulier p. 15-16 et 50.

¹⁶⁶ Boudon (R.), *La place du désordre*, Paris, PUF, 1984, notamment p. 64 et 231.

¹⁶⁷ Naegele (K.D.), « The Institutionalization of Action » in Parsons (T.) et al., *Theories of Society*, New York, Free Press, 1965, p. 185.

conduit à prêter plus facilement un caractère récurrent, favorisant l'élaboration de distinctions tranchées entre types de société. Outre qu'un tel glissement est moins concevable dans une sociologie qui privilégie l'acte social, force est d'admettre que la prise en compte de celui-ci, par définition plus volatile et davantage rebelle à la construction d'une typologie des sociétés, est en mesure de bousculer ou de relativiser tout classement de formations sociales opéré en fonction des catégories envisagées par le sociologue allemand.

Ce privilège conféré à la sociologie des relations sociales pose, plus profondément encore, le problème de l'interférence de démarches micro-sociologique et macro-sociologique. Gurvitch souligne à ce propos que les relations communautaires ne sauraient décrire la structure d'une société tout entière, guère davantage que les concepts de masse [111] ou de communion qui nourrissent sa propre typologie des relations sociales. Soulignant que, selon la nature des circonstances, la communauté peut s'actualiser, à n'importe quel moment, dans n'importe quel ensemble social, l'auteur nous invite à banaliser ces modes de relation sociale qu'il assimile à des « électrons sociaux » de différentes natures, dont aucune ne peut être tenue pour la marque exclusive de chacune des sociétés qui font l'histoire ¹⁶⁸.

Gurvitch suggère, parallèlement, les problèmes posés par le caractère binaire de la typologie, dotant la communauté d'un degré de fusion qui empêche « la diversité d'états et d'actes mentaux » ¹⁶⁹, conduisant ainsi soit à une utilisation trop restrictive du concept, soit, dans le cas d'un usage trop lâche, à la formation d'une catégorie beaucoup trop hétéroclite. Dans cette optique, l'auteur distingue la communauté de la « communion » qui renvoie à un degré plus élevé de fusion et de participation de ses membres ; selon la même démarche, Schmalenbach oppose la communauté et la ligue (*bund*), réservant à la première les liens de la consanguinité et de proximité, et à la seconde l'intensité des sentiments communs et des émotions collectives comme constitutive d'intégration et de volonté commune ¹⁷⁰. La mise en évidence de cette troisième catégorie, surtout avec Schmalenbach, montre le dan-

¹⁶⁸ Gurvitch (G.), *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, 1963, t. 1, p. 167.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁷⁰ Schmalenbach (H.) « Communauté et ligue » in Birnbaum (P.), Chazel (F.), *Théorie sociologique*, Paris, PUF, 1975, p. 157-160.

ger propre à la démarche de Tönnies de penser la relation communautaire comme singulière et homogène, et surtout de postuler une continuité nécessaire entre, par exemple, relation sociale et acte individualiste ou encore relations communautaires et sentiments communautaires.

Idée très présente à l'esprit de Parsons lorsqu'il montrait la difficulté d'établir un critère ferme opposant communauté et société ¹⁷¹. Rejetant celui de volonté mis en avant par Tönnies – la volonté organique ne permettant pas de rendre intelligible la genèse d'une relation d'amitié ou de mariage –, le sociologue américain propose un ensemble d'autres critères qu'il convient d'admettre concurremment. Celui de but, opposant [112] la nature très stricte des fins qui animent la société à l'impossibilité d'envisager la communauté à l'aune d'une construction téléologique précise. Celui de la nature de l'obligation, strictement définie dans la *Gesellschaft*, tendanciellement illimitée dans la *Gemeinschaft*, ou de la sanction, liée à la règle dans la première, au contrôle social dans la seconde. Mais surtout, Parsons note que l'ensemble de ces critères se rejoignent pour mettre en évidence le caractère discriminant que revêt la signification que l'auteur confère à la relation sociale. Dans le cas de la société, la relation est spécifique, strictement liée à l'action immédiate. Dans le cas de la communauté, la relation est diffuse, « organique », indépendante de l'action immédiate, mais s'inscrivant dans un contexte plus large et plus durable ¹⁷². Dans la signification véhiculée par l'acteur, l'action perd de sa pertinence comme élément singulier au profit de la relation sociale.

De cette reconstruction du concept de la communauté dérivent deux enseignements. D'abord, le fait communautaire ne peut plus à priori être identifié à « une phase historique du développement de la

¹⁷¹ Parsons (T.), *The Structure of Social Action*, New York, Free Press, t. 2, p. 689-690. La difficulté de construire un critère explique aussi la polysémie du concept de communauté et l'élargissement de sens qu'on perçoit à travers les notions de « communauté locale », désignant en même temps une sociabilité intense et toutes formes de groupements de localité. Cette équivoque apparaît notamment dans la sociologie américaine. Cf. Mac Iver (R.M.), *Community*, Londres, Macmillan, 1917 ; elle est dénoncée avec vigueur par Sorokin (P.) in *Society, Culture and Personality*, New York, Harper, 1947, p. 243.

¹⁷² Parsons (T.), *op. cit.*, p. 691.

société globale »¹⁷³, comme Gurvitch le reprochait à Tönnies, ni être assimilé à la notion de société traditionnelle. Mais surtout, il ne peut plus servir à nommer ni à décrire des types prétendument homogènes de formation sociale, mais à cerner des structures de significations, à montrer comment certaines pratiques ou institutions sociales ont pu se constituer dans l'histoire à partir de ce privilège donné par les acteurs à leur insertion dans une relation sociale diffuse par contraste avec l'orientation spécifique de leur action. Non plus érigée en fait de *structure* mais de *culture*, la communauté apparaît ainsi comme une catégorie moins rigide, moins exclusive, moins uniforme que lorsqu'elle est conçue comme modèle objectif de structuration des relations humaines. La sociologie historique pourra ainsi davantage l'appréhender à travers les réseaux de significations qui fondent les principales catégories du social, comme la vision du politique, de l'économique ou du religieux.

Par ailleurs, cette opposition paraît davantage pertinente lorsqu'il s'agit de cerner des *processus* sociaux, des mécanismes de transformation, de résistance ou de crise que lorsqu'il s'agit de composer une vision statique de la réalité sociale. Force est de constater que les travaux de Tönnies ont été sollicités de façon beaucoup plus convaincante dans l'analyse des dynamiques sociales – que ce soit [113] celles inhérentes à la construction de l'État ou à la mobilisation politique – que dans la comparaison « à plat » des formations sociales. Cette seconde orientation est en fait liée à la première : elle suggère que les processus de transformation sociale dépendent étroitement de leur congruence avec le type de « signification » qui fonde les interactions au sein d'un espace social donné.

¹⁷³ Gurvitch (G.), *op. cit.*, p. 163.

COMMUNAUTÉ ET SOCIO-HISTOIRE : POUR UNE CONSTRUCTION CULTURELLE

L'usage du concept de communauté en sociologie historique porte la marque de plusieurs dangers qui précisent ceux que la théorie sociologique avait déjà dénoncés : la très faible homogénéité de cette catégorie d'analyse, le caractère non exclusif des rapports communautaires, l'absence de transitivité qui les caractérise. Ce bilan négatif conduit à renouer avec une perspective culturelle s'inscrivant clairement dans l'héritage wébérien.

Dangers d'un concept

La principale ambiguïté du concept tient à l'extrême variété des structures historiques auxquelles il peut renvoyer : parler du modèle communautaire au singulier - comme on le fait souvent - constitue un abus qui traduit bien l'imprécision du concept. Du point de vue socio-historique, les structures communautaires renvoient à des formations sociales dont il est dangereux de mésestimer les différences, voire les oppositions : elles peuvent autant se rapporter aux communautés de sang de nature tribale, clanique ou familiale, qu'à des communautés politiques, comme les communautés de village, économiques, comme les corporations, ou religieuses comme les paroisses, les ordres monastiques ou, à la limite, les confréries ; elles peuvent, par ailleurs, se limiter à la possession et l'utilisation des biens (communautés de patrimoine) ou organiser la vie des individus (communautés de résidence) ou leur travail (communauté de travail).

Ces distinctions sont d'autant plus déterminantes que ces types de communautés, loin d'être toujours complémentaires et de renvoyer à une même histoire, tendent parfois à s'exclure et à correspondre à des enjeux différents : la communauté familiale n'était que peu développée au cœur du Moyen Âge occidental qui était au contraire [114] do-

miné par les communautés de village ¹⁷⁴ ; c'est la régression de celles-ci et la crise économique qui ont amorcé l'essor, au cours du XIV^e siècle, des communautés familiales ¹⁷⁵.

L'une et l'autre de ces formules communautaires semblent pourtant correspondre aux critères avancés par Tönnies. La communauté villageoise qu'on retrouve dans toute l'Europe médiévale reposait sur des relations de voisinage impliquant une vie commune et une véritable solidarité « naturelle ». J. Blum note qu'elle donnait lieu à des réunions collectives fréquentes, les prières et les fêtes profanes étant organisées en commun ; la résidence se trouvait réglementée, tout nouveau venu devant s'acquitter d'un stage de probation avant d'être intégré dans la communauté, comme en Alsace, ou devait payer un droit pour être admis au sein du village, comme en Suisse ou en Autriche. L'organisation communautaire donnait lieu à une répartition en commun des sommes dues au seigneur, à une définition des modes d'exploitation des terres et à une gestion politique du territoire communal ¹⁷⁶.

L'écart semble pourtant sensible, et même déterminant, entre la féodalité occidentale où l'organisation communautaire a été le plus souvent limitée au domaine socio-politique et la « féodalité » orientale où elle s'étend durablement à la propriété de la terre, et à l'agencement des rôles familiaux. J. Gaudemet note la puissance du contre-poids individualiste qui s'exprime en Occident dès l'époque médiévale, y compris dans le monde germanique au sein duquel l'importance de la communauté de sang (*Sippe*) a été considérablement exagérée par une tradition historique issue du romantisme allemand ¹⁷⁷. En revanche, communautés de village et communautés familiales semblent se combiner dans certaines régions du monde slave, par exemple dans ses zones méridionales dominées par la *zadruga* qu'É.

¹⁷⁴ Cf. Gaudemet (J.), *Les communautés familiales*, Paris, Rivière, 1963, p. 89, 97 et 179.

¹⁷⁵ Les tènements en communauté familiale représentaient, par exemple, entre 10 et 15% des tènements en Auvergne, à partir du XIV^e siècle ; le déclin est très net à partir du XIV^e siècle ; cf. Charbonnier (P.), « Les communautés familiales en Auvergne d'après les terriers », *Revue d'Auvergne*, t. 95, 4, p. 257-261.

¹⁷⁶ Blum (J.), « Village et famille » in Blum (J.), *Histoire des paysans*, Paris, Berger-Levrault, 1982, p. 11-12.

¹⁷⁷ Gaudemet (J.), *op. cit.*, p. 84-88.

Sicard présente comme une organisation de la société rurale dont les membres sont unis par des liens de parenté et exploitent en commun des terres qui échappent à tout droit successoral individuel. La communauté familiale, matérialisée par la maison unique qui regroupe les membres de [115] la famille élargie, procède à l'organisation des fêtes religieuses, à la gestion des biens communaux et à la répartition des rôles de production ¹⁷⁸. Cette structuration est de caractère beaucoup plus patriarcal que celle du mir russe, qui relève encore d'une autre réalité socio-historique, dans laquelle le principe communautaire ne dérive pas de la consanguinité, mais de la gestion commune des terres périodiquement redistribuées entre plusieurs familles ¹⁷⁹. L'opposition entre ces différentes formules se cristallise clairement dans les institutions qui les structurent et qui renvoient, dans chaque cas, à une conception du pouvoir ou du droit nettement spécifiée, qui tranche avec l'équivoque entretenue par la construction du phénomène communautaire comme catégorie singulière. On notera, par exemple, la conception élective du pouvoir qui domine dans la communauté villageoise occidentale, dans le mir ou dans la *zadruga* serbe, alors que la désignation du chef reste liée à l'âge dans la *zadruga* monténégrine ; on relèvera, de la même façon, la prédominance, à l'Ouest, d'un droit successoral individualiste, favorisant l'institutionnalisation progressive de la propriété privée, s'opposant, dans l'ensemble du monde slave, à un système normatif interdisant tout partage et reposant sur le principe de la propriété collective ¹⁸⁰.

Cette distinction semble dégager une opposition majeure entre un modèle communautaire principalement politique qu'incarnerait la féodalité occidentale, et un modèle communautaire de type familial propre à l'histoire de l'Europe orientale, dont l'existence paraît confirmée par J. Blum qui note l'importance des « familles multiples » dans les Balkans, en Bohême, en Moravie, en Pologne méridionale et jusqu'en Russie, pour les opposer à l'essor rapide des fermes individuelles en Angleterre et en Scandinavie ¹⁸¹. Les travaux des historiens

¹⁷⁸ Sicard (É.), *La zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Paris, Ophrys, 1943, chap. III à V (première partie).

¹⁷⁹ Portal (R.), *Les Slaves, peuples et nations*, Paris, Colin, 1965, p. 15-16 ; cf. aussi Blum (J.), art. cité, p. 10 et *Lord and Peasant in Russia*, Princeton, Princeton University Press, 1961, p. 504 et suiv.

¹⁸⁰ *Ibid.*, et Sicard (É.), *op. cit.*, p. 113 et suiv.

¹⁸¹ Blum (J.), art. cité, p. 22.

médiévistes nous montrent pourtant que cette distinction est à son tour trop sommaire, et ne rend compte que très imparfaitement de la nature complexe de la société féodale. Si la communauté villageoise occidentale s'impose comme mode d'organisation communautaire du politique, le lien de vassalité apparaît tout au contraire comme un mode de relation politique essentiellement individuel. Si l'existence d'un droit [116] successoral protégeant la propriété individuelle semble attester la réalité d'une organisation individuelle de la famille, l'existence sporadique de communautés familiales et, sur un autre plan, la réglementation des guerres privées et la limitation de la division des fiefs plaident en faveur de la thèse contraire. L'examen pourrait être poursuivi dans les détails ; mais il est déjà suffisant pour suggérer que le concept de communauté reste beaucoup trop général pour penser et classer de façon discriminante les formations sociales qu'on cherche à comparer. La complexité s'accroîtra davantage si on prend en compte les sociétés maghrébines où la nature communautaire ne dérive plus du voisinage ou de la famille élargie, mais de l'appartenance à une même tribu, conformément donc à un modèle qui tend à dépasser totalement l'opposition entre communauté villageoise et communauté familiale ¹⁸².

Toutes les communautés ne sont donc pas semblables, mais elles ne sont pas non plus exclusives de modes de relations sociales de nature individualiste. On retrouve ici une autre faiblesse du concept de communauté qui reconstruit la réalité sociale qu'il décrit comme provenant d'une volonté commune et naturelle, là où l'analyse peut aisément montrer qu'elle dérive de stratégies individuelles. Les communautés villageoises ont été organisées, à l'aube de la féodalité, autant à l'initiative des villageois qui, en se regroupant, y voyaient un moyen rationnel de résister aux seigneurs, que sous l'impulsion de ceux-ci qui trouvaient ainsi un biais commode pour déléguer une partie de leurs fonctions politiques, notamment celles consistant à répartir entre paysans la somme qui leur était due ¹⁸³. La prise en compte de la stratégie individuelle des acteurs suggère ainsi un faisceau d'explications

¹⁸² On rejoint alors une autre problématique du communautaire, comme celle d'Evans-Pritchard (E.E.), *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1968, cf. en particulier chap. IV ; ou, à propos des sociétés maghrébines, de Gellner, cf. par exemple Gellner (E.), *Islam, société et communauté*, Paris, CNRS, 1981.

¹⁸³ Blum (J.), art. cité, p. 11.

sur la genèse des communautés qui ne paraît plus réductible à l'hypothèse d'une volonté naturelle génératrice de sociabilité.

La même remarque vaudrait à propos des communautés familiales elles-mêmes. On sait, par exemple, que les communautés familiales qui ont fait leur apparition à la fin du Moyen Âge en Occident dérivent d'alliances individuelles conclues pour faire face aux difficultés économiques consécutives à la crise du XVI^e siècle ; même les « affrètements » qui apparurent alors en Provence, en Auvergne, mais aussi en Italie, en Espagne ou dans le monde germanique, sont avant [117] tout des contrats individuels librement passés entre frères pour mettre leur production en commun : la nature artificielle de la volonté qui en est à l'origine se mesure au fait que la fraternité en cause pouvait autant dériver de la consanguinité que du compagnonnage ¹⁸⁴.

S'intéressant à la société balinaise, C. Geertz fait la même remarque, à propos des groupes organiques que sont les *dadia*. Il montre en particulier que la constitution de ceux-ci dérive d'un *choix* tenant à la volonté de domination d'un groupe familial. Lorsque l'un d'entre eux a accumulé suffisamment de ressources de pouvoir, notamment en richesse et en prestige, il cherche à exprimer sa puissance à l'intérieur du hameau en réunissant l'ensemble de ses maisonnées autour d'un chef élu et sous la protection d'un temple ancestral. Ces *dadia* deviennent alors des groupes collectifs régissant les rapports politiques, économiques et sociaux ¹⁸⁵.

D'une part donc, les stratégies de pouvoir semblent largement constitutives des groupes communautaires, la volonté naturelle apparaissant tout au plus comme produit, mais certainement pas comme origine du phénomène. D'autre part, il paraît tout autant simpliste de postuler que ces relations de type communautaire puissent balayer toute rationalité individuelle et toute stratégie de « ticket gratuit ». P. Birnbaum a montré que l'individualisme conçu comme méthode permettrait de découvrir des modes de stratégie individuelle dans toute formation sociale ¹⁸⁶. S. Popkin a de même prouvé, en s'appuyant sur le cas du paysan tonkinois, qu'au sein même de relations de type com-

¹⁸⁴ Cf. Aubenas (R.), « Réflexion sur les fraternités artificielles au Moyen Âge » in *Études d'histoire à la mémoire de Noël Didier*, Paris, 1960, et Sicard (É.), *op. cit.*, p. 491.

¹⁸⁵ Geertz (C.), *Bali*, Paris, Gallimard, 1983, p. 25-26.

¹⁸⁶ Birnbaum (P.), *Dimensions du pouvoir*, Paris, PUF, 1984, chap. X.

munautaire, celui-ci continuait à définir ses actions conformément à un calcul individuel ¹⁸⁷. Mais le raisonnement vaut autant pour les institutions que pour les actions : parvenir à dégager des modèles d'organisation communautaire ne peut en aucun cas conduire à nier l'existence en leur sein de formes individuelles d'organisation sociale. Contrairement à un penchant fort critiquable sur le plan méthodologique, il ne suffit pas de dégager les contours de communautés familiales élargies pour affirmer l'inexistence – ou la non-pertinence sociale – de la famille nucléaire. J. Goody montre fort à propos que, s'il existe des critères permettant d'attester la réalité des communautés familiales, comme celui de la co-résidence, aucun ne peut, de façon [118] définitive, démontrer la non-universalité de la famille nucléaire : c'est, de ce fait, la thèse inverse que défend l'auteur ¹⁸⁸. Les formes sociales apparaissent ainsi irréductiblement mixtes, n'étant départageables que par les modèles culturels et les types d'institutions qu'elles tendent à susciter.

Outre cette mixité, l'utilisation en sociologie historique du concept de communauté est affaibli par sa non-transitivité. La mise en évidence d'une caractéristique communautaire ne peut en aucun cas impliquer l'existence d'une autre caractéristique que la réflexion théorique lui associerait logiquement. Un tel réflexe est pourtant courant, y compris dans la sociologie historique récente. Il est notamment au centre du courant de l'économie morale dénoncé par Popkin. E. Wolf, un des principaux tenants de cette école, s'efforce de montrer comment les révolutions paysannes s'expliquent par un comportement de protestation des petits paysans indépendants véhiculant des valeurs conservatrices, réagissant contre les progrès de l'économie de marché et adoptant ainsi une attitude de protection communautaire ¹⁸⁹. Cette thèse a été infirmée empiriquement par Popkin à propos de la révolution vietnamienne dont il conteste le fondement communautaire ¹⁹⁰. Paige lui a substitué, à partir d'une réflexion comparative systéma-

¹⁸⁷ Popkin (S.), *The Rational Peasant*, Berkeley, University of California Press, 1979, en particulier p. 251 et suiv.

¹⁸⁸ Goody (J.), « The Evolution of the Family » in Laslett (P.) éd., *Household and Family in Past Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 100.

¹⁸⁹ Wolf (E.), *Les guerres paysannes du vingtième siècle*, Paris, Maspero, 1974, surtout p. 286, 300 et 302.

¹⁹⁰ Popkin (S.), *op. cit.*, p. 245 et suiv.

tique, un modèle interprétatif plus complexe montrant le caractère équivoque d'une explication du phénomène révolutionnaire faisant référence à l'identité communautaire de la paysannerie : la petite propriété familiale, le lien avec la terre, créent des comportements de concurrence entre paysans et favorisent ainsi le rejet des actions politiques radicales. Celles-ci se trouvent au contraire encouragées dans le cas de tenanciers qui ne perçoivent pas de façon concurrentielle leurs relations avec leurs semblables ¹⁹¹. Dans un cas comme dans l'autre, c'est donc bien un calcul de type olsonien qui fait écran entre la nature de la formation sociale et le type de comportement politique, retirant ainsi toute transivité à cette relation. On pourrait interpréter dans le même sens les travaux de Tilly et de Bois sur la révolution et la contre-révolution en Vendée et dans la Sarthe, le comportement des paysans à l'égard du nouveau régime se définissant non pas en fonction du caractère communautaire de la formation sociale, mais de l'opportunité [119] perçue par les uns et les autres de s'aligner sur les choix politiques de la bourgeoisie contrôlant les villes voisines ¹⁹².

Plural, voire contradictoire dans ses réalisations concrètes, jamais exclusif de logiques qui lui échappent, et ne gouvernant de façon directe aucun modèle de comportement politique connu, le fait communautaire apparaît à plus d'un titre comme une catégorie ambiguë de l'analyse socio-historique. On peut donc s'interroger sur la pertinence d'un concept décrivant des réalités aussi diverses, ne rendant intelligibles, au sein d'une pratique sociale, que des éléments que l'on isole souvent abusivement ou qu'on privilégie arbitrairement, et ne permettant de déduire que des hypothèses fragiles sur le comportement des acteurs.

Vers une perspective culturelle

Le bilan est cependant moins négatif si on prend en compte des travaux qui s'inspirent de la dualité élaborée par Tönnies pour en faire un usage plus prudent, en recourant à une démarche idéal-typique. K.

¹⁹¹ Paige (J.), *Agrarian Revolution*, New York, Free Press, 1975, p. 29 et suiv.

¹⁹² Tilly (C.), *La Vendée*, Paris, Fayard, 1970, et Bois (P.), *Paysans de l'Ouest*, Paris, Flammarion, 1971.

Dyson analyse ainsi le développement politique occidental en référence à deux axes décrivant, d'une part, le passage d'un mode d'organisation politique sans État à un modèle d'organisation étatique et, d'autre part, d'une formation sociale de type communautaire à une formation de nature sociétale. L'hypothèse principale de l'auteur est de montrer que les processus de transition sont constitutifs de crises, et que celles-ci seront d'autant plus graves que la formation sociale étudiée se trouvera confrontée à une double transition affectant son organisation politique et son mode de relations sociales : il y aura alors « crise de modernité »¹⁹³.

Ce type d'analyse présente le double intérêt de dépasser le caractère statique et binaire généralement conféré à l'opposition communauté-société et de remettre en cause les deux couples généralement conçus par la sociologie évolutionniste, liant systématiquement État et société, « non-État » et communauté. Sur le premier point, Dyson montre de façon probante que le concept de communauté ne tire pas sa pertinence de sa capacité à décrire une structure sociale, mais de la [120] faculté qu'il ouvre de rendre compte des tensions politiques au contraire favorisées par la coexistence de logiques communautaires et de logiques individualistes. Il montre, notamment, comment ces tensions peuvent aboutir à l'érosion des formes féodales, patrimoniales et clientélistes qui constituent les trois variantes d'organisation politique des formations sociales communautaires, selon précisément que celles-ci sont associées à un État faible, en développement ou déjà institutionnalisé.

Cette construction idéal-typique met ainsi l'accent sur les deux conditions permettant de « sauver » l'hypothèse communautaire : d'une part, son insertion dans une problématique de la crise reposant sur la prise en compte des ruptures affectant l'équilibre entre différentes logiques du social ; d'autre part, son analyse non pas en soi, mais à travers une association à différentes constructions du politique dont on étudiera les liens de compatibilité. Dans un cas comme dans l'autre, on retrouve une problématique culturelle : le sociologue est attentif aux relations de nature communautaire et sociétale dans la me-

¹⁹³ Dyson (K.), *The State Tradition in Western Europe*, Oxford, Martin Robertson, 1980 ; Dyson (K.), « State and Society in Western Europe a Model for comparative Analysis », *West European Politics*, mai 1980, p. 166-187.

sure où elles affectent la *compréhension* que les acteurs ont du changement social et de l'ordre politique qui lui est associé.

Une telle démarche peut permettre de dégager avec prudence différents types de situations historiques et de renouer avec la démarche comparative. MacFarlane note ainsi l'orientation individualiste qui caractérise les rapports sociaux en Angleterre dès le XIII^e siècle, pour les démarquer des modèles continentaux et, plus encore, des sociétés d'Europe orientale ou d'Asie ¹⁹⁴. Trois éléments comparatifs mettant en exergue la fonction médiatrice tant des modèles culturels que des stratégies politiques méritent, pour lui, de retenir l'attention : le rôle du christianisme et sa fonction dans les progrès de l'individualisme qu'on peut, entre autres, opposer à l'orientation communautaire de l'Islam ou de la culture chinoise ; celui de la volonté politique des acteurs visant à détruire la paysannerie et à construire une agriculture commerciale ; surtout, la mise en place d'une conception individualiste du droit, plus rapide que partout ailleurs, se traduisant notamment par une forte individualisation du marché des terres, dès le XIII^e siècle (inexistante alors dans le reste de l'Europe occidentale) et par une stricte liberté testamentaire, alors que la liberté de déshériter n'existait ni en France, ni dans le monde germanique ¹⁹⁵. Cette culture [121] et cette stratégie individualistes ont ainsi précédé et favorisé la révolution marchande et capitaliste dont elles ne sont pas les superstructures ; elles ne dérivent pas pour autant d'une permanence transhistorique des structures sociales, les historiens montrant le caractère fortement communautaire de la société anglaise pré-normande ¹⁹⁶.

Ce caractère en même temps culturel et réversible du fait communautaire est en réalité admis depuis longtemps, puisqu'il avait été mis en évidence par Max Weber. Ce dernier construit le concept de « communalisation » pour insister sur la pertinence du « sentiment subjectif des participants d'appartenir à une même communauté » ¹⁹⁷. Il note, plus loin, que « c'est seulement au moment où, en raison de ce sentiment commun, les individus orientent mutuellement d'une manière ou

¹⁹⁴ MacFarlane (A.), *The Origins of English Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 5.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 50, 121 et suiv., 130 et suiv.

¹⁹⁶ Bendix (R.), *Kings or People*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 178.

¹⁹⁷ Weber (M.), *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 41.

d'une autre leur comportement que naît en eux une relation sociale »¹⁹⁸. Weber établit ainsi que la construction communautaire est dépendante non pas d'éléments objectifs constitutifs de la structure sociale, comme un voisinage, ni même une co-résidence, un agencement familial ou une configuration villageoise, mais de la signification que revêt pour l'acteur ce modèle de distribution.

Deux orientations se dégagent dès lors de cette observation. Tout d'abord, le sociologue doit en priorité s'attacher à comprendre la genèse de ces *représentations* communautaires ou individualistes et de ce sentiment subjectif qui est la base de cette vision des rapports sociaux. La sociologie comparative met en évidence, à ce niveau, la fonction du sacré et du religieux, le rôle du christianisme dans l'essor de l'individualisme¹⁹⁹ qu'on peut opposer à celui des religions chinoises ou de l'Islam²⁰⁰, à propos duquel Gellner montre, par exemple, la complexité des liens qui l'unissent au modèle communautaire, tandis que J. Chelhod montre son étroite parenté avec le modèle tribal d'organisation sociale²⁰¹. De même, doit-on insister à ce niveau sur le rôle structurant des représentations du droit, c'est-à-dire de la [122] culture juridique, donnant notamment sens aux relations entre l'homme et les biens matériels, et en particulier la terre.

Par ailleurs, cette orientation wébérienne montre la pertinence des constructions communautaires de différentes catégories de l'action sociale et la possibilité de les opposer, selon une méthode idéal-typique, aux constructions sociétales. Ainsi, peut-on dégager les grands axes d'une culture communautaire du politique : l'espace du politique renvoie au groupe plutôt qu'au territoire ; l'identité politique de l'acteur à une définition par rapport à l'autre davantage qu'à une relation à un centre fixe ; le pouvoir correspond à une construction substantielle, c'est-à-dire propre à la communauté, et se trouve ainsi dévolu soit à la

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹⁹ Cf. notamment Dumont (L.), *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 33 et suiv.

²⁰⁰ Sur cette perspective comparative, cf. Badie (B.), *Culture et politique*, Paris, Economica, 1983, deuxième partie.

²⁰¹ Gellner (E.), « The Distinctiveness of the Muslim State » in Gellner (E.), Vatin (J.-C.), *Islam et politique au Maghreb*, Paris, CNRS, 1981, p. 163-175, et Chelhod (J.), *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Paris, Berson-Chantereau, 1958.

loi, soit à un acteur auquel chaque individu est personnellement soumis, plutôt qu'à un système abstrait de délégations.

Cette lecture du politique ne saurait, certes, être tenue pour homogène. Elle varie en fonction de la nature et de la dimension de la communauté et de sa prétention à exercer directement le pouvoir politique (comme dans les sociétés tribales), à s'agréger, pour constituer un modèle de type confédéral (comme les États tribaux, et notamment comme l'État musulman tel que nous le décrit Ibn Khaldun), ou à n'être que la cellule soutenant par sa cohésion une construction politique beaucoup plus vaste (comme dans le modèle impérial chinois). Les distances sont donc réelles entre ces constructions communautaires ; elles restent pour autant convergentes dans la manière dont elles conçoivent les catégories essentielles du politique.

Une dernière question se pose : comment concilier ce privilège donné à l'explication culturelle avec une hypothèse d'ensemble qui rejette en même temps l'idée d'une irréversibilité des modèles d'organisation sociale et qui fait davantage crédit à « l'histoire totale » qu'au flux des idées ou des représentations pour parvenir à une explication des phénomènes sociaux ? C'est probablement à ce niveau que se situe une des limites les plus importantes des analyses de ce type. D'une part, l'hypothèse socio-historique ne peut être qu'interprétative de séquences historiques connues : outre qu'elle ne saurait être prédictive, elle ne peut se proposer que de contribuer à la compréhension de dynamiques sociales accomplies et non pas prétendre à une démarche déductive entretenant l'illusion que tel ou tel changement était programmé ou que tel ou tel code culturel « devra » contrôler indéfiniment les mutations sociales dans le sens de la perpétuation de relations communautaires ou sociétales. D'autre part, en admettant que les systèmes de représentations et de significations ne sont pas des facteurs premiers et qu'ils se forment eux-mêmes par le [123] jeu des pratiques sociales, l'analyse culturelle marque les limites de ses prétentions, renonçant à recomposer la totalité du processus de genèse et évitant ainsi de retomber dans les illusions et les simplifications d'une démarche macro-historique trop ample et trop générale. Sa fonction consiste, de façon beaucoup plus modeste, à mettre en évidence la signification communautaire ou individualiste que les acteurs – individuels ou collectifs – donnent à leur action sociale à un moment donné du temps.

CRISE POLITIQUE DES CONSTRUCTIONS COMMUNAUTAIRES

Si on privilégie maintenant l'étude des dynamiques sociales et des phénomènes de crise qui affectent les modèles communautaires, deux chapitres importants de la sociologie historique tendent à s'imposer : d'une part, la *sortie* des modèles communautaires, c'est-à-dire les processus par lesquels *des* modes sociétaux se substituent à *des* modes communautaires ; d'autre part, les *résistances communautaires*, c'est-à-dire les tensions qui dérivent de la coexistence entre l'essor des processus d'individualisation et la persistance de modèles communautaires.

La sortie des modèles communautaires

La sortie des modèles communautaires peut se réaliser soit par la mise en place de relations de substitution qui s'imposent alors, dans une problématique fonctionnaliste, comme *solution interne* à la crise communautaire, soit à partir de la diffusion de modèles culturels individualistes qui viennent alors coexister avec les modèles culturels communautaires.

Le premier processus recouvre d'abord la genèse de l'État. L'histoire montre que l'*institutionnalisation* de l'État varie en sens contraire de l'essor des modèles communautaires. Les communautés villageoises ont surtout pris leur essor avec la disparition de l'Empire carolingien qui, en créant des comportements d'attente à l'égard de la puissance publique, avait amorcé une individualisation des rapports sociaux ²⁰². Elles ont à nouveau disparu avec la construction de l'État moderne [124] qui scella la fin du Moyen Âge. La construction de l'État renvoie, dans cette problématique, au processus de monopolisation décrit par Weber qui impose en même temps une construction spatiale du politique et un rôle individuel de citoyenneté, l'un et

²⁰² Gaudemet (J.), *op. cit.*, p. 175.

l'autre remettant en cause les modèles communautaires d'organisation politique.

Cependant, plusieurs travaux ont déjà montré que ce type de solution était inhérent à la dynamique propre à la société féodale, dont on a déjà montré la double nature, individualiste et communautaire. Les circonstances de la formation d'un espace politique autonome tiennent, en effet, d'abord à l'incapacité du seigneur à gérer les structures communautaires dont il avait le contrôle et ensuite au jeu de concurrence inter-individuelle opposant les seigneurs entre eux et les conduisant peu à peu à un processus de monopolisation politique.

Ce type de sortie du modèle communautaire ne se retrouve, en revanche, ni dans les sociétés faiblement féodalisées du Nord, ni dans les sociétés patrimoniales de l'Est de l'Europe. Dans le premier cas, l'absence de tension entre seigneurs et paysans, d'une part, entre seigneurs, d'autre part, enlève au politique sa fonction de médiation dans la construction d'un espace social individualiste²⁰³. Celle-ci se réalise alors directement sous l'effet des processus de mobilisation sociale et sans contrainte étatique. Dans le cas des sociétés de l'Europe de l'Est, on assiste au contraire à la réactivation des modes communautaires, le « centre » se construisant en Russie ou en Prusse à partir d'une confirmation des communautés rurales et du renforcement du pouvoir de coercition seigneurial sur les paysans. Le type de développement qui en dérive vient ainsi superposer une rationalité étatique hiérarchique et centralisée, et une formation sociale communautaire et dispersée : cette tension concourt à expliquer la nature patrimoniale, personnelle et, en fin de compte, a-étatique qui caractérise les modèles de domination qui y avaient cours.

Mais ces différents modes de sortie du modèle communautaire ne sont parfaitement compréhensibles que par référence au type de culture dans le contexte duquel ils se sont réalisés. Le rôle du christianisme est, de ce point de vue, essentiel et contribue à expliquer les processus d'individualisation qui ont marqué les sociétés européennes. La distinction demeure, à ce niveau, entre plusieurs types de développement. Celui d'abord des sociétés chrétiennes romaines dont les processus [125] d'individualisation ont été renforcés par le jeu même de

²⁰³ On rejoint ici les hypothèses de P. Anderson (*L'État absolutiste*, Paris, Maspero, 1978).

l'Église. En tant qu'institution, celle-ci a joué un rôle décisif dans la destruction des communautés et l'avènement d'un droit individuel qui lui permettait de profiter des aliénations de biens ²⁰⁴. En tant qu'espace hiéocratique différencié, elle a favorisé la constitution d'un domaine propre du politique et donc l'essor des rôles individuels de citoyen. On sait que, pour ce qui la concerne, la Réforme calviniste se confond, dans sa genèse et dans l'action de ses précurseurs, avec l'exaltation d'une vision individualiste et extra-institutionnelle de toute forme de pratique.

Le cas du christianisme oriental est, d'un double point de vue, tout à fait remarquable. Formé dans le contexte d'un Empire qui ne connaît pas le déclin, il allie la légitimation de l'institution et la négation d'une autonomie du politique par rapport au religieux. Il contribue ainsi à concevoir le rôle de l'empereur comme celui d'un législateur suprême nommé par Dieu et représentant de Dieu, et favorise la constitution d'un modèle de domination de type patrimonial. Mais, ainsi que le note R. Bendix, son expansion hors du foyer byzantin, et notamment au sein de la Russie, correspond à une véritable greffe, conduisant à une rupture avec les traditions culturelles d'origine et qui correspond très exactement au processus de déstabilisation des modèles communautaires par *le jeu de flux culturels exogènes* ²⁰⁵.

Bendix note que ce flux correspond en même temps à l'expression de l'hégémonie de l'Empire byzantin et à la stratégie des princes de Kiev qui en tirèrent parti pour asseoir leur pouvoir autocratique, contenir l'organisation tribale et donc communautaire sur laquelle s'appuyait l'aristocratie, notamment les *duma boyar* et l'ensemble des institutions locales qui tenaient en échec la rationalité impériale. C'est sur cette base qu'ont pu coexister durant de nombreux siècles les communautés rurales et la logique de l'État patrimonial.

Les résistances communautaires

Cette sortie du modèle communautaire s'inscrit plus globalement dans le contexte de la mobilisation sociale, notamment la croissance

²⁰⁴ Gaudemet (J.), *op. cit.*, p. 121.

²⁰⁵ Bendix (R.), *op. cit.*, p. 92.

des villes, des communications et tout ce qui concourt plus largement à la formation d'un public et remet ainsi en cause les modèles d'allégeance [126] communautaire²⁰⁶. Ce processus donne naissance à une résistance plus ou moins forte des structures communautaires. Résistance qu'on perçoit à des degrés plus ou moins élevés dans l'histoire du développement occidental et dont les circonstances varient d'un cas à l'autre selon, certes, des données d'ordre macro-sociologique, mais aussi en fonction de la nature des enjeux : MacFarlane montre qu'elle fut faible en Angleterre²⁰⁷, et on peut considérer qu'en fonction de cela, l'État y demeura faible²⁰⁸ ; inégale dans le cas de la société féodale française, et elle contribue alors à expliquer la croissance d'un État fortement institutionnalisé ; puissante dans les sociétés méditerranéennes, et elle rend compte, dans ce cas, comme le montre, entre autres, l'exemple italien, de la formation d'un État clientéliste²⁰⁹.

Plusieurs recherches portant sur le fascisme et le nazisme prolongent cette hypothèse, en dégagant la relation qui unit les mouvements de ce type aux phénomènes de résistance communautaire. S'appuyant sur des données électorales, Heberlé a déjà montré comment le nazisme a en priorité mobilisé non pas la population des villes, non pas un public atomisé, mais une clientèle essentiellement rurale et traditionnelle que l'hypothèse de Tönnies peut aisément tenir pour des formations de type communautaire revendiquant une protection contre le changement²¹⁰. Des travaux plus récents enrichissent cette interprétation : ils montrent, d'une part, que cette mobilisation était plus intense chez les protestants que chez les catholiques, c'est-à-dire au sein de secteurs qu'Oberschall qualifierait de plus segmentés et qui étaient moins organisés et moins représentés en tant que tels sur la scène poli-

²⁰⁶ Sur la mobilisation sociale et la rupture des allégeances communautaires, cf. en particulier Lerner (D.), *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, The Free Press, 1958.

²⁰⁷ MacFarlane (A.), *op. cit.*, p. 163.

²⁰⁸ Cf. Badie (B.), Birnbaum (P.), *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1979, p. 217 et suiv.

²⁰⁹ Cf. notamment Graziano (L.), « Patron-client relationship in Southern Italy », *European Journal of Political Research*, 1, 1973, p. 3-34, et Graziano (L.), « La crise d'un régime libéral démocratique : l'Italie », *Revue française de science politique*, avril 1977, p. 259-289.

²¹⁰ Heberlé (R.), *From Democracy to Nazism*, Louisiana, Press University, 1945.

tique ²¹¹ ; ils indiquent, d'autre part, que l'appel du nazisme était davantage entendu auprès des classes moyennes que partout ailleurs dans la stratification sociale, c'est-à-dire dans un milieu où le système de valeurs était le plus nettement orienté vers la tradition [127] et la protection communautaires ²¹². Cette interprétation du nazisme ne peut pas, bien entendu, être tenue pour exclusive d'autres : elle montre, cependant, à quelles conditions la distinction de Tönnies permet de rendre intelligible ce phénomène social. À ce titre, elle revêt une double importance. Elle suggère d'abord que le concept de communauté n'est pleinement opératoire que si on lui adjoint celui de segmentation, qui désigne les rapports entretenus par le groupe avec l'extérieur, et que si on prend en compte, en parallèle, le système de valeurs. Elle montre également que cette problématique permet de questionner l'évolution socio-historique des rapports entre le politique et le social pour dégager des modes de résistance communautaire qui deviennent explicatifs des mouvements sociaux.

Ce phénomène de résistance communautaire prend toute son ampleur dans les situations historiques où le modèle culturel dominant, loin de favoriser l'individualisation des rapports sociaux, tend au contraire à conforter leur compréhension communautaire et à nier la légitimité du processus de construction étatique. On retrouve ici, entre autres, l'orientation propre aux sociétés du monde musulman. Gellner montre, à leur propos, l'inversion qui caractérise l'Islam par rapport à la culture chrétienne occidentale : alors que celle-ci impose, dans sa tradition centrale, un modèle d'action ritualisé et hiérarchique, l'Islam se caractérise par une tradition centrale au contraire égalitaire, faiblement structurée et privée de leadership, abandonnant à sa périphérie les formes d'organisation les plus ritualisées et les plus hiérarchisées ²¹³. Ce type de modèle favorise l'entretien des formes communau-

²¹¹ Hagtvet (B.), « The theory of mass Society and the collapse of the Weimar Republic » in Larsen (S.) et al., *Who Where the Fascists*, Bergen, Universitetsforlaget, 1980 ; Birnbaum (P.), *Dimensions du pouvoir*, *op. cit.*, p. 160.

²¹² Raisonner, comme le fait P. Birnbaum, à ce propos en termes de classe (*op. cit.*, p. 162) ne paraît pas congruent avec l'hypothèse communautaire, mais implique le passage à un autre niveau d'analyse.

²¹³ Gellner (E.), *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 54 et suiv.

taires à la périphérie tout en mettant en échec les dynamiques de centralisation qui accompagnent toute construction étatique.

Toute forme erratique de mobilisation sociale risque ainsi d'alimenter de façon critique les résistances communautaires qui sont perçues comme les modes de protestation naturels à l'encontre de tout changement social jugé pernicieux. En retour, ces protestations trouvent dans les mouvements d'orientation islamique leur débouché le plus conforme. On perçoit, à ce niveau, le rôle déterminant joué par les processus d'urbanisation rapide dans les sociétés moyen-orientales et maghrébines, aggravés dans leurs effets lorsqu'ils ne sont pas accompagnés d'une élévation du niveau d'éducation ou des autres [128] indicateurs de mobilisation sociale. La protestation communautaire s'impose donc, en monde musulman, non pas comme une forme non moderne et résiduelle d'expression d'un mécontentement, ainsi qu'elle le fut en Occident, mais comme une forme revendicative au contraire alimentée par le modèle culturel dominant ²¹⁴.

Tout le problème qui se pose est de savoir dans quelle mesure les structures politiques centrales pourraient alors, en monde musulman, faire échec à ces résistances communautaires comme ce fut le cas en Occident. Deux formules se font concurrence en ce sens. D'une part, celle des systèmes politiques modernisants de type séculier ou révolutionnaire qui, de la Turquie aux systèmes politiques baathistes, tendent à doter l'État d'une légitimité nouvelle, charismatique ou rationnelle-légale, visant à supplanter les formules de légitimité communautaire. D'autre part, celle des systèmes politiques plus conservateurs - ou plus exactement « endogènes » - qui s'efforcent, en réutilisant les formules traditionnelles de légitimité, de coexister avec les allégeances communautaires.

L'exemple le plus convaincant qui relève de cette formule est celui du système politique traditionnel marocain, au sein duquel le sultan tire sa légitimité en même temps de la *baraka* et de sa fonction de conciliateur entre tribus rivales. Le centre princier s'impose ainsi non pas au détriment de l'organisation segmentaire et communautaire des rapports sociaux, mais, bien au contraire, comme élément fonctionnel

²¹⁴ Cf. Badie (B.), Santucci (R.), « Essai d'analyse de la contestation fondamentaliste et marxiste dans plusieurs pays islamiques » in *Contestations en pays islamique*, Paris, CHEAM, 1984, p. 11-29.

de celle-ci ²¹⁵. La monarchie Qājār en Perse constitue une autre variante de ce modèle, au demeurant plus proche de la logique khaldu-nienne, puisqu'on a affaire alors à une tribu qui s'érige elle-même en État et s'appuie sur ses propres ressources communautaires pour imposer sa domination sur l'ensemble du territoire persan. Ces deux exemples peuvent être tenus pour deux archétypes de système politique communautaire, de façon probablement plus décisive que « l'État clientéliste » que Dyson classe dans cette catégorie en avançant l'exemple de la Troisième République en France, ou de l'Espagne et de l'Italie. Dans ces situations, l'État cherche à imposer des relations individuelles de citoyenneté destinées à supplanter les allégeances communautaires, les pratiques clientélistes n'ayant alors pour fonction que de concilier ou de rendre compatibles les formules communautaires et individualistes. [129] Dans le cas du Maroc ou de la Perse traditionnels, le centre ne s'appuyait, au contraire, que sur une légitimité et, plus largement, une logique communautaires.

Tout le problème est précisément d'évaluer les possibilités de compatibilité entre une logique étatique moderne, c'est-à-dire prenant forme dans un contexte de division du travail social et impliquant l'essor des fonctions du centre, et le maintien de cette nature communautaire. Force est de constater que les modèles de modernisation connus jusqu'à présent révèlent l'échec de cette conciliation, le développement progressif du clientélisme apparaissant précisément comme un palliatif. Cependant, les limites de celui-ci se révèlent clairement, lorsqu'on sait qu'il entretient des relations sociales de type vertical, qu'il fige ainsi la segmentation de l'espace social et entrave donc l'essor de la division du travail social ²¹⁶. Ni étatique, ni communautaire, ce type de système politique montre de façon probante l'irréductibilité de ces deux termes dans le contexte de la modernité.

On peut alors reprendre les propos de Dyson qui note qu'en tant qu'institution différenciée, l'État poursuit une représentation idéaltypique « diamétralement opposée » à celle de la *Gemeinschaft* : standardisation des comportements, et non pas construction particulariste des rapports sociaux ; système d'attentes nettement définies plutôt

²¹⁵ Cf. Jamous (R.), « Interdit, violence et baraka. Le problème de la souveraineté dans le Maroc traditionnel » in Gellner (E.), *Islam, op. cit.*, p. 34-54.

²¹⁶ Cf. Banfield (E.), *The Moral Basis of Backward Society*, Glencoe, The Free Press, 1958.

qu'obligations mutuelles au caractère flou ; privilège donné à la performance plutôt qu'au statut...²¹⁷. Ce constat met en lumière la profondeur de la crise politique – notamment la crise de légitimité – qui affecte les sociétés dans lesquelles la mobilisation sociale se heurte aux résistances communautaires ; il donne toute sa signification à l'échec – jusqu'à présent patent – des élites intellectuelles et politiques dans leur tentative de définir un mode de centralité politique compatible avec les orientations de cette culture communautaire.

Plusieurs orientations se dégagent ainsi, qui montrent en même temps la pertinence et les limites de l'utilisation en sociologie historique de la distinction que l'on doit à Tönnies. La confrontation du concept de communauté à l'histoire révèle d'abord son ambiguïté, surtout l'impossibilité d'en faire usage pour nommer une réalité sociale ou pour l'insérer dans une typologie binaire de nature trans-historique. L'apport de ce concept se situe essentiellement sur le plan analytique ; [130] il tient non pas à sa capacité de dégager des modèles de solidarité sociale ou de rapprocher abusivement certains d'entre eux, mais à la faculté qu'il nous offre d'interpréter des processus sociaux, notamment la diversité de leurs effets selon qu'ils affectent un mode de solidarité sociale ou un autre. À la limite, cette perspective qui privilégie l'analyse des crises par rapport à celle de l'ordre social, nous confirme que les solidarités sociales ne sont pas un acquis connu a priori du sociologue, mais des modèles d'interaction qui se révèlent dans le contexte des crises et qui peuvent donner naissance alors à des phénomènes de résistance communautaire.

Ce privilège accordé aux résistances communautaires doit à son tour être pondéré par un ensemble de précautions, et surtout par la nécessité d'introduire une distinction entre des précautions, et surtout par la nécessité d'introduire une distinction entre des situations qu'on confondrait trop rapidement. C'est ainsi que, dans le contexte de l'individualisme occidental contemporain, quantité d'exemples de pratiques communautaires peuvent nous être fournis, tant en sociologie de la mobilisation politique, en sociologie électorale ou en sociologie du personnel politique²¹⁸ : l'ensemble de ces phénomènes qu'on ne

²¹⁷ Cf. Dyson (K.), art. cité, p. 174.

²¹⁸ On fait référence ici aux travaux d'Oberschall sur la mobilisation (Oberschall (A.), *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Pren-

peut pas tenir simplement pour résiduels constitueraient à eux seuls un autre axe de recherche s'ajoutant à ceux que nous avons proposés. Mais leur prise en compte redonne déjà tout son sens à l'hypothèse culturelle que nous avons avancée : leur compatibilité avec les processus étatiques tient, semble-t-il, au sens qu'ils revêtent chez les acteurs concernés qui ne les perçoivent pas, contrairement à ce qu'on observe dans d'autres contextes, comme exclusifs ou non conciliables avec une logique de la citoyenneté, mais au contraire comme un vecteur essentiel de celle-ci.

L'approche culturelle exerce ainsi une triple fonction dans la connaissance du fait communautaire. Elle lui donne d'abord, comme le montre Weber, la véritable *identité* qu'une étude de la morphologie sociale ne suffit pas à dégager : la solidarité communautaire n'est repérable qu'à travers le sens que les acteurs donnent à leurs interactions. Elle permet ensuite de dégager les manifestations concrètes et tangibles du fait communautaire : constructions du politique, du droit, du pouvoir et modèles institutionnels qui leur sont associés. [131] Elle conduit enfin à distinguer entre modèles communautaires, à dégager la pluralité de types qu'elle recouvre et notamment les formules variables de compatibilité entre modèles communautaires et type de changement social.

Bertrand BADIE

tice-Hall, 1979) ; à la remise en cause du postulat individualiste dans l'analyse de la décision électorale, notamment par l'école de Chicago et aux fondements clientélistes et communautaires de l'institution notabiliaire.

[132]

Deuxième partie

Chapitre 6

**“L’individu-citoyen
dans le christianisme occidental.”**

Par Guy HERMET

[Retour à la table des matières](#)

Considérer la relation du politique et du religieux dans l'espace chrétien occidental revient nécessairement à se référer d'entrée de jeu à l'œuvre de Max Weber. Mais si *L'éthique protestante*²¹⁹ illumine la compréhension d'un mécanisme particulier de l'expression de l'individualisme dans l'Europe du Nord, elle n'apporte pas pour autant la clé d'analyse unique des valeurs qui sous-tendent l'émergence de la citoyenneté moderne.

Irremplaçable, le schéma wébérien n'est ni polyvalent, ni universel à l'échelle occidentale. Centré sur une phase précise de l'une des manifestations du calvinisme, il laisse échapper des pans entiers de la dynamique d'individualisation de nos sociétés, voire la plus grande partie de celle-ci : d'abord en raison même du champ culturel assez étroit circonscrit par Weber ; également en vertu de son intérêt presque exclusif pour l'articulation économique plutôt que politique de l'une des formes de l'individualisme « protestant ». Au-delà, la sollicitation abusivement « compréhensive » – au sens anglais du terme – dont la pensée wébérienne est souvent l'objet l'impose de manière dangereuse en tant qu'axe directeur d'une lecture imaginée d'après le

²¹⁹ Weber (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

Maître mais à son insu, située par surcroît sur un terrain – politique – qu'il n'a pas envisagé explicitement. Lecture fondée sur un jugement de valeur biaisé, exaltant les seuls mérites de l'un des agencements possibles de la citoyenneté occidentale, par laquelle une génétique réputée protestante de cette citoyenneté se voit promue au rang d'étalon-or d'un modèle consensuel du devenir démocratique. Au nom de quoi les autres parcours de ce mouvement politique apparaissent non [133] comme les facettes d'un processus composite ou des apports à celui-ci, mais comme des déviations ou des inaptitudes notamment culturelles et religieuses. Déviations et inaptitudes qui, au lieu d'aider à l'enracinement d'attitudes « civiques » où l'individualisme se trouve compensé par le conformisme et la déférence, s'opposent au contraire à cet aboutissement érigé en norme (en particulier parce qu'elles semblent toujours obérées par des solidarités communautaires à l'ancienne, et par des ferments de conflit jugés contraires à la consolidation des équilibres garants de l'orthodoxie des démocraties bien-pensantes de l'Europe et de l'Amérique protestantes).

Devant ce parti pris, il ne sert de rien de réagir en s'associant à la critique de Max Weber. Celui-ci n'y est pour rien, et ses censeurs témoignent parfois d'une obstination besogneuse qui ne fait qu'esquiver trois questions capitales pour la saisie du contexte religieux de la naissance de l'individu-citoyen occidental. La première concerne non point le reproche injustifié qu'on pourrait adresser à Weber d'avoir laissé dans la pénombre ce qui touche précisément à l'impact politique du calvinisme, mais l'élucidation au moins partielle des corollaires politiques de son analyse circonscrite au ressort économique du bouleversement capitaliste. La deuxième question est une extension de la première. Par-delà les pistes indiquées par Weber, elle porte sur celles qu'il n'a pas jugé bon de défricher, sur les autres perspectives contradictoires d'une mouvance protestante dans laquelle les pulsions autoritaires ou même totalitaires coexistent avec la revendication citoyenne et démocratique qui n'en constitue que le versant édifiant. Enfin, la troisième question, en général négligée en dépit de son importance majeure, a trait à la dimension catholique de la genèse de la citoyenneté moderne. D'une part, la dynamique politique influencée par le protestantisme ne fait jamais que procéder par réaction ou évolution de celle du catholicisme. D'autre part, l'ampleur et la spécificité relative de l'apport catholique à la nouvelle tradition citoyenne sont

telles qu'elles ne peuvent le réduire au rang de simple facteur de la résistance au changement, ou d'interprétation perverse et... païenne de l'orthodoxie politique marquée par l'esprit de la Réforme.

[134]

COROLLAIRES POLITIQUES DE LA THÈSE WÉBÉRIENNE

La thèse wébérienne procède de deux constats. Le premier se réfère au développement initial et privilégié du capitalisme dans les zones calvinistes de Hollande, d'Angleterre et des pays de langue allemande. Le second relève que cette coïncidence ne peut s'attribuer à une créativité économique qui serait le propre des minorités religieuses. Les protestants cessent vite d'être minoritaires dans ces régions où ils dominent bientôt les papistes. De leur côté, les catholiques devenus eux-mêmes minoritaires n'y font preuve d'aucun entretient économique particulier, tandis qu'en dépit de leur savoir-faire marchand et financier les minorités judaïques n'ont jamais été à la source de la mutation capitaliste.

Comme on sait, Weber conçoit dès lors qu'une relation – plutôt qu'un lien causal – s'établit entre l'éthique calviniste puritaine de certains pionniers du capitalisme moderne et leur comportement économique. Plus précisément, il considère que le concept protestant de *Beruf* – profession comme vocation – exalte pour la première fois la légitimité et la dignité morale égales de toutes les formes d'activité réputées honnêtes : religieuses bien entendu, et politiques, mais aussi familiales, professionnelles et notamment commerciales ou financières. Mieux, cette légitimation n'est pas celle de l'esprit de profit ou de l'âpreté au gain dont Claude Polin note qu'ils sont immémoriaux ; et elle n'est pas davantage la sacralisation d'une rationalité « intrinsèque à toute action économique »²²⁰. À l'inverse, la valeur éthique du *Beruf* procède de son caractère désintéressé, de sa nature fondamentale d'accomplissement individuel efficace du devoir professionnel de chacun. Ce devoir, qui n'apparaissait jusqu'alors que comme le moyen – pernicieux pour ceux qui travaillaient au-delà de la simple satisfaction de

²²⁰ Polin (C), *L'esprit totalitaire*, Paris, Sirey, 1977, p. 59.

leurs besoins ou obligations – d'une fin transcendante, se transforme lui-même en fin moralement méritoire. Plus encore, comme le suggère toujours Polin, l'énigme en vertu de laquelle l'acte économique cesse d'être servile, ou seulement justifiable dans un but d'auto-subsistance, pour se muer en impératif sacralisé d'accumulation matérielle indéfinie, en vient à former le noyau d'une nouvelle sensibilité religieuse individualiste. Certes, la religion individualiste ne naît pas avec le protestantisme, puisque l'idée de salut personnel [135] remonte au moins aux origines de l'hindouisme et du bouddhisme. Mais l'idée de ce salut aujourd'hui familière à l'Occident demeure jusqu'à la Réforme, celle du « renonçant » – pour reprendre ici l'expression de Louis Dumont ²²¹ – qui fuit la corruption des choses de ce monde pour mieux se sauver. À l'inverse, la conception calviniste du salut individuel ne se limite pas à réhabiliter l'engagement dans les affaires terrestres. Elle en fait un impératif. Plus encore, la doctrine calviniste de la prédestination érige la réussite personnelle dans cet engagement en signe de la reconnaissance par Dieu du mérite éminent de son hauteur et de son salut éternel.

Le calvinisme rompt par là non seulement avec les religions de l'Inde ou le catholicisme, pour qui la richesse acquise n'est pas en odeur de sainteté, mais encore avec les hérésies médiévales venues d'Italie à partir du XI^e siècle ²²², puis de Bohême et de Hollande au XV^e et au XVI^e siècle ²²³. Professant le mépris du charnel et l'égalité d'un paradis retrouvé en ce monde, les sectes médiévales condamnaient de façon générale la spéculation sur le travail d'autrui, pour ne reconnaître de légitimité qu'au labour manuel de chacun à mesure de ses besoins ou de ceux de sa communauté étroite. Au contraire, la sensibilité calviniste opère un réagencement horizontal des valeurs, mettant en principe tous les hommes mais surtout tous les plans de la vie sociale au même niveau de dignité, qu'il s'agisse du religieux, du politique, de l'économique ou du familial.

Les corollaires économiques de ce bouleversement transparaissent d'emblée. L'agencement calviniste a un effet sécularisateur ambigu, dans la mesure où il diffuse le religieux de façon transversale et non

²²¹ Dumont (L.), *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, p. 299.

²²² Voir, à propos de ces hérésies, Duby (G.), *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 163 et suiv.

²²³ Avec les hussites puis les anabaptistes.

plus verticale ou hiérarchisée comme dans le catholicisme. Ainsi banalisé, le sacré devient compatible avec la réhabilitation du prêt à intérêt et des activités marchandes et manufacturières, plus généralement de l'enrichissement affecté jusqu'alors par les préventions catholiques. De plus, cette sacralisation de l'initiative économique n'établit pas seulement sa légitimité morale. Le succès individuel dans l'accomplissement du *Beruf* témoigne de ce que son bénéficiaire se trouve promis au salut, qu'il a le doigt de l'Éternel sur lui. De la sorte, la prospérité des uns cesse d'apparaître comme la source de la pauvreté des autres, tandis que la charité ne représente plus qu'une faculté personnelle, [136] et non un devoir collectif. Dans cette perspective, le calvinisme n'apporte pas seulement le fondement éthique d'un capitalisme conquérant. Il justifie l'inégalité en prenant le contrepied d'un certain égalitarisme évangélique auquel l'Église de Rome restait fidèle. Pour celle-ci, les puissants – en fait les princes et les seigneurs – ne trouvaient grâce qu'en vertu d'une onction explicite ou implicite de sa part. Pour les calvinistes, ceux qui parviennent à acquérir la richesse démontrent par là même qu'ils sont oints de Dieu, que la puissance doit leur revenir pour ce motif transcendant. En outre, cette puissance matérielle inégalitaire tire une légitimité supplémentaire de l'usage qu'il convient d'en faire. L'ascétisme calviniste s'oppose à l'ostentation et à la consommation immédiate de la richesse acquise. Symbole concret de la volonté divine, celle-ci ne constitue en somme qu'un usufruit dont le détenteur doit gérer la croissance indéfinie, comme pour confirmer sa vertu efficace. Dans ce contexte moral, l'accumulation capitaliste prend figure de dessein du Tout-puissant.

Assurément, les corollaires politiques de ce renversement des valeurs dessinent l'un des apports du protestantisme à la formation des systèmes représentatifs et de la citoyenneté occidentale. Pour les calvinistes, le politique subit plus encore que le religieux un abaissement révolutionnaire par rejet des hiérarchies d'essence monarchique ou seigneuriale. Le politique s'inscrit non plus au sommet du monde profane mais au même rang – horizontal – que les autres aspects de l'existence humaine. Il se dilue de manière instrumentale dans les clivages de la société, sans pouvoir plus prétendre les dominer ou les régir. Le politique n'a plus vocation d'autorité, il n'est que l'exercice technique du minimum de gouvernement toujours nécessaire. La Déclaration d'indépendance américaine de 1776 illustre cette vue, lors-

qu'elle proclame que « le Créateur a doté les hommes de certains droits inaliénables, parmi eux la vie, la liberté et la poursuite du bonheur », pour affirmer ensuite que « c'est afin de garantir ces droits que les gouvernements ont été institués parmi les hommes ». À la différence de l'État qui prend force dans les pays de tradition catholique ou luthérienne, l'appareil de gouvernement des zones de sensibilité calviniste se voit contester l'habillage éthique qui lui aurait permis autrement de maintenir sa suprématie sur la société. Pour un temps au vrai dépassé depuis longtemps, l'appareil politique central des pays anglosaxons influencés par le calvinisme se réduit, dans cet esprit, à cette articulation qui en fait un prestataire de services communs au bénéfice de citoyens libres, un agent subordonné à la volonté de ses usagers. Dans ce cadre, le parlementarisme électif [137] devient l'expression de ce consensus révocable et l'instrument de contrôle de ce pouvoir résiduel et limité. Sur le fond, la société se gouverne elle-même, en recourant par nécessité à des agences gouvernementales dépourvues de souveraineté propre.

Reste que ceci ne constitue que la face positive des corollaires politiques de l'analyse de Max Weber. Politiquement novatrice, l'idéologie calviniste est socialement conservatrice et même réactionnaire. Postulant que le profit des uns n'engendre en rien la misère des autres, elle évacue le souci de justice sociale et le rend même sans justification éthique. Récurrente jusqu'au XVIII^e siècle et à nouveau menaçante – sous une autre forme – au XIX^e, la révolte populaire contre l'inégalité devient moralement répréhensible, puisque orientée contre une richesse légitime parce qu'issue d'un dessein divin. Si les déshérités éprouvent quelque désagrément de leur situation, ils n'ont qu'à s'efforcer d'infléchir ce dessein en leur faveur, en essayant à leur tour de s'enrichir comme le leur recommande le protestant Guizot. Ou bien ils peuvent encore se déplacer en quête d'une nouvelle Terre promise – l'Amérique – en vertu du précédent biblique... Dans tous les cas, le préjugé calviniste n'est égalitaire qu'à son point de départ. Inégalitaire à son point d'aboutissement, il marque un recul même sur les formes représentatives d'Ancien Régime, où les paysans et le menu peuple des villes étaient admis à élire des représentants aux assemblées de village et à la Chambre des communes. Dans cette version élitiste, l'imaginaire calviniste contient le ferment de la réaction censitaire qui récuse un long moment la citoyenneté active des petites gens. Puis elle

débouche sur un concept censitaire plus déguisé, qui réserve longtemps à une caste éclairée le soin de représenter les électeurs anglais, qui expulse du champ de la citoyenneté américaine tous ceux qu'on soupçonne d'être unaméricain, et qui conforte aujourd'hui la bonne conscience des *Afrikaaners* dans la messianique République Sud-africaine. La sensibilité calviniste analysée par Weber induit le parlementarisme censitaire, avant d'engendrer les *credo* politiques qui font du consensus une prescription poussée jusqu'à l'insupportable.

PROTESTANTISME ET CONSENSUS FORCÉ

Sans doute cette conception de la citoyenneté ne concerne-t-elle que l'un des versants du calvinisme qui, à son tour, ne représente que l'un des courants issus de la Réforme. S'agissant en premier lieu [138] de la mouvance calviniste, Weber s'abstient en ce qui le concerne d'en appréhender d'autres éléments que ses expressions anglo-saxonnes ou germaniques. Il néglige notamment le fait que le mouvement lancé par Calvin est d'origine française ou romane ; que s'il éclipse très vite le luthéranisme aux Pays-Bas, il y pénètre à l'origine par les provinces wallonnes, par l'intermédiaire de jeunes nobles qui ont fait leurs études à Genève ou d'ouvriers français qui contribuent à l'essor de l'industrie textile hollandaise et anversoise. Valenciennes demeure, jusqu'en 1566, la principale forteresse du calvinisme dans les pays du Nord, et la coupure d'avec la France ne s'opère qu'après la Saint-Barthélemy, en 1572. Dès lors, les réformés des Pays-Bas ne peuvent plus compter sur l'appui jusqu'à ce moment essentiel des Huguenots, et ce n'est qu'à partir de cette époque que la Hollande devient le sanctuaire du calvinisme. Ce repli le coupe de la tradition plus aristocratique d'un calvinisme français qui n'est pas loin d'incarner une dissidence nobiliaire, puisqu'il peut revendiquer près de la moitié de la noblesse pendant les guerres de religion, contre 10 à 20 % seulement de l'ensemble de la population. Au total, la communauté, réformée hollandaise ne représente qu'un avatar bourgeois du calvinisme, propre à un pays en état de siège dans lequel les provinces catholiques sont traitées à leur tour comme des territoires dominés. C'est là que les puritains anglais trouvent refuge au début du XVII^e siècle. Ils y déve-

loppent des idées et des pratiques qui, bien qu'issues également du calvinisme, n'ont que peu à voir avec le syndrome élitiste de l'éthique du capitalisme. Ces idées et pratiques dérivent de deux dimensions auxquelles Weber s'est moins intéressé qu'à d'autres bien qu'elles soient non moins impressionnantes. La première se rapporte aussi à l'exaltation de la responsabilité individuelle inhérente au protestantisme, mais ne s'applique cette fois qu'à l'affirmation du libre arbitre de chacun dans sa lecture personnelle de la Bible. Religieux dans sa référence initiale, ce libre arbitre tend, chez les puritains, à recouvrir tous les domaines, y compris le politique. Rejetant toutes les orthodoxies, le puritanisme érige le politique en débat ouvert, égalitaire et pluraliste dans les limites d'une communauté donnée (ce qui constitue une réserve importante). Parallèlement, il pousse le second principe du refus des hiérarchies pré-établies jusqu'à son ultime conséquence, en prescrivant l'élection révocable du responsable du culte (le *presbyter*²²⁴) qui devient ensuite celui de la communauté tout [139] entière et dans tous les domaines, compte tenu de la situation d'isolement des puritains anglais aux Pays-Bas. Ce qui revient, à l'un et l'autre niveau, à énoncer ce qui fournit plus tard la nouvelle base de légitimité de tous les systèmes démocratiques occidentaux, fondée sur le primat souverain d'un libre arbitre individuel exprimé au travers de la procédure électorale et au regard d'options plures.

Telle est du moins l'idée directrice contraire au parlementarisme censitaire qui, même si elle se trouve contredite par la passion que les puritains éprouvent pour le consensus communautaire, contient l'un des ferments de la Révolution anglaise et de la République de Cromwell. Mais il se heurte à l'autre courant – anglican – de la Réforme britannique, qui demeure fidèle à une conception épiscopale de la hiérarchie ecclésiastique et, surtout, à une orthodoxie doctrinale décidée d'en haut. Calvinistes peut-être en matière économique, les élites britanniques ne sont pas puritaines sur le terrain politique. Sur ce point, les préférences monarchistes de l'Église d'Angleterre leur conviennent mieux, puisque ce frein que la religion établie oppose aux pulsions populaires se révèle parfaitement compatible avec le pouvoir parlementaire des marchands et des nouveaux entrepreneurs agricoles bourgeois ou aristocratiques ; puisque, aussi, la façade monarchique

²²⁴ Voir Bendix (R.), *Kings or People*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 292.

de l'État affaibli ne contrevient en rien au mécanisme d'auto-gouvernement de la société dont ils s'arrogent la représentation.

Selon la formule de Samuel P. Huntington, « l'Angleterre a eu une révolution puritaine, sans que soit créée pour autant une société puritaine » que le calvinisme et l'anglicanisme élitistes s'attachent, au contraire, à rejeter en marge de la citoyenneté. Mais il est vrai qu'Huntington oppose au cas britannique celui de l'Amérique, qui « a créé une société puritaine sans endurer la révolution puritaine ²²⁵ ». En réalité, la différence n'est que relative. Certes, les artisans de l'indépendance des treize colonies anglaises d'Amérique du Nord sont des patriciens – parfois esclavagistes – peu enclins à s'en remettre au suffrage populaire et au discernement des petits colons majoritaires. Leur maître à penser pourrait être Godwin, pour qui le consensus universel ne change pas le faux en vrai, qui considère que la souveraineté populaire même partielle conduit la société à sa perte et recommande de confier le pouvoir à une élite d'hommes de génie libérés des contraintes du régime représentatif. Certes, également, Washington et les « Virginiens » ne réussissent pas à imposer ce [140] préjugé aristocratique et doivent s'incliner en partie devant les attentes de participation d'un peuple qui se conçoit lui-même et de façon globale comme un peuple élu ; qui, fort de cette conviction puritaine, parvient en un demi-siècle à l'exercice d'une citoyenneté active reconnue à l'ensemble de la population de vieille souche européenne (pratiquement à partir de la présidence de Jackson, premier président non patricien élu en 1832). Mais si ce consensus élargi se traduit par un refoulement de la caste patricienne hors de la sphère centrale du politique, il conforte cependant l'immutabilité du système plutôt qu'il ne le mine. L'exaltation religieuse du sentiment communautaire d'un peuple élu entraîne l'obligation du conformisme idéologique. La condamnation des hétérodoxies réputées anti-américaines débouche sur un totalitarisme larvé dont l'hostilité au communisme et au socialisme constitue une expression. Le déisme manichéen, qui procède des attitudes précédentes, légitime la bonne conscience que les Américains conservent de représenter l'exemple offert pour la libération des autres peuples ; ce qui les dispense eux-mêmes de s'interroger sur leur propre situation et sur les inégalités dont ils profitent ou qu'ils subissent... Agnostique

²²⁵ Huntington (S.P.), *American Politics : the Promise of Disharmony*, Cambridge, The Bellknap Press of Harvard University Press, 1981, p. 153.

comme d'autres Pères fondateurs de la démocratie américaine, Thomas Jefferson pressent que son absence de foi dans la divinité du Christ – qu'il pare seulement de « la plus grande perfection humaine »²²⁶ – ne doit pas l'empêcher de proclamer que « Dieu a conduit (ce) peuple à établir un ordre social nouveau qui sera ainsi révélé à toutes les nations ». Car peut-être devine-t-il que, pour les masses de sensibilité puritaine, le *credo* politico-religieux de l'indépendance peut devenir « le substitut d'une aristocratie qui, tout en disparaissant, (laisse) en héritage son idéologie »²²⁷. Les termes du Confiteur de la citoyenneté américaine, encore en usage dans les écoles primaires au début du siècle présent, symbolisent avec une clarté méridienne la valeur d'ordre acquise selon cette logique par les postulats politiques consensuels de la tradition puritaine :

Je crois aux États-Unis d'Amérique en tant que gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple ; dont les pouvoirs justes dérivent du consentement des gouvernés, démocratie dans une république ; nation souveraine de plusieurs États souverains ; union parfaite, une et inséparable ; établie sur les principes de liberté, d'égalité, de justice et d'humanité pour lesquels les [141] patriotes américains ont sacrifié leurs vies et leurs fortunes. Je crois pour cela que mon devoir envers mon pays est de l'aimer, de soutenir sa Constitution, d'obéir à ses lois, de respecter son drapeau et de le défendre contre tout ennemi²²⁸.

Arc-boutant de la démocratie américaine, ce mode d'endoctrinement démocratique ne comporte que l'inconvénient grave d'engendrer une citoyenneté passive tempérée par l'aliénation de ceux qui prennent conscience de ce phénomène. La propension manifeste des Américains à l'abstention constitue l'expression capitale de cette passivité, que les bien-pensants interprètent comme un acquiescement tacite alors qu'elle peut refléter une frustration. Massive au XIX^e siècle, l'abstention électorale a reculé aux États-Unis pendant la période politiquement novatrice des années 1930-1950. Mais elle progresse à nou-

²²⁶ Cité par Berns (W.), « Religion and the Founding Principle », p. 174 in Horwitz (R.H.) éd., *The Moral Foundation of the American Republic*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1979.

²²⁷ Gourdon (H.), « Dieu aux États-Unis à propos de Watergate », *Revue française de science politique*, 26 (2), avril 1976, p. 236.

²²⁸ Cité par Huntington (S.P.), *op. cit.*, p. 159.

veau après ce moment, pour atteindre 37,2% du corps électoral lors du scrutin présidentiel de 1960, 45,6% en 1976 et 62% des votants potentiels aux législatives de novembre 1982. De plus, l'abstentionnisme affecte tout spécialement le milieu protestant, alors qu'il touche moins les catholiques ²²⁹. En définitive, l'image classique d'une citoyenneté européenne et catholique, sceptique et conflictuelle, et d'une citoyenneté américano-calviniste ordonnée et civique se renverse. « L'Américain – remarque Michel Crozier – semblait autrefois beaucoup plus capable de générosité (que le citoyen européen) mais, moins bien vacciné contre les difficultés, il s'enlise d'autant plus aisément dans le cynisme ou l'aliénation qu'il se montrait naguère plus naïf. ²³⁰ »

Peut-être cet effritement de la tradition citoyenne d'esprit puritain a-t-il quelque chose à voir avec la face pudiquement voilée du tempérament politique du calvinisme. Face obérée par une pesanteur totalitaire dont les aspects intégrateurs du *credo* américain ne constituent qu'un aspect bénin. À certains égards, le calvinisme procède du mouvement anabaptiste germano-hollandais qui, au XVI^e siècle, attend l'avènement du « Royaume millénaire », lutte pour l'égalité civile et politique et l'abolition de la propriété privée. Guidée par le prophète Jean de Beukelz, la nouvelle Jérusalem anabaptiste, qui naît à Munster ne fait que préfigurer la Genève de Calvin. Soit une république qui, sous des dehors d'égalité, institue un système totalitaire sacralisé reposant certes sur le consentement de la majorité [142] calviniste mais prenant le contrepied des valeurs productivistes et libérales isolées par Max Weber. Populaire plutôt que centralisé, le totalitarisme genevois ²³¹ ne demeure pas seulement sous-jacent dans les sectes issues de l'anabaptisme, comme les memmonites ; il participe de l'état d'esprit manichéen et intolérant des mouvements sectaires en général, y compris dans le cas de ceux qui dérivent du calvinisme. Toujours endémiques aux États-Unis, les « Chasses aux sorcières » sont la manifestation d'un millénarisme qui, sympathique en tant que « version impa-

²²⁹ La remarque vaut aussi pour la Suisse, où l'abstentionnisme protestant est spécialement fort dans un contexte général de faible participation électorale.

²³⁰ Crozier (M.), *Le mal américain*, Paris, Fayard, 1980, p. 205-206.

²³¹ Voir, à ce propos, Moore (B.J.), *Political Power and Modern Society*, New York, Harper and Row, 1969, p. 30-88.

tienne du courant eschatologique chrétien »²³², le devient moins quand il devient oppresseur au nom d'une vision moniste de la société. Et moins encore lorsque le germe totalitaire du calvinisme semble, comme dans la Suisse des années 1930, favoriser l'implantation du *Neue Front* nazi dans les zones alémaniques presque exclusivement protestantes ... Pour Richard Morse, les civilisations protestantes auraient une capacité particulière à « s'épanouir à l'écart du monde »²³³. Peut-être cette capacité va-t-elle de pair avec une propension para-totalitaire à une citoyenneté ostraciste, nourrie pour partie du mépris des autres modes d'expression politique...

Qu'il soit patricien, puritain ou para-totalitaire, l'élément calviniste n'épuise pas, il est vrai, les influences que le protestantisme a pu avoir sur les formes occidentales de la citoyenneté. Chronologiquement, l'apport luthérien lui est même antérieur dans son expression initiale. Et il se situe aux antipodes de l'éthique calviniste en ce qui touche au rôle dévolu à l'État. Comme on sait, le calvinisme participe à cet égard du libéralisme pur, en ce sens qu'il anticipe sur l'idée illustrée par Adam Smith d'une « main invisible » qui assurerait l'auto-accommodation de la société en vertu de ses seules forces et sans intervention d'un appareil politique central devenu parasitaire. Ceci aussi bien dans la vision patricienne où le Parlement n'est plus que le lieu transparent de cet ajustement autonome des intérêts, que dans la conception puritaine, voire para-totalitaire, où la société se gouverne elle-même au sein de communautés homogènes et restreintes dont la capacité permissive demeure toujours sujette à caution. De façon diamétralement opposée, le luthéranisme débouche sur une légitimation perverse du primat de l'État, sous les espèces mêmes des pouvoirs les plus oppresseurs et arbitraires.

²³² Rangel (C), *L'Occident et le Tiers Monde*, Paris, Laffont, 1982, p. 206.

²³³ Morse (R.M.), « L'héritage de l'Amérique latine », p. 186 in Hartz (L.) éd., *Les enfants de l'Europe*, Paris, Le Seuil, 1968.

[143]

Pourtant, la prédication de Luther est reçue comme un message libérateur par les paysans saxons qui se soulèvent contre leurs princes et leurs seigneurs dans les années 1520. Mais leur méprise transparait aussitôt. Trop dangereux pour être livré aux masses, le contenu libératoire du message de Wittenberg est réservé à l'usage des puissants. La révolte paysanne ayant été écrasée en 1525, le luthéranisme se transforme- dès lors en mouvement aristocratique et en défenseur du principe éminemment despotique du *cujus regio, ejus religio*. Principe qui affirme le droit des monarques d'imposer à leurs sujets leur propre religion, et qui renforce leur autorité en les rendant maîtres de cette ressource idéologique alors seule de son espèce. Ressource un temps confisquée par la puissance extra-territoriale et à vocation hégémonique qu'est l'Église catholique, dont les princes peuvent désormais disposer à leur guise dans les pays réformés où s'implantent les nouvelles confessions d'État : luthériennes en Prusse, en Saxe et en Scandinavie, ou simplement « établie » dans le cas du para-catholicisme séparé de Rome de l'Église d'Angleterre.

De plus, l'adjuvant apporté à l'absolutisme par ce don aux souverains de « religions-idéologies nationales » ne représente pas, en définitive, la contribution la plus marquante du luthéranisme à l'omnipotence de l'État. Non contente d'oublier le principe admis jusqu'alors du « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », la doctrine luthérienne dispense en réalité les détenteurs du pouvoir politique des règles de la morale religieuse commune²³⁴. Déjà, le catholicisme percevait le pouvoir comme « instrument d'un châtiment de l'homme »²³⁵ voulu par Dieu. Luther va plus loin. Pour lui, le pouvoir ne demeure pas seulement cette expiation devant laquelle les peuples ne peuvent se dérober. Il devient un mal moralement nécessaire, qui échappe en vertu même de cette nécessité aux obligations éthiques. Reconnu comme exercice de la force brute, il acquiert une légitimité qui, bien que perverse, le situe par-delà les impératifs évangéliques et le droit naturel chrétien.

²³⁴ Voir Badie (B.), *Culture et politique*, Paris, Economica, 1983, p. 123-124.

²³⁵ Polin (C), *op. cit.*, p. 27.

Sans doute, ce libre frein octroyé au nom d'un dessein surnaturel à la toute-puissance maligne des gouvernants ne représente-t-il qu'un principe tendanciel, qui n'induit pas forcément des tyrannies sans limites. Il n'est, pour s'en convaincre, que de considérer les évolutions politiques contrastées des pays Scandinaves et de l'Allemagne, tous marqués par la culture luthérienne sans que les conséquences de cette [144] empreinte aient été identiques. Mais, dans le cas de l'Allemagne, le soupçon peut naître d'une interaction entre le statut exorbitant offert au pouvoir par la culture luthérienne et la longue subordination du concept allemand de la citoyenneté à des valeurs autoritaires ou totalitaires. L'État-caserne de Frédéric-Guillaume, puis l'État fort bismarckien ont trouvé peut-être leur terrain d'élection dans ce milieu préparé à l'obéissance. Plus tard, le paroxysme national-socialiste n'a-t-il pas coïncidé avec un pré-conditionnement moral d'une partie de la société allemande ? Si les Allemands n'étaient pas racistes dans leur majorité vers 1930, ils se sont pourtant abstenus de se rebeller ensuite contre l'abjection antisémite du pouvoir nazi ; certainement par peur, mais pourquoi pas aussi au regard d'une tradition religieuse de soumission aux péchés de leurs despotes. En tout cas, le vote nazi a été, de 1930 à 1933, spécialement dense dans les régions de l'Est luthérien du pays, en Poméranie, en Prusse et en Prusse orientale, en Saxe ou dans le Schleswig ²³⁶, alors qu'il est resté plus faible dans les zones catholiques rhéno-bavaroises. En toute hypothèse, il n'y avait pas contradiction entre l'idée luthérienne d'expiation par la politique et l'acceptation de l'État total imposé par Hitler. En 1933, le ministre de l'Intérieur Frick affirmait que, « pour les nationaux-socialistes, le droit c'est ce qui sert le peuple allemand. L'injustice c'est ce qui lui porte dommage » ²³⁷. Le peuple allemand n'ayant pas voix au chapitre, il eût été plus exact de penser qu'une certaine tradition politico-religieuse le préparait à se plier à l'ignominie que ses maîtres commettaient en son nom...

Le préjugé répandu selon lequel les formes protestantes de citoyenneté seraient peu favorables à l'extension de l'empire de l'État se révèle donc aventuré, d'autant que la sensibilité luthérienne n'est pas

²³⁶ Passchier (N.), « The Electoral Geography of the Nazi Landslide », p. 283-300 in Larsen (S.U.), Hagtvet (B.), Myklebust (J.P.) éd., *Who were the Fascists ?* Bergen, Universitetsforlaget, 1980.

²³⁷ Cité dans l'avertissement à Hitler (A.), *Mon combat* (*Mein Kampf*), Paris, Nouvelles éditions latines, 1983, p. 11.

seule à le contredire. Sans qu'il s'agisse ici d'épuiser le thème de l'impact de la Réforme sur la dynamique politique occidentale, il importe cependant de rappeler que les sociétés protestantes de tradition non luthérienne peuvent se révéler non moins étatistes que d'autres. D'une part, le *Welfare State* britannique offre depuis des décennies l'exemple poussé d'une mise en tutelle des citoyens par des agences publiques qui les réduisent à la condition de clients. D'autre part, parmi les pays du Commonwealth de peuplement européen, certains [145] ont montré que la croissance ou non de l'État était fonction des circonstances plutôt que des systèmes de valeurs. Devant la menace d'absorption américaine, le pouvoir central fort d'Ottawa a répondu pleinement, pendant près d'un siècle, à l'attente de protection des Canadiens anglais pour qui l'autorité de « la Couronne » était bien plus qu'un folklore. Devant cette menace, bien peu ont pris ombrage du diktat unificateur représenté par l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867, qui imposait pourtant aux provinces les plus faibles le régime défensif, protectionniste et étatiste voulu par l'Ontario et le Québec anglophone. De même, l'État australien n'a jamais cessé de représenter un pouvoir très tutélaire, dont les Australiens ont attendu la solution de leurs problèmes jusqu'à ce jour. « Quand les colons américains franchissaient les Appalaches, ils s'éloignaient ... des centres de gouvernement de la plaine côtière et établissaient leurs propres formes de gouvernement local indépendant ... Quand les Australiens traversaient la Grande Barrière, il ne leur venait pas à l'esprit de pourvoir à leur propre gouvernement. ²³⁸ »

²³⁸ « Australians under the Skin », *The Economist*, 288 (7301), 6 août 1983, p. 14. En outre, la prééminence de l'initiative vaut également dans le domaine économique en ce qui concerne l'Australie. De 1850 à 1914, 90% des lignes ferroviaires y ont été créées et exploitées par l'État (Bogarty (J.), Callo (E.), Dieguez (H.), *Argentina y Australia*, Buenos-Aires, Instituto T. di Telia, 1979, p. 57).

LE CATHOLICISME DEVANT LA CITOYENNETÉ

L'ambivalence de l'impact exercé par le protestantisme sur le concept occidental de la citoyenneté n'empêche pas que l'interprétation banale de la sociologie assigne le mauvais rôle au catholicisme, en ce qui concerne la plupart des obstacles de nature religieuse dressés devant le mouvement démocratique. À cet égard, il faut certes convenir de ce que la dimension réactionnaire du catholicisme, plus encore de la stratégie politique et idéologique de l'Église comme institution, apparaît trop importante pour n'être pas rappelée. Mais cet aspect est suffisamment connu et étudié pour qu'on n'y fasse allusion que pour mémoire.

Ainsi, en ce qui concerne la lutte menée par l'Église contre l'émergence du libéralisme de la fin du XVIII^e siècle²³⁹ jusqu'au début du siècle présent dans le cas de ses manifestations les plus tardives (dans [146] les contextes particuliers de l'Europe du Sud ou de l'Amérique latine). Auparavant réticente devant l'absolutisme, l'Église se convertit alors au légitimisme traditionaliste, pour mieux sauvegarder peut-être ses propriétés foncières menacées par les mesures libérales-bourgeoises de désamortissement et autres sécularisations des biens du clergé. Dans ce but, elle prend appui, de façon somme toute naturelle, sur une base paysanne dont elle ne vient que tout récemment de prendre le contrôle effectif dans le cadre de l'offensive conquérante de la Contre-Réforme²⁴⁰. Disposant seul d'un personnel en symbiose avec les masses rurales et parlant leurs langages maltraités par les artisans de la centralisation et de la réforme agraire bourgeoises, le clergé se trouve par ce fait à même de guider les paysans heurtés par le boule-

²³⁹ La fraction royaliste du clergé anglican se situe d'ailleurs dans la même perspective de résistance aux libéraux, de 1710 à 1760 à peu près.

²⁴⁰ À ce propos, Max Weber rappelle avec justesse qu'une connotation persiste longtemps entre l'appellation du paysan et celle de *paganus*. Le christianisme est d'abord urbain et les révoltes paysannes du Moyen Âge se font aussi contre l'Église établie. La socialisation religieuse de la paysannerie ne se produit qu'ensuite, en réponse notamment au danger luthérien (Weber (M.), *Économie et société*, Paris, Pion, 1974, p. 493-494).

versement commercial et capitaliste de l'agriculture. L'Église fournit ainsi les bergers ou les curés-guérilleros de la chouannerie, du carlisme espagnol, du miguélisme portugais, de la révolte traditionaliste de l'ancien royaume des Deux-Siciles annexé par l'Italie du Nord, du sébastianisme brésilien, de la Christiade mexicaine et des autres « contre-révolutions agraires » antibourgeoises. Mais c'est seulement plus tard qu'elle se transforme – selon l'expression de Gramsci – en « intellectuel organique » de la réaction des derniers carrés de l'aristocratie et de la fraction d'une haute bourgeoisie effrayée à son tour par les entraînements politiques du libéralisme.

De plus, cette transformation implique précisément que l'Église ne s'identifie pas vraiment au libéralisme établi. Le cléralisme conservateur et l'anticléralisme, qui l'est en général non moins, se nourrissent réciproquement, en tant que développements ultimes d'une rivalité entre l'Église et l'État pour le contrôle du monde rural dans une phase décisive de la construction des identités nationales modernes. Terrienne et transnationale en vertu de sa doctrine et de son principe d'organisation, l'Église ne peut être, au début, que l'ennemie des États centralisateurs en matière politique aussi bien que linguistique, scolaire et idéologique. Dans ces conditions, tout l'empêche de s'aligner pleinement sur les nouvelles élites dominantes lorsque survient le moment de l'affrontement entre l'ordre libéral et le prolétariat. Ainsi que le remarque Émile Poulat ²⁴¹, cet affrontement [147] n'est pas binaire. Il s'inscrit dans une relation triangulaire dont l'Église constitue l'un des sommets qui, longtemps plus proche des nantis que des prolétaires, n'est pour autant ni l'intellectuel « organique » du conservatisme le plus crispé, ni cet « appareil idéologique » de l'État bourgeois identifié faussement par Gramsci. En Italie, le *non expedit* ²⁴² par lequel le Saint-Siège enjoint aux catholiques, à partir de 1868, de s'abstenir de toute participation à la vie politique du nouvel État unifié,

²⁴¹ Voir Poulat (É.), *Église contre bourgeoisie*, Paris, Castermann, 1977, p. 9 et 37.

²⁴² Le *non expedit* ne répond pas uniquement à l'occupation des États pontificaux puis de la ville de Rome par les troupes italo-piémontaises. Il sanctionne aussi le boycott préalable des élections par les catholiques du royaume Piémont-Sardaigne, après que celles-ci eurent été dénaturées par les libéraux à partir de 1857. Le *non expedit* est levé en 1905 par la bulle *Il fermo proposito*, qui permet aux évêques d'autoriser le vote des catholiques dans leurs diocèses.

illustre le paroxysme de ce jeu à trois. Mais la neutralité distante de l'épiscopat espagnol vis-à-vis du régime parlementaire des années 1875-1923, comme aussi le syndicalisme catholico-patronal et les partis confessionnels qui émergent en Belgique, en Allemagne, en Autriche puis en France, en constituent d'autres manifestations, rendues seulement moins brutalement antagonistes par l'absence dans ces pays de la pomme de discorde majeure représentée en Italie par l'annexion de l'État pontifical. Probablement cette situation particulière permet-elle, plus tard, de mieux comprendre les relations relativement privilégiées qui s'établissent entre l'Église et le pouvoir fasciste qui résout ce conflit à la convenance du Vatican, plus largement la propension fascisante d'une fraction de l'élite catholique non seulement d'Italie, mais surtout de France et de Belgique au cours des années 1930.

Sans être totalement erronée, l'imagerie spectaculaire d'un catholicisme qui aurait béatifié le conservatisme libéral se révèle par conséquent à peine moins simpliste que celle de l'Inquisition et des *autos da fé*. En réalité, si le catholicisme a pris souvent le parti de la résistance à certains types de changements sociaux et à certaines formes plus ouvertes de citoyenneté, il l'a fait au regard de son mouvement propre et au travers de mécanismes riches d'effets contradictoires. Sans aucun doute non permissif sur le long terme, parce qu'ayant fondé longtemps son emprise sur des solidarités communautaires qui servaient sa puissance spirituelle et sociale, le catholicisme s'est trouvé tiré pour cette raison même dans de multiples directions. Celle d'un penchant autoritaire répondant à sa méfiance devant l'éclosion d'une citoyenneté atomisée et critique, mais aussi celle d'un certain produit libertaire, reflétant de manière quelquefois non préméditée son long [148] conflit avec les États nationaux en gestation. Également celle d'une socialisation politique qui, plutôt tournée vers le passé et la communauté préexistante à l'origine, a contribué par la suite à la résistance aux dictatures et à la naissance de certaines formes de l'expression démocratique moderne.

De la sorte, l'aspect longtemps primordial de l'influence exercée par le catholicisme sur l'orientation et la différenciation des types de citoyenneté et des modes de gouvernement occidentaux procède d'une stratégie esquissée par l'Église dès le XII^e siècle. Stratégie qui,

comme l'a rappelé Otto Hintze ²⁴³, visait à ralentir la montée en puissance des souverains territoriaux en ruinant leur prétention d'exercer aussi le pouvoir religieux, et en leur mesurant dans ce contexte l'onction divine ... Malmené un temps par l'Église elle-même, à l'époque du césaropapisme, le principe millénaire du « Rendez à Dieu » et du « Rendez à César » est ressuscité à cette fin. Le rappel de cette distinction ne tend, en apparence, qu'à permettre à l'appareil ecclésiastique de récupérer le monopole du sacré. Mais, dans le milieu médiéval, la reconquête du terrain religieux équivaut dans la pratique à celle de l'idéologie tout entière ; en premier lieu de son massif politique dont le lieu primordial est le sacre – sacralisation soumise à bonne grâce de l'Église – des souverains.

En contrepartie, ces derniers se voient concéder le monopole de la gestion du temporel. Reste, toutefois, que le sacré et l'hégémonie idéologique plus globale de l'Église font que cette concession est tronquée. L'Église conserve la clé de la légitimité. Elle demeure le souverain prééminent, d'abord supraterritorial puis supranational, qui, en réaffirmant la séparation des deux sphères du religieux et du temporel, fait obstacle à la résurgence d'un vaste État unifié en Europe. Car telle est la préoccupation capitale de la papauté, dont le souci est de s'opposer aux ambitions hégémoniques des Saints-Empereurs romains germaniques qui se voient comme les nouveaux César de l'Europe médiévale. Ces empereurs voudraient que le souverain pontife ne soit que leur chapelain, tandis que le Pontife romain entend, à l'inverse, qu'ils ne recréent en aucun cas un espace politique continental dont le souverain l'abaisserait inévitablement. La distinction des deux pouvoirs sert les intentions papales face à cette prétention. Elle dresse, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, un barrage invincible non seulement contre la résurgence de toute espèce de nouvel empire [149] européen, mais aussi contre l'unification étatique du domaine central de la chrétienté de l'époque représenté par l'Allemagne et l'Italie du Nord. Subsidièrement, en outre, la tactique du diviser pour régner adoptée par l'Église la conduit à témoigner quelque complaisance à l'affermissement des petits royaumes périphériques du Saint-Empire que sont la France, l'Angleterre et quelques autres de notoriété moins grande et d'avenir moins assuré.

²⁴³ Hintze (O.), *Historical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 169.

Là se situe la faille de la politique catholique. Subsidaire à l'origine, cette tactique va se révéler contraire au dessein hégémonique de l'Église. En dépit de son efficacité vis-à-vis de l'Empire, elle entraîne en effet, pour l'Église, des conséquences lointaines qui vont jouer à l'encontre de sa domination en favorisant l'émergence des premiers États sécularisés et cohérents. La bienveillance que les papes manifestent aux souverains de France ou d'Angleterre ne contribue pas uniquement, dans ces pays, au développement précoce d'une identité quasiment nationale à laquelle ces rois travaillent en vertu d'une tolérance spéciale du pouvoir religieux. De façon plus décisive encore, cette politique particulière à l'endroit des royaumes de la périphérie européenne suppose que l'Église les aide involontairement à tremper le ressort de la légitimité et de la dynamique de l'État moderne. Ainsi que le notent Bertrand Badie et Pierre Birnbaum, « l'État de droit, laïc et bureaucratique (est le) produit de la profonde dissociation que la culture catholique établit entre le temporel et le spirituel ²⁴⁴ ».

Car ces souverains au début peu menaçants pour l'Église réinterprètent à leur profit la doctrine des deux pouvoirs, en inversant son sens. En fait, le monopole du temporel reconnu aux chefs d'États en gestation accroît leur légitimité tout entière. En Angleterre et en France en particulier, le pape perd en définitive la partie à chaque fois qu'il s'efforce de soumettre les rois à sa merci. Vis-à-vis de l'appareil religieux, et par ce biais de l'ensemble des sociétés dont ils coupent la relation directe avec Rome, ces souverains acquièrent dans la pratique une autorité autonome qui devient bientôt prééminente. Plus largement, cette autorité et cette prééminence deviennent celles de l'État au sens à la fois abstrait et matériel. Très vite, le roi d'Angleterre Henri VIII peut renvoyer l'Église à ses sacrements lorsqu'elle prétend le traiter à nouveau en vassal. Parallèlement, si cet affermissement du pouvoir royal demeure compatible en France avec le témoignage d'un respect platonique de la majesté papale et de la [150] doctrine romaine, il débouche plus encore qu'en Angleterre sur la consolidation d'un État puissant, recteur de la société nationale. Ceci du moins jusqu'à ce que la Révolution de 1789 provoque la rupture du cordon pontifical, qui s'était produite deux siècles plus tôt en Grande-Bretagne mais d'une autre manière.

²⁴⁴ Badie (B.), Birnbaum (P.), *Sociologie de l'État*. Paris, Grasset, 1979, p. 164.

Au-delà, les souverains français mettent ce retard à profit pour achever l'entreprise de consolidation de l'État absolutiste que l'Angleterre ne peut conclure en raison de la révolution parlementaire d'après 1688. Qui plus est, cet achèvement y va de pair avec un phénomène concomitant de disjonction inégalitaire des facultés éminentes du pouvoir politique et des intérêts devenus subordonnés des personnes privées. Il ne suffit pas de remarquer, avec Otto Hintze, qu'en absorbant « le magique et le sacré », l'Église a libéré les sociétés occidentales des limitations qui « barraient le chemin de la rationalité et de l'intensification des activités économiques et sociales »²⁴⁵. Il faut repérer, en plus, le mécanisme en vertu duquel ce phénomène – associé à l'essor du capitalisme dans les terres protestantes – fait que « l'État s'impose ainsi dans les sociétés catholiques non pas comme le point d'aboutissement d'une logique universelle de la différenciation, mais comme un mode particulier de celle-ci qui, en cherchant à disjoindre de façon radicale le spirituel du temporel, le civil du politique, a surévalué ce dernier pour lui conférer une légitimité autonome et souveraine »²⁴⁶.

En Angleterre, la Réforme et la révolution politique du XVII^e siècle mettent un terme à cette distinction dénivelée du public et du privé. Au contraire, la Révolution française lui donne la sanction supplémentaire de la légitimité démocratique, l'érigeant en modèle du rationalisme de l'État moderne à partir d'un clivage qui tire pourtant son origine de la doctrine religieuse de la distinction du sacré et du profane. La translation s'effectue, qui rend légitime, en France d'abord puis dans la plus grande partie de l'Europe continentale, la reconnaissance de l'autorité autonome de l'État vis-à-vis de la société. Plus encore, cette autonomie recouvre en réalité la subordination du privé au public ; elle l'inscrit dans le droit, selon une hiérarchisation inverse de celle du calvinisme. On revient de la sorte au point de départ wébérien, l'agencement vertical et hiérarchisé du politique et de la citoyenneté propre aux pays catholiques contrastant, par essence, avec son arrangement horizontal et moins autoritaire – sinon plus démocratique [151] – caractéristique des pays touchés par le calvinisme. À ce titre, les sources lointaines du centralisme jacobin procéderaient de la stratégie politique frustrée de l'Église du XII^e siècle. À ce titre également,

²⁴⁵ Hintze (O.), *op. cit.*, p. 431.

²⁴⁶ Badie (B.), Birnbaum (P.), *op. cit.*, p. 164.

le respect prussien de l'État dériverait lui-même d'une déviation extrême de cette stratégie opérée par le luthéranisme.

Mais bien que vecteur initial du principe autoritaire de la centralisation étatique comme aussi d'autres obstacles à l'émergence d'une citoyenneté démocratique en Europe méridionale et centrale ou en Amérique latine, le catholicisme n'est pas absent pour autant de la dynamique qui conduit au gouvernement représentatif et à son élargissement. En premier lieu, la compréhension du lien qui existe entre le « facteur catholique » et le processus complexe de l'étatisation occidentale ne doit pas occulter celle de ses effets démocratiques en termes de sécularisation des attitudes. L'impulsion donnée par l'Église à la légitimité de l'État ne peut s'entendre seulement comme une contribution à l'affirmation de sa suprématie. L'État moderne se fortifie avant tout comme entité sécularisée, tenue de justifier son autorité par d'autres arguments que l'onction sacrée ou que la référence protestante à la volonté divine. À l'inverse, il doit se faire accepter comme agent de direction de la société en vertu d'une démarche intellectuelle étrangère à la foi religieuse, impliquant qu'un consentement explicite soit obtenu des citoyens à un moment ou à un autre. Consentement qui peut se mesurer d'abord en métrages précautionneux, en petite largeur censitaire aussi bien qu'en grande extension plébiscitaire, mais qui débouche presque nécessairement sur le suffrage universel devant lequel les sociétés catholiques se dérobent plus difficilement que les sociétés de tradition calviniste, pour qui les élus le sont d'abord par l'Éternel. De plus, la rationalité issue du catholicisme crée un espace politique qui tend à se séculariser et à se diversifier plus profondément que l'espace politique protestant, davantage régi par l'idée d'un consensus sur certaines valeurs fondamentales. Pour être légitime, l'espace politique protestant doit s'inscrire dans un registre moyen acceptable par l'ensemble de la communauté. L'espace catholique ignore cette obligation. Il tolère, ou favorise même l'apparition d'un spectre politique presque totalement sécularisé et fragmenté en de multiples secteurs idéologiques libérés de toute contrainte de cohésion.

Pour Lipset ²⁴⁷, l'étroitesse des choix politiques et partisans dans les [152] sociétés protestantes se trouve en quelque sorte tempérée par la

²⁴⁷ Lipset (S.M.), *Political Man*, Garden City (NY), Doubleday and Co, 1963, p. 97-99.

prolifération des sectes religieuses. En simplifiant beaucoup, on pourrait considérer que les sociétés de tradition catholique connaissent la situation inverse. Jusqu'à une date assez récente, le clivage religieux ne s'y inscrit que dans les deux dimensions interdépendantes du cléricisme et de l'anticléricisme, tandis que les clivages politiques s'y multiplient sans autre limite que l'esprit du temps et l'état des rapports sociaux. Ils se superposent en couches successives sans s'annuler, engendrant ce qui peut apparaître comme un foisonnement désordonné mais qui constitue plutôt la réserve inépuisable d'une certaine forme de libre arbitre citoyen. Aux yeux de Stein Rokkan²⁴⁸, cette forme « catholique » de citoyenneté antagonistique refléterait une carence de l'identité communautaire très tôt façonnée par les religions réformées nationales dans les régions protestantes. Selon lui, elle serait l'un des co-déterminants de la modalité conflictuelle du jeu politique dans les pays où elle domine, notamment par le biais de l'exaltation de la lutte des classes et de l'apparition de partis communistes forts y assumant un rôle de contre-État. Peut-être serait-il plus exact de penser que la sacralisation de l'esprit de communauté propre au milieu protestant y obère jusqu'à un certain point la liberté en réprimant l'expression critique de la citoyenneté, tandis que la majesté de l'État en milieu catholique ne suffit pas à le rendre sacré ou intouchable. Dans ce dernier cas, si l'objet autonome qu'est devenu l'État maintient sa position éminente, celle-ci ne correspond pas pour autant à une supériorité immanente, donc non susceptible de se muer en enjeu du débat et du combat politiques. Alors que le « Credo américain » ou la « politique à l'anglaise » représentent des systèmes de valeurs ressentis comme intangibles, l'État n'est, dans les pays catholiques, qu'un instrument à conquérir et l'objectif du jeu politique.

Le produit démocratique de cet agencement est ambivalent. D'un côté, la démythification « catholique » du principe et de l'organe de l'autorité suprême y rend la citoyenneté plus libre et plus rationnelle. De l'autre, le fait que l'action politique y soit centrée sur la conquête de l'État limite l'articulation des partis et des idéologies à cette cible unique. La lutte pour le contrôle de l'État façonne le système politique tout entier, y compris en ce qui concerne le mouvement ouvrier qui – dans les pays catholiques-latins – se configure par rapport à lui [153]

²⁴⁸ Voir notamment Rokkan (S.), « Dimensions of State-Formation and Nation Building... », p. 562-600 in Tilly (C.) éd., *The Formation of National States in Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

aussi bien quand il s'agit de le renier (avec le courant anarcho-syndicaliste) que lorsqu'il s'agit de se l'approprier (avec les syndicats marxistes)²⁴⁹. Dans cette dernière perspective, la citoyenneté se trouve dès lors enfermée dans un seul registre : celui de l'exercice par une volonté majoritaire d'une autorité sans compromis, qui ne peut s'assouvir que par un accaparement du pouvoir d'État.

Pourtant, l'influence que le catholicisme a pu avoir sur les formes occidentales de la citoyenneté ne se réduit pas à la question des rapports avec l'État. Il faut rappeler d'abord que le soutien involontaire que l'Église a apporté à l'émergence de l'État moderne n'efface pas sa prévention antiétatique plus ancienne et manifeste. C'est contre l'émergence de pouvoirs centraux forts qu'elle revivifie, au Moyen Âge, les procédures électives et représentatives oubliées depuis l'Antiquité. Dès le VI^e siècle, les ordres religieux élisent leurs responsables, inventant, comme Léo Moulin l'a montré les antécédents de bien des modes de scrutins actuels. Parallèlement, l'élection du pape par les cardinaux sert de modèle pour la désignation de certains souverains par l'aristocratie jusqu'au XVIII^e siècle. Plus populaire dans son champ d'application, la tradition des assemblées d'Ancien Régime procède aussi du catholicisme, et se transmet par son conduit au monde protestant. Certes, les assemblées connues sous le nom d'États généraux, de Cortès, de Diètes et de Chambres des lords ou des communes procèdent pour partie de vieilles pratiques germaniques. Mais l'Église s'emploie à les réactiver dans le même temps qu'elle insiste à nouveau sur la distinction des sphères du spirituel et du temporel. Ceci dans le but identique de limiter le pouvoir des États naissants. Généralisé dans le christianisme occidental, cet embryon de formule représentative demeure inconnu en Russie et dans les régions de christianisme orthodoxe, a fortiori dans les pays islamiques ou asiatiques. Bien que la réaction absolutiste des XVI^e et XVII^e siècles y mette un terme presque partout, elle est la source directe du parlementarisme britannique dont les deux Chambres se rénovent, après 1688, grâce à l'adoption du barrage censitaire.

Surtout, le catholicisme contribue encore de deux manières au moins – et la seconde est décisive – à l'émergence de la citoyenneté moderne. La première, dont les conséquences sont difficiles à apprécier, pourrait dériver des orientations différentes de la prédication pro-

²⁴⁹ Voir Birnbaum (P.), *La logique de l'État*, Paris, Fayard, 1982, p. 13-17.

testante et de la prédication catholique au cours des deux siècles [154] qui suivent la Réforme puis la Contre-Réforme. Il faut revenir, à cet égard, sur l'obscurantisme relatif prêté à une sensibilité protestante trop circonscrite à une lecture littérale et quelque peu totalitaire de la Bible. Jean Delumeau ²⁵⁰ suggère qu'il faut lui opposer le rationalisme – également relatif – de la prédication de la Contre-Réforme catholique. D'un côté, le prêche catholique – son prototype « jésuitique » en particulier – tend à circonscire le discours religieux au domaine abstrait d'une configuration formaliste de l'Au-delà, ou encore au domaine concret et répertorié de l'administration temporelle du sacré et de la morale. Par ce fait, il apporte un renfort au processus d'élimination des « adhérences » parfois rétrogrades du religieux au politique ; il participe d'un mécanisme objectif de laïcisation par confinement du sacré dans d'admirables mais inaccessibles nuées ; il contribue, en un mot, à la sécularisation du politique. De l'autre côté, en revanche, la prédication protestante de lignée sectaire mélange les registres du spirituel et du temporel, dans la vision millénariste du règne de Dieu dans une société terrestre sublimée, en fonction aussi d'anathèmes qui alimentent plus tard une intolérance dont l'esprit reste celui de l'holocauste des sorcières de Salem, lorsqu'il s'exprime par exemple dans l'exécution de Sacco et Vanzetti.

Plus solides, il est vrai, sont les arguments qui se rapportent à la contribution catholique aux processus de socialisation politique de certains milieux. Assurément, les multiples formes explicites ou implicites de *non expedit* ont participé de ces phénomènes et ont concouru à ce qu'une fraction des catholiques se refuse un temps à s'intégrer dans les circuits de la participation démocratique. Mais ce *non expedit* ne valait pas dans toutes les circonstances et n'a duré que quelques décennies. Il a, de toutes manières, coexisté avec d'autres modes de façonnage de la citoyenneté influencés par le catholicisme. Le plus décrit concerne la mobilisation clientéliste. Dans les sociétés paysannes de l'Europe du Sud ou de l'Amérique latine, les caciques et autres patrons politiques ont détenu, parfois jusqu'à une période toute récente, une légitimité souvent parée de sceau de la sacralité religieuse. « Vous savez bien que chacun s'appuie sur son patron » ²⁵¹, écrivait saint Au-

²⁵⁰ Delumeau (J.), *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978.

²⁵¹ Saint Augustin, *Sermons*, CXXX, 5, cité par Rouland (N.), *Rome, démocratie impossible ?*, Le Paradou, Actes Sud, 1981, p. 274.

gustin pour assimiler l'ascendant des notables de son époque à celui du Christ, patron des hommes. Ciment des rapports sociaux dans le monde romain, transfiguré ensuite dans le système féodal, le [155] clientélisme continue de revêtir au XIX^e et au XX^e siècle une légitimité issue des valeurs de la foi. En d'autres termes, le clientélisme possède une base culturelle qui ne repose pas seulement sur l'analphabétisme des paysans et leur isolement. Il transcende son contexte de carence en vertu, notamment, de liens personnels qui le subliment au nom des valeurs du christianisme. Le parrainage, en particulier, fait que le patron devient dans l'acceptation à la fois chrétienne et superstitieux du terme le tuteur honoré des enfants de ceux de ses clients qu'il entend s'attacher de façon spéciale. Dans les pays de langue espagnole, cette coutume répandue est connue sous le vocable de *compadrazzo*. Mais elle prévaut aussi en Sicile, en Sardaigne, dans le Midi italien ou à Malte, où le même mot – *qaddis* – désigne le saint et le patron. Ainsi le patron n'est-il pas seulement le plus fort. Il peut être, au sens biblique de la métaphore, le maître respecté du troupeau clientéliste, celui par qui le vote grégaire se trouve blanchi des péchés de la fraude et de la coaction ; et d'autant plus que le clergé s'emploie lui-même à conforter cette autorité légitime.

Bien entendu, ce mode de socialisation politique déférente et serve s'apprécie communément de façon négative. Mais ce jugement ne vaut, en réalité, que si la servitude clientéliste perdure au point de discréditer l'acte électoral aux yeux de ceux qui se trouvent contraints de l'accomplir trop longtemps sous tutelle. En revanche, le respect de la vérité obligé à rappeler que les réseaux de patronage ont facilité partout l'apprentissage du suffrage universel dans les masses (à la seule condition qu'ils ne se soient pas perpétués au point de faire obstacle plus tard à l'exercice d'un vote de type individualiste et réputé libre). À l'aube du suffrage universel, la conscience citoyenne manquait presque partout dans les populations paysannes. Le clientélisme y représentait, par conséquent, le cadre initial le plus « propice » à la mobilisation des électeurs qui, sinon, se figeaient en général dans une abstention qui risquait de demeurer permanente. Dans ce contexte, la légitimité religieuse du clientélisme agraire a fourni un atout que le *bossism* des machines électorales des pays anglo-saxons a dû remplacer par la corruption pure et simple.

Par l'intermédiaire des partis confessionnels, le catholicisme a, en outre, participé de façon moins discutable à l'engagement démocratique de ses fidèles dans certains pays. Dans les sociétés pluriconfessionnelles comme celles de la Hollande ou de l'Allemagne, les partis d'origine catholique ont permis à des citoyens d'abord marginaux d'acquérir une identité politique propre et de revendiquer l'avènement d'une démocratie plus égalitaire. Au-delà, le *Zentrum* allemand s'est transformé [156] en organe des minorités non seulement catholiques mais ethniques dont il a également assuré l'émergence politique ²⁵². De son côté, le parti catholique néerlandais s'est fait, en alliance d'ailleurs avec les calvinistes conservateurs, l'artisan de la première alternance véritable qui se soit produite dans ce pays – en 1901 – après l'universalisation du suffrage. Parallèlement, les partis confessionnels ont apporté un brevet de respectabilité au jeu électoral et parlementaire dans les pays catholiques. Ceci particulièrement en Autriche, en Belgique, en Italie et en Suisse, mais aussi et bien que dans une moindre mesure, en France où le Mouvement républicain populaire a achevé, après 1945, le désenclavement politique des milieux croyants de l'Ouest, de l'Est et du Nord jusque-là frappés d'une sorte de restriction mentale vis-à-vis du principe républicain. Vers 1960 encore, les partis confessionnels canalisent l'expression politique d'à peu près un tiers de l'électorat dans les pays de l'Europe continentale.

²⁵² S'agissant notamment des minorités polonaises, hanovriennes ou alsaciennes et lorraines.

Pourcentage des suffrages revenant aux partis « catholiques » vers 1960 *		
Pays	% de pratique dominicale vers 1960	% des voix aux « partis catholiques »
Allemagne (RFA)	23	45 (1961)
Autriche	36	44 (1959)
Belgique	48	41 (1961)
France	23	12 (1958)
Hollande	32	32 (1959)
Italie	43	42 (1958)
Suisse	21	23 (1959)

* Whyte (J.-H.), *Catholics in Western Democracies*, New York, Saint Martin's Press, 1981, p. 93.

Sans eux, la mobilisation électorale eût probablement été plus lente dans de nombreux pays, s'agissant en particulier du vote des femmes et plus largement de leur accès à la citoyenneté. Sans eux aussi, les centaines de milliers de militants formés dans les associations de laïcs n'auraient pu renouveler, après 1945, le personnel et le style des partis et des syndicats. Sans eux enfin, nombre de démocraties tardives nées dans l'après-guerre n'auraient pas trouvé aussi vite leur point [157] d'équilibre, dans le cas de l'Italie et de l'Allemagne aussi bien que dans ceux du Venezuela ou de l'Équateur. Qui plus est, ces cadres politiques nouveaux s'étaient déjà révélés souvent – avec les communistes – comme les mieux armés pour résister à l'oppression des dictatures fascistes ou militaires. Ceci dans la mesure où la structure solide de l'institution catholique leur offrait un refuge et des moyens d'action introuvables ailleurs dans les régimes excluant toute velléité d'organisation partisane indépendante.

Au terme de cet inventaire très provisoire et incomplet des interférences du religieux dans la formation de l'individu-citoyen occidental, force est de confesser qu'en dépit du foisonnement des pistes à suivre, la richesse potentielle des hypothèses n'aboutit qu'à révéler leur très grande fragilité. Trop de questions demeurent d'abord en suspens. Notamment en ce qui concerne précisément l'étude plus approfondie de la dimension religieuse du fait autoritaire en Europe et en Amérique latine ²⁵³. Également en ce qui a trait au rôle joué par les appareils religieux locaux – catholiques en particulier – dans la conservation des identités régionales ou sub-régionales, qui fournit l'une des clés de lecture essentielles des phénomènes nationalitaires modernes. Ou encore en ce qui se rapporte à une analyse mieux argumentée de la relation hâtive établie entre l'aire du catholicisme et celle des grandes concentrations communistes, à première vue contredite par de nombreux cas négligés : d'abord celui de l'Allemagne orientale d'avant 1933 ou d'après-guerre ; plus tard ceux de la Finlande et de l'Islande protestantes, ou du très calviniste canton de Genève devenu, en 1945, le bastion du communisme helvétique. Ceci sans oublier l'énigme de la filiation religieuse des courants révolutionnaires modernes, dont Jean Jaurès considérait dans sa thèse – s'agissant du luthéranisme – qu'elle nourrissait le socialisme et le pacifisme allemands, et dont Le Play avançait, dans son journal, qu'elle marquait – dans le cas du catholicisme – l'esprit de l'anarchisme français ²⁵⁴...

²⁵³ Voir Hermet (G.), « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de science politique*, 23 (3), juin 1973, p. 439-472.

²⁵⁴ Avant cela, la première version « ça ira » des sans-culotte traduisait déjà, de la façon la plus directe, une sensibilité très évangélique. Elle le faisait en ces termes :

« Ah, ça ira, ça ira, ça ira,
Celui qui s'abaisse, on l'élèvera.
Ah, ça ira, ça ira, ça ira,
Celui qui se lève, on l'abaissera ».

[158]

Il resterait, également, à considérer de plus près l'expression politique des religions minoritaires : en premier lieu du judaïsme européen et américain ; mais aussi du protestantisme latin, par exemple, qui reconnaît à l'État un rôle d'arbitre prééminent qu'il lui conteste dans les pays anglo-saxons²⁵⁵. Mais quand bien même on parviendrait à faire reculer les bornes de notre ignorance et à défricher des terrains aujourd'hui presque vierges, il resterait toujours à démêler ce qui, dans les soubassements de la citoyenneté occidentale, revient d'une part au religieux et d'autre part aux valeurs extérieures qui contribuent à le configurer.

Guy HERMET

²⁵⁵ En France, notamment, le judaïsme aussi bien que le protestantisme de vieille souche se révèlent centralisateurs et jacobins. Peut-être parce que l'État révolutionnaire puis napoléonien crée, chez nous, la citoyenneté entière des minorités israélites et protestantes.

[159]

Deuxième partie

Chapitre 7

“Individualisme et citoyenneté.”

Par Jean LECA

[Retour à la table des matières](#)

Dans son dernier ouvrage, Michel Foucault distingue ainsi les trois acceptions habituelles du terme « individualisme » :

L'attitude individualiste, caractérisée par la valeur absolue qu'on attribue à l'individu dans sa singularité, et par le degré d'indépendance qui lui est accordé par rapport au groupe auquel il appartient et aux institutions dont il relève.

La valorisation de la vie privée, c'est-à-dire l'importance reconnue aux relations familiales, aux formes de l'activité domestique et au domaine des intérêts patrimoniaux.

L'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut ²⁵⁶.

La première acception qui renvoie au problème des droits et obligations politiques et à l'individu comme citoyen sera l'objet de ce texte. Les deux autres ne seront évoquées que dans la mesure où elles sont pertinentes pour le problème.

²⁵⁶ Foucault (Michel), *Histoire de la sexualité* ; t. III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

On ne s'étendra pas pour l'instant sur le statut et les attributs de ce mot fourre-tout d'« individualisme » dont Max Weber observait qu'il recouvrait « les notions les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer »²⁵⁷. On se contentera de la définition très pratique proposée par Foucault, en la modernisant quelque peu. L'individualisme ne peut pas sans déformation, ou qualifications très précises, être réservé aux seules sociétés occidentales issues de la Réforme, de la Renaissance, des Lumières et du capitalisme, mais il est de fait que c'est à partir de la configuration matérielle et culturelle dessinée dans ces [160] sociétés que le problème conjoint de l'individualisme sociologique et de la légitimation de l'État a été posé²⁵⁸. Cette configuration n'est sans doute pas aussi systématique, unitaire et cohérente qu'une lecture hâtive de l'œuvre en cours de Louis Dumont donnerait à le penser. Ce dernier vise d'ailleurs les « conceptions prédominantes » plus que les pratiques sociales, et il prend soin de montrer la variété des unes et des autres²⁵⁹. Avec cette nuance, on rappellera sa distinction cardinale entre deux grandes « aperceptions » : le « holisme » qui « valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain » et P« in-

²⁵⁷ Weber (Max), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1965, p. 122.

²⁵⁸ Il sera essentiellement question ici de l'individualisme sociologique pris comme attribut de l'objet étudié, à la fois les pratiques, les normes et les reconstructions générales systématisées (les « théories individualistes ») ou les cultures diffuses (*Zeitgeist*), ce qui englobe aussi l'individualisme politique. Il ne sera fait qu'exceptionnellement allusion à l'individualisme méthodologique, attribut de la démarche du chercheur. Nous ne sommes pas aussi convaincu que Raymond Boudon et François Bourricaud que « l'individualisme méthodologique et l'individualisme tout court entretiennent le même rapport que le chien constellation céleste et le chien animal aboyant, c'est-à-dire aucun rapport » (*Dictionnaire critique de la sociologie*, 1^{re} éd., Paris, PUF, 1982. Voir Individualisme, p. 289). Il existe probablement une connexion entre l'individualisme méthodologique comme méthode et l'individualisme sociologique comme climat favorable à cette méthode, bien que le climat individualiste ne commande pas obligatoirement le choix de l'individualisme méthodologique. Surtout, l'individualisme méthodologique est plus naturellement en affinité avec certains aspects de l'individualisme sociologique, et il est au moins plausible qu'ils appartiennent à la même vue du monde. (Cf. I.ukes (Steven), *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1974, p. 141.)

²⁵⁹ Dumont (Louis), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 68.

dividualisme » qui « valorise l'individu, comme être moral, indépendant et autonome et essentiellement non social ²⁶⁰ et ainsi néglige ou subordonne la réalité sociale ». Cet individu non social en principe est social en fait : il vit en société « dans le monde » par opposition au renonçant indien qui devient un individu en quittant la société proprement dite. Le « holisme » est lié à la notion de « hiérarchie », opposition entre un tout et un élément de ce tout, distinction à l'intérieur d'une identité, englobement du contraire. Il est aussi lié aux « idées-valeurs » où il est impossible de séparer idées et valeurs. L'« individualisme » renvoie, d'une part, à la notion de « conflit » entre parties opposées et égales ne pouvant être réduites a priori à une unité englobante ; d'autre part, à la ségrégation de la valeur et de l'idée ²⁶¹.

[161]

Ici se pose le problème, classique dans la théorie politique contemporaine, du passage de l'individu au citoyen. Il pourrait s'énoncer simplement ainsi : « Un ordre socio-politique fondé sur son acceptation par les individus et continuellement jugé par eux est-il vraiment possible et comment ? ²⁶² » Trois questions en découlent : 1. Qu'est-ce qui fonde l'obligation politique, quelles sont ses limites ? Corollairement, qu'est-ce qui pousse les individus à participer aux affaires de la cité dans un esprit d'intérêt public, « civique » ? 2. Comment déterminer l'extension de la citoyenneté ? Les conditions d'accès des individus au statut de citoyen peuvent conduire à différents types de communautés politiques (de propriétaires, de contribuables, de nationaux, de membres d'une même ethnie ou d'une même religion, de résidents territoriaux) quelle que soit leur nationalité ²⁶³ ; 3. Comment détermi-

²⁶⁰ Je dirais plutôt : un individu-sujet distancié par rapport à ses rôles sociaux auxquels il ne se réduit pas (ce qui permet justement la conception du « rôle ») et entre lesquels il pense choisir consciemment sur la base de ses intérêts et de ses opinions, et sous des contraintes « extérieures » à lui.

²⁶¹ Dumont (Louis), *op. cit.*, p. 264-265 et *passim*, en particulier p. 222-263 (sur la valeur).

²⁶² Eisenstadt (S.M.), « The basic characteristics of political modernization » in Eisenstadt (S.M.) éd., *Political sociology*, New York, Basic Books, 1971, p. 339.

²⁶³ Tel est, par exemple, le thème du débat « citoyenneté sans nationalité » à propos des collectivités immigrées en France. J'ai tenté de fournir une esquisse d'explication de cette revendication dans « Questions sur la citoyenneté », *Projet*, 171-172, 1983.

ner la compréhension de la citoyenneté ? La nature et la portée des droits et des obligations attachés à ce statut peuvent varier considérablement ²⁶⁴. Par exemple, l'appartenance à une religion permet-elle d'échapper à une loi de droit public, telle que le service militaire ²⁶⁵, l'appartenance à une ethnie supposée justifie-t-elle une application différentielle de la loi pénale, les droits du citoyen et plus largement de l'« homme » englobent-ils le droit à sa propre reproduction ²⁶⁶ ? L'individualisme est au centre de chaque question.

[162]

²⁶⁴ L'essai classique de T.H. Marshall traite de la séquence d'extension des droits du citoyen, des droits civils aux droits politiques, enfin aux droits sociaux (Marshall (T.H.), « Citizenship and social class » in *Class, citizenship and social development*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, 1^{re} éd., 1963, p. 72-134).

²⁶⁵ L'étude des décisions de justice aux États-Unis montre le changement progressif de statut de la religion, de fondement de la communauté citoyenne et des obligations qui s'y rattachent, à la justification du droit individuel des membres des « minorités religieuses à recevoir le même traitement que les membres de la majorité », voire à bénéficier d'un « privilège » (une loi privée s'écartant de la réglementation adoptée en matière séculière) tant que leurs pratiques ne constituent pas un danger « clair et actuel » pour la loi et l'ordre, Burkholder (John), « The law knows no heresy : marginal religious movements and the Courts » ; Pfeiffer (Leo), « The légitimation of marginal religions in the United States » in Leone (M.), Zaretsky (I.) éd., *Religious movements in contemporary American Society*, Princeton, Princeton University Press, 1974).

²⁶⁶ Le 20 mars 1985, devant le Conseil de l'Europe, dans le cadre de la conférence européenne des droits de l'homme, le garde des Sceaux français a déclaré que « le droit de tout être humain de donner la vie » implique sa « liberté de choisir les moyens par lesquels il pourra donner la vie », ce qui entraîne la mise à disposition des techniques de procréation artificielle pour tout être humain (au moins de sexe féminin), célibataire ou marié, vivant seul ou en couple, réputé libre de son corps et de ses choix. On ne s'étonnera pas de trouver dans la revue Jésuite *Études* l'une des rares critiques de cette « philosophie individualiste » de l'individu souverain, accordant la primauté absolue aux « préférences individuelles par rapport au *bien social*, et notamment celui des *enfants* ». (Verspieren (Patrick), « Un droit à l'enfant ? », *Études*, mai 1985, p. 623-628, souligne dans le texte). La dérégulation croissante des relations interpersonnelles et la prétention à la régulation croissante des relations économiques de travail, relevées entre autres par Daniel Bell, constituent un des intéressants puzzles sociologiques de ce temps.

L'obligation politique est évidemment ce qui a retenu le plus l'attention de la théorie politique, car elle paraît préalable aux deux autres, plus urgente et plus englobante : l'obligation pèse aussi sur ceux qui ne sont que des citoyens passifs non encore bénéficiaires de franchises politiques. En fait, les trois questions sont liées, non seulement pour une théorie philosophique, mais pour la sociologie politique : la façon dont la communauté citoyenne est conçue ainsi que les droits qui y sont attachés réagissent sur l'obligation vis-à-vis du gouvernement et la légitimité de celui-ci. Ces conceptions ne dépendent pas de la (bonne) volonté des législateurs et des autres acteurs, elles sont elles-mêmes socialement et politiquement fabriquées. Les problèmes soulevés ne sont donc pas seulement des problèmes de théorie normative ou logique, ils dépendent de la façon dont s'est constitué le capital cognitif disponible dans une société ; à ce titre ils sont ouverts à l'enquête empirique.

Avant de les cerner plus précisément, il convient de donner quelques indications supplémentaires sur le concept de citoyenneté relativement peu familier à la science politique française ²⁶⁷.

CONSTRUCTION DU CONCEPT DE CITOYENNETÉ

La principale difficulté à parler proprement de « citoyenneté » provient sans doute du flou qui s'attache au terme, du fait de la variété des dimensions spatiales et fonctionnelles qu'on lui affecte (par exemple, citoyenneté familiale, d'entreprise, de quartier, « du monde ») et des situations empiriques qu'il désigne (statut juridique [163] définissant des droits et obligations, eux-mêmes divers, « privés » et « publics », ensemble de rôles spécifiés, traits d'attitudes et de comportements). La gêne provient surtout du statut du concept lui-même, toujours suspecté de désigner à la fois une réalité et un idéal souhaité :

²⁶⁷ Exception faite de Georges Burdeau dont la distinction du « citoyen » et de « l'homme situé » est centrale pour sa théorie de la démocratie. Il demeure que, depuis trente ans, deux études seulement ont été directement consacrées aux attitudes civiques : Lapierre (J.W.), Noizet (G.), *Recherche sur le civisme des jeunes à la fin de la IV^e République*, Gap, Ophrys, 1961 ; Grawitz (Madeleine), *Élèves et enseignants face à l'instruction civique*, Paris, Bordas, 1980.

parler de citoyenneté serait faire œuvre de théoricien normatif ou de réformateur social, dénonçant ceux qui s'éloignent du modèle idéal et proposant les formes d'éducation, de « correction » (et de sanctions) qu'il conviendrait de leur appliquer. Cette démarche existe, il est vrai ²⁶⁸. Elle n'est d'ailleurs pas plus « scandaleuse » que celle de la « sociologie critique » qu'on situe, parfois à tort, dans un autre camp idéologique. Mais elle n'est pas la seule possible. Nous ne saurions approuver la thèse selon laquelle seuls les juristes pourraient empiriquement parler de la citoyenneté pour recenser les attributs du citoyen formellement posés par la loi ou construits par la jurisprudence, les philosophes de leur côté en parlant logiquement et normativement pour indiquer aux hommes ce qu'ils pourraient faire s'ils voulaient être raisonnables et la science politique devant s'en tenir à l'étude des illusions plus ou moins fondées que les hommes se fabriquent quand ils se représentent la citoyenneté. Or, s'il y a une « citoyenneté pour soi », il y a également une « citoyenneté en soi ». Le repérage de ces catégories d'analyse de l'univers socio-politique (et bien entendu de ses représentations) n'est pas plus (ni moins) délicat que celui de « l'appartenance de classe » ou de « l'identité partisane », voire de « l'ethnicité » qui n'expose pas, en général, aux mêmes soupçons.

Arthur Stinchcombe s'est essayé à définir la « citoyenneté d'une personne dans le système normatif d'un groupe » comme « la proportion des problèmes de vie de cette personne qui sont résolus sur la base de ce système normatif » ²⁶⁹. En d'autres termes, la citoyenneté d'une personne est le degré auquel elle peut contrôler son propre destin en agissant à l'intérieur de ce groupe. Elle dépend du degré auquel la personne est sujet du groupe, multiplié par le degré d'influence ou de représentation qu'elle a dans le gouvernement du groupe. Malgré les apparences, la dimension publique et politique de [164] la citoyenneté comme statut et rôle relevant d'une communauté englobante (dans le langage de Durkheim) n'est pas oubliée : le degré d'assujettissement au groupe dépend, en effet, du degré auquel le groupe pos-

²⁶⁸ Par exemple Lane (Robert E.), « Good citizenship : the pursuit of self-interest » in *Political man*, New York, Free Press, 1972, p. 299-318 ; Sennett (Richard), *The fall of public man*, New York, Knopf, 1977 (traduction française sous un titre moins pertinent : *Les tyrannies de l'intimité*).

²⁶⁹ Stinchcombe (Arthur), « Social structure and politics » in Greenstein (Fred), Polsby (Nelson) éd., *Handbook of Political Science, 2, Macropolitical theory*, New York, Addison-Wesley, 1975, p. 602.

sède des institutions pour résoudre les problèmes de ce groupe (sa « plénitude institutionnelle », *institutional completeness*), multiplié par le degré auquel une personne éprouve ces problèmes. La « plénitude institutionnelle » est précisément ce qui donne au groupe sa dimension englobante, « politique ». Elle est le produit de trois facteurs : le « domaine écologique agrégé » d'un ensemble de personnes, le « domaine écologique » des institutions du groupe, le nombre de secteurs que les institutions du groupe régulent ²⁷⁰.

La construction de Stinchcombe pose des problèmes délicats qu'on se bornera pour l'instant à mentionner. Elle donne à la citoyenneté une dimension purement instrumentale (contractualiste) dépendant du *self interest* de l'acteur, ce qui n'est pas gênant dans la mesure où ce *self interest* n'est affecté d'aucune connotation particulière (individualiste ou utilitariste : « résoudre ses problèmes » ne veut pas dire les résoudre conformément à l'individualisme de marché). Plus discutable est la conception du loyalisme « civique » comme un produit de la citoyenneté ²⁷¹, un *output* possible. La dimension « privée » paraît excessivement soulignée, le « citoyen loyal » se rapprochant du « client fidèle ».

En gros, cependant, Stinchcombe retrouve de façon étonnamment fidèle les traits fondamentaux de la citoyenneté classique. Dans son propre langage, qui a le mérite de dégager le concept de tous les traits relevant des codes culturels le colorant différemment selon les sociétés. Seuls demeurent les traits culturels fondamentaux sans lesquels le concept lui-même disparaît.

[165]

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 605. « Le terme de “ domaine écologique ” (ecological range) désigne la dimension spatiale et sociale dans laquelle un ensemble de personnes rencontrent leurs problèmes. Le “ domaine écologique d'une personne ” est l'ensemble des relations sociales à l'intérieur desquelles la plupart des problèmes de cette personne se posent et trouvent leur solution » (*ibid.*, p. 602).

²⁷¹ « L'hypothèse centrale... est que la loyauté d'une personne vis-à-vis d'un groupe dépend du degré auquel la personne peut contrôler son propre destin par son action dans le groupe, c'est-à-dire par son degré de citoyenneté dans le groupe » (*ibid.*, p. 605).

La liaison participation-assujettissement

Le premier caractère est la liaison entre la participation au « gouvernement » et l'assujettissement à celui-ci (le couple « sujet-influence ou représentation »). Le citoyen d'Aristote se définit, en plus de l'exercice de la fonction militaire, par la capacité effective d'exercer les deux fonctions de magistrat dans l'ordre judiciaire et de membre des assemblées délibérantes, fonctions auxquelles il est appelé par élection ou tirage au sort, continûment ou pour une période limitée. Tous les citoyens ont également ce droit ; la participation (*methexis*) devient condition de réalisation de la communauté politique. Bien entendu, la cité grecque ne connaît nullement un « peuple souverain », ni probablement le concept de souveraineté, encore moins celui de représentation, tous les spécialistes le répètent à l'envi, et à juste titre ²⁷². La communauté y est finalisée (tout comme l'individu) et dépend d'un ordre philosophique préalable, également légal et physique. Pour Zénon, la citoyenneté est l'apanage du sage, capable de conduite autonome, c'est-à-dire d'intérioriser l'exigence de la loi universelle. Certes, « nul homme n'est esclave par nature », rappelle Philon, mais enfin il y a tout de même bon nombre d'insensés et d'esclaves, par la loi ou par accident... ²⁷³. Nous ne sommes pas dans le *Second Traité sur le gouvernement civil* (et la notion de *trust*) et encore moins dans le suffrage universel et dans la démocratie sans *telos*. Il y a cependant un noyau commun dans l'idée aristotélicienne que les citoyens partagent la vie civique, sont tour à tour gouvernants et gouvernés, et ont une part légalement et pratiquement garantie dans la formation et la conduite du gouvernement (que ce « gouvernement » soit efficace et influence réellement la vie concrète des individus – et lesquels ? et

²⁷² Voir aussi les précises communications de Bescond (Lucien), « Remarques sur la conception aristotélicienne de la citoyenneté », et Dumont (Jean-Paul), « Le citoyen-roi dans la République de Zénon » in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'université de Caen*, 4, 1983 (Actes du colloque, Souveraineté et citoyenneté). Jean Baechler résume ainsi l'opinion commune : « Pour les anciens, le citoyen était partie d'un tout, pour les modernes, il est un tout qui s'agrège en un tout super-ordonné » (*Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985, p. 402).

²⁷³ Sur la liaison avec le nominalisme et sur le concept de citoyen-roi comme un concept analogique déduit de l'ordre cosmique, voir les remarques de Jean-Paul Dumont (*op. cit.*, p. 42-45).

dans quel sens ? – est une autre histoire). La citoyenneté n'est pas un attribut universel de la vie en société mais une forme spécifique de division du travail politique née de l'incorporation des classes inférieures (quels que soient les principes [166] de constitution de la stratification sociale et les modes d'identification de ces classes) dans l'activité politique²⁷⁴. Elle n'existe pas quand la séparation entre gouvernants et sujets est totale et permanente. Comme l'indique Morris Janowitz : « Par définition, la citoyenneté repose sur un équilibre ou plutôt sur une inter-action d'obligations et de droits... [C'est] un modèle et un équilibre approximatif entre droits et obligations afin de rendre possible le processus de partage du gouvernement et de l'assujettissement²⁷⁵. »

La « non-citoyenneté » n'est pas seulement une « corruption » ou une déviation de la citoyenneté, comme si celle-ci était la seule forme raisonnable et rationnelle de vie sociale et de gouvernement. Les divers modes de domination « traditionnels » que le monde arabe a connus sur la longue période permettent de le souligner. Le leadership tribal d'Ibn Khaldoun est, à certains égards, le contraire idéal de la citoyenneté : seuls ceux qui n'acceptent pas d'être dominés peuvent dominer, seuls ceux qui ont un esprit de corps (*açabiya*) assez fort pour refuser tout assujettissement peuvent légitimement assujettir ; c'est le refus d'être dominé qui fonde la domination. Quand la tribu forte de son esprit de corps et de la prédication dont elle est porteuse (*dawa*)

²⁷⁴ Finley (Moses I.), *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985.

²⁷⁵ Janowitz (Morris), « Observations on the sociology of citizenship : obligations and rights », *Social Forces*, 59 (1), septembre 1980, p. 3. Les conditions d'établissement de cet équilibre sont évidemment variables, voire fondamentalement incompatibles. Reconnaître et supporter une obligation permet-il seul d'exercer des droits (« Pas de représentation sans taxation » pour inverser une formule connue) ou bien l'exercice des droits constitue-t-il l'apprentissage d'un sens de l'obligation ? Stinchcombe, en faisant dépendre le loyalisme du pouvoir de contrôle, se situe dans le camp de John Stuart Mill. Pour ce dernier, confier des droits politiques (par exemple le droit de vote) aux classes populaires, renforce la citoyenneté active, et ainsi le sens de l'obligation, en permettant à l'ouvrier de dépasser l'horizon étroit de son usine, ce qui l'ouvre aux rapports avec des citoyens différents de ceux avec qui il est en rapport quotidien et en fait un membre conscient d'une communauté. C'est un moyen de cultiver l'esprit public, l'intelligence politique et le sens de la responsabilité personnelle (Mill (John Stuart), *Three essays : On Liberty, Representative Government, the Subjection of Women*, éd. par Richard Wollheim, Londres, Oxford University Press, 1975).

prend la ville, siège de la « civilisation », le gouvernement repose sur le lien tribal et est séparé de la société urbaine « bénéficiaire » du gouvernement ²⁷⁶. Dans le modèle patrimonial ottoman, bel exemple de système impérial, la dynastie se constitue une élite administrative [167] recrutée individuellement parmi les esclaves, des non-musulmans, ou membres des classes modestes amenés et élevés au palais ²⁷⁷. Le gouvernement ne s'applique pas à des citoyens appelés à y participer mais à des sujets auxquels est due la justice exprimée par le « cercle de l'équité : « Celui qui gouverne n'aurait pas de pouvoir sans soldats, pas de soldats sans argent, pas d'argent sans le bien-être de ses sujets, pas de sujets sans justice. ²⁷⁸ »

La séparation appartenance citoyenne-appartenance sociale

La séparation entre l'appartenance citoyenne et l'appartenance aux groupes sociaux auxquels on adhère plus immédiatement du fait de la prescription des rôles qu'ils imposent (et qui sont plus ou moins aisément intériorisés) est le second trait de la citoyenneté. Celle-ci constitue une « société civile » ²⁷⁹ distincte des communautés familiales, lignagères ou seigneuriales, définissant un autre « domaine écologique » caractérisé par la prétention à la plénitude institutionnelle. L'analyse webérienne de la cité occidentale médiévale en fournit une illustration dont la pertinence sociologique demeure entière ²⁸⁰. La principale ori-

²⁷⁶ Cf. Gellner (Ernest), *Muslim society*, Londres, Cambridge University Press, 1981. Que la tribu n'ait pas le concept de citoyenneté ne l'empêche pas d'être souvent plus égalitaire que la cité. Citoyenneté et égalité sociale sont deux concepts complètement distincts : dans une certaine perspective, la citoyenneté n'a de sens que si elle est l'arme des pauvres contre les riches, ou un moyen pour ceux-ci de s'assurer la conformité des seconds.

²⁷⁷ Gellner (Ernest), op. cit., p. 73. Voir aussi Lewis (Bernard), *The emergence of modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

²⁷⁸ Itzkowitz (Norman), *Ottoman Empire and islamic tradition*, New York, Knopf, 1972.

²⁷⁹ « Société civile » au sens des théoriciens du contrat social (Hobbes et Locke), c'est-à-dire société « politique » soumise à la loi.

²⁸⁰ Weber (Max), *Economy and Society* (Gunther Roth et Claus Wittich éd.), vol. II, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 1212-1265, notam-

ginalité de la cité médiévale est sa structure associationnelle (Verbandscharakter), sa constitution en « corporation » à laquelle l'individu est rattaché (par serment quelquefois) au-delà (ou séparément) de ses liens avec sa corporation professionnelle, sa guilde ou sa tribu. L'habitant de la ville a un statut spécial de citoyen (citoyen), à partir du moment où la cité devient une « commune » et où existe une association (une personnalité juridique) représentant la commune des bourgeois en tant que telle, différente des associations dotées du pouvoir de traiter les problèmes particuliers de leurs membres.

Le trait distinctif de la cité occidentale n'est pas la combinaison d'un marché, d'une forteresse et d'un droit foncier propre, différent du droit des terres agraires, mais probablement d'un droit des personnes propre constituant ceux à qui il s'applique en un groupe de [168] statut juridiquement autonome. Toute cité est formée d'immigrants venant d'un système rural aux statuts rigides : la cité médiévale, et c'est son originalité « révolutionnaire », s'engagea dans une politique statutaire consciente pour dissoudre les liens prescrits par les statuts seigneuriaux. *Stadtluft macht frei*, « l'air de la ville rend libre » : par ce dicton d'Europe centrale et nordique, le maître d'un esclave ou d'un serf perdait le droit de le réclamer au bout d'un certain délai. De nouveaux groupes de statut se constituaient, créant une autre stratification sociale, distincte de la stratification non urbaine et maintenant ainsi la spécificité de la ville en tant qu'unité politique.

Weber mentionne également la faiblesse des liens religieux propres à un lignage, un clan ou une caste. L'exclusivisme rituel n'empêcha pas la constitution des cités en communautés religieuses de bourgeois « individuels » (chefs de maison), ce qui en fit des « fondations séculières », même si le culte partagé était encore la condition nécessaire de la citoyenneté ²⁸¹. L'intérêt économique des bourgeois à faire de la cité une association institutionnalisée (*anstaltsmäßige Vergesellschaftung*), autonome et autocéphale, ne fut pas mis en échec par les barrières magiques ou religieuses séparant les clans, non plus que par une administration rationnelle représentant une association plus vaste. Ainsi purent se développer les *coniurationes* italiennes, d'associations purement personnelles et temporaires en associations politiques per-

ment p. 1238-1239.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 1247. Cf. l'analyse de Bendix (Reinhard), *Max Weber : an intellectual portrait*, Londres, Methuen, 1966, p. 77-78.

manentes, et, modèle moins achevé et différent, les *confraternitates* d'Allemagne du Nord.

Pourquoi un tel type de cités ne se développa-t-il pas dans le monde musulman dont la religion abstraite se prêtait encore mieux à l'apparition de liens citoyens ? Weber fournit une explication assez proche de celle d'Ibn Khaldoun : l'absence d'autonomie militaire des cités due à la présence d'autres centres de pouvoir plus efficaces, ayant déjà occupé l'espace de la force physique. Il n'insiste pas sur la force militaire des tribus (sur laquelle il n'a apparemment pas de documentation) mais seulement sur celle de l'armée royale recrutée grâce aux ressources d'une bureaucratie puissante nécessitée par la politique d'irrigation. Le soldat recruté autoritairement et financé par le Magasin royal est différent du citoyen qui n'est pas un soldat. En Occident, au contraire, les forces militaires sont équipées par les communautés qui les soutiennent, armées de chevaliers ou milices bourgeoises. Du fait de cette autonomie militaire, le roi doit négocier [169] avec ceux dont il demande l'appui militaire ou financier. Les bourgeois européens peuvent développer des communes autonomes, les bourgeois arabes doivent négocier la protection du monarque, de ses mercenaires ou d'une tribu.

La recherche récente sur les villes arabes n'a pas en gros infirmé l'intuition wébérienne²⁸². Certes, il existe des cités de « marchands-citoyens » à côté de la cite religieuse et de la cité bureaucratique, mais elles ne donnent pas naissance à des communes. Certes, la ville présente nombre de traits de la cité occidentale : cosmopolitisme dû à la commune appartenance au territoire de l'Islam, mobilité sociale relative, existence d'une « opinion publique musulmane » sur ce qui est le bien et le mal, orientée par une commune référence à la loi religieuse²⁸³, tout cela facilite l'apparition de rôles distincts de ceux qui sont prescrits par les groupes primaires et les liens du sang. Quant aux

²⁸² Lapidus (Ira), *Muslim cities in the later Middle Ages*, Londres, Cambridge University Press, 1984 (1^{re} édition 1967) ; Lapidus (Ira) éd., *Middle Eastern cities*, Berkeley, University of California Press, 1969 ; Hodgson (Marshall), *The venture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, vol. II, p. 105-135 ; Brown (Léon Cari) éd., *From Medina to Metropolis. Heritage and change in the Near Eastern city*, Princeton, Darwin Press, 1973 ; Seurat (Michel), « La ville arabe orientale entre J. Weulersse et I. Lapidus » in *Politiques urbaines dans le monde arabe*, Lyon, Maison de l'Orient, Presses universitaires de Lyon, 1984.

relations patrons-clients et à la domination des familles de notables, elles ne sont pas réservées aux villes musulmanes ²⁸⁴. L'essentiel, souligné fortement par Lapidus, est que la cité n'est pas un lieu de référence ni d'allégeance politiques ²⁸⁵. Il n'y a ni structure institutionnelle commune, ni organisation de bourgeois libres définis d'abord par leur appartenance à la cité. Celle-ci n'a pas de statut juridique distinct reconnu par le leadership dynastique, statut d'ailleurs difficilement concevable dans le droit musulman classique reconnaissant d'abord la personnalité juridique des personnes physiques et des personnes morales qui en sont l'extension naturelle (la famille essentiellement) ²⁸⁶. L'armée y constitue une garnison indépendante des citadins, tirant à l'occasion un pouvoir supplémentaire sur la ville de son [170] contrôle de l'économie agraire ²⁸⁷. La ville musulmane ne se développe pas dans un contexte féodal où elle aurait pu constituer un centre de pouvoir autonome négociant avec les autres pouvoirs. Elle est le siège du gouvernement (ce que suggère le terme *Medina*, lieu où la justice – *din* – est rendue, et où le gouvernement assure la sécurité) qui tire sa force d'autre chose que de la ville, comme Ibn Khaldoun l'a établi. En l'absence de personnalité autonome, les intérêts urbains ne se constituent pas en groupes susceptibles d'imposer en tant que tels aux dynasties et à leurs garnisons une limitation « constitutionnelle » de leurs pouvoirs. La ville constitue un système politique intermittent manifesté surtout contre la menace extérieure née de la crainte du « pillage » tribal ²⁸⁸. Elle est segmentée en groupes s'identifiant parfois

²⁸³ Sur tous ces points, voir Hodgson (Marshall), *op. cit.*, p. 107, 108, 117, 120.

²⁸⁴ Voir Finley (Moses L), « Autorité et patronage » in *L'invention de la politique*, *op. cit.*

²⁸⁵ Évidemment, l'analyse se nuance et se diversifie dès que l'on descend à l'étude fine et compréhensive d'un cas. Cf. par exemple Thieck (Jean-Pierre), « Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIII^e siècle » in *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, CERMOC (diffusion Librairie orientale), Beyrouth, 1985 (diffusion Paris Sindbad), p. 117-168. Mais, même dans ces cas, le tableau général demeure.

²⁸⁶ Hodgson (Marshall), *op. cit.*, vol. I, p. 344.

²⁸⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 109.

²⁸⁸ Lapidus (Ira), « Muslim cities and islamic societies » in Lapidus (Ira) éd., *Middle Eastern cities*, *op. cit.*, p. 47-74, ainsi que les commentaires de Shlomo Goitein, Nadav Safran et Clement H. Moore, p. 74-79.

par leur résidence dans des quartiers séparés, fermés physiquement les uns aux autres surtout quand ils ont des identités « tribales » ou religieuses différentes²⁸⁹ ou par leur appartenance à des « gangs » urbains, ou des *çoff* au Maghreb, toujours en lutte contre un pouvoir perçu comme prédateur et injuste, mais pratiquement jamais au nom d'une identité citadine autonome²⁹⁰. Les mouvements sociaux y dessinent assez bien le modèle de la « participation oppositionnelle » (*adversary participation*) que les modernes avocats des mouvements urbains célèbrent contre la participation « consensuelle » ou « coopérative », du fait qu'ils renforcent la solidarité et l'intransigeance des groupes de quartiers et pressent leurs leaders de devenir moins « opportunistes » (en fait moins portés à la négociation et à la délibération institutionnalisées)²⁹¹. Seules les élites religieuses lettrées (*ulama*) et leurs écoles constituent des lieux socialement et religieusement centraux, regroupant des recrues de tous les quartiers et de [171] toutes les classes de la population autour d'une loi et d'une autorité judiciaire communes, partageant des « services communs » d'éducation et d'entraide. À partir du XI^e siècle, les *ulama* apparaissent comme des élites politiques et sociales (et non seulement religieuses) indépendants de l'empire, remplissant les fonctions des anciennes classes d'administrateurs et de propriétaires, avant de retomber sous le pouvoir d'organisations extérieures comme dans la période mamelouk. Mais une école ne domine pas la cité. En fait, il existe plusieurs écoles, dont les limites dépassent celles de la cité, et coexistent, dans des conflits parfois violents, au sein de celle-ci. Elles n'ont ni pouvoir fiscal, ni force militaire, ni

²⁸⁹ Hodgson (Marshall), *op. cit.*, p. 116 ; Lapidus (Ira), *op. cit.*, p. 49 et 512. Sur l'identité de quartier dans un contexte de guerre civile et de ville perçue comme dominée par un pouvoir étranger, cf. Seurat (Michel), « Le quartier de Bâh Tebbané à Tripoli (Liban) : étude d'un "asabiyya" urbaine » in *Mouvements communautaires...*, *op. cit.*, p. 45-86.

²⁹⁰ L'essentiel n'est pas l'existence de factions, mais l'orientation et l'identité de ces factions : celles qui sont segmentées ou transversales ne permettent pas l'intégration des individus dans la communauté citadine, celles qui sont citadines et citoyennes (guildes ou groupements de marchands et d'artisans) sont faibles et ne représentent que rarement les intérêts autonomes de leurs membres (Lapidus (I.), *op. cit.*, p. 49).

²⁹¹ Austin (David), « Residential participation : political mobilization or organizational co-optation ? », *Public administration Review*, septembre 1972, p. 409-420 ; Smith (Michael Peter), *The city and social theory*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 275 et suiv.

compétence territoriale et ne peuvent être (pas plus que les loges confrériques) un substitut à la communauté politique urbaine. L'appartenance à une école ou à une loge n'est pas une citoyenneté.

Cette longue incursion dans les cités occidentales et musulmanes nous permet de saisir que la citoyenneté n'est pas une catégorie idéale née de la pensée des « grands auteurs », elle est aussi un élément de configurations sociales spécifiées, ce qui permet de placer dans son contexte le troisième élément, la « citoyenneté pour soi ».

La « citoyenneté pour soi »

La « citoyenneté pour soi », consciente d'elle-même (que Stinchcombe nomme trop généralement « loyalisme »), est fréquemment regroupée sous le terme, lui aussi trop général, de « civisme ». Inversement, elle est parfois saturée d'un si grand nombre d'attributs qu'on se demande si on a affaire à une notion empirique utile ou au songe d'un professeur d'instruction civique²⁹². D'autres, plus sobres, souffrent de leur limitation de la citoyenneté à sa conception libérale moderne²⁹³ [172] ou de sa liaison avec la « construction nationale » où le citoyen

²⁹² Par exemple Mcriam (Charles E.), *The making of cititens*, Chicago, University of Chicago Press, 1931, p. 1-26, qui recense (sans rire) les qualités suivantes mentionnées dans « presque tous les pays » comme nécessaires à la citoyenneté : patriotisme et loyalisme, obéissance aux lois, respect pour le gouvernement et les fonctionnaires, reconnaissance des obligations de la vie politique, un degré minimum de maîtrise de soi, capacité de réponse aux besoins de la communauté en période de tension, honnêteté dans les relations sociales, connaissance et approbation de l'idéologie fondamentale du régime et critiques de celle-ci gardée dans de justes limites, et souvent... une croyance spéciale dans les qualités de son peuple comparé aux autres. Ce n'est plus du songe, c'est du délire.

²⁹³ Par exemple Roelofs (Mark) (*The tension of citizenship*, New York, Rinehart, 1957, p. 1-30) relève trois attitudes fondamentales : fierté de participer aux événements publics (« tradition grecque ») ; défiance envers l'autorité et insistance sur le droit à une vie privée (« tradition romano-chrétienne ») ; loyauté et acceptation du sacrifice pour le bien commun (« tradition hébraïque »). Pourquoi ne pas mentionner l'individualisme libéral du marché comme source tout aussi importante de la seconde attitude ?

moderne est avant tout un loyal adepte de l'administration légale rationnelle ²⁹⁴.

On peut cependant se risquer à proposer trois traits. La croyance en *l'intelligibilité* du monde politique par tout citoyen est logiquement liée au premier caractère de la citoyenneté : il est impossible de combiner assujettissement et gouvernement, la situation, réelle, de gouverné et, imaginaire, de gouvernant, si l'on est dépourvu d'une carte cognitive percevant le « système » comme un mécanisme (causal ou finalisé) connaissable et maîtrisable, au moins en partie, ou à certains de ces niveaux. La vision d'une partie cachée, hors de la portée du commun des mortels, dont seuls les initiés peuvent connaître la magie, en d'autres termes la perception du monde politique comme une « conspiration » maîtrisée par des élites cachées, en est l'exact opposé, partagé par les idéologies populistes (de la périphérie), et élitistes (du centre). Schumpeter a argué, non sans de bonnes raisons, qu'en fait le citoyen se comporte précisément selon ces modes du fait de son aptitude beaucoup plus médiocre à comprendre les affaires publiques que ses affaires personnelles, ce qui détruit la thèse de la rationalité des choix démocratiques ²⁹⁵. Mais il s'agit en réalité d'une thèse différente : dire que les citoyens ne sont pas (toujours, ou pas souvent) « intelligents » ne revient pas à nier l'intelligibilité comme une condition logique de la citoyenneté. C'est justement parce que l'intelligibilité est tenue pour un pré-requis, un horizon mental, que le citoyen peut dire que « ces choses sont trop compliquées » ou céder, comme le dit Schumpeter « à des préjugés et impulsions extrarationnels ou irrationnels ». Il serait impossible de qualifier ainsi ces préjugés et impulsions si l'on ne tenait pas la rationalité et l'intelligibilité comme possibles. Il ne

²⁹⁴ Par exemple, Alex Inkeles et son « syndrome » de la « citoyenneté moderne » : Inkeles (Alex), « Participant citizenship in six developing countries », *American Political Science Review*, 62, (4), décembre 1969, p. 1112-1123.

²⁹⁵ Schumpeter (Joseph), *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1969, p. 344-359. En vérité, Schumpeter critique non pas une, mais trois thèses : 1. l'idée que les désirs de citoyens individuels constituent des données parfaitement définies et indépendantes ; 2. l'idée que les décisions politiques démocratiques (atteintes par le processus électoral) plaisent au plus grand nombre ; 3. l'idée que le citoyen garde le « sens des réalités » quand « il se mêle de politique ».

s'ensuit pour autant ni qu'il n'y ait qu'un seul choix intelligent possible ni que les choix démocratiques soient nécessairement rationnels.

L'intelligibilité peut s'appliquer en effet à deux objets : les affaires collectives globales, les affaires collectives privées. Le premier est [173] surtout souligné par les analystes de la « démocratie antique », tel Moses Finley et, dans le monde moderne, par les théoriciens de la « démocratie participative ». Les tenants de la « démocratie libérale » insisteront plutôt sur la capacité du citoyen de comprendre ses propres affaires (comme le fait l'individualiste « tocquevillien »). La différence n'est pas mince mais cette version « faible » suppose aussi une capacité d'intelligence minimale de la relation entre « privé » et « public » et de la fabrication du second par la maîtrise du premier ²⁹⁶.

On peut objecter à cette première identification qu'il n'y a pas de relation évidente entre intelligibilité présumée et citoyenneté : on peut avoir de la scène politique une vision d'absurde ou du moins d'irréalité et cependant participer activement à telle cause humanitaire générale (par exemple Amnesty international) ou à tel *single issue group* (le sauvetage des bébés phoques ou le rétablissement du privilège des bouilleurs de cru). En fait, les deux cas ne sont pas semblables : l'engagement pour une cause humanitaire générale manifeste une (prétention à l') intelligence certaine, mais aussi une appréhension différente des problèmes importants et du domaine écologique de leur traitement. Elle ne contredit la citoyenneté que si elle rejette en même temps toute autre forme de comportement. Quant au *single issue group*, poussé à l'extrême, il n'a rien à voir avec la citoyenneté puisqu'il ne considère rien dehors de son domaine exclusif : son rapport (douteux) avec l'intelligence politique est donc sans pertinence.

Le second trait de la « citoyenneté pour soi » est l'*empathie*, la capacité (toujours limitée par le jeu politique même, qui est combat dans un débat) de se mettre à la place des autres citoyens, afin de saisir non pas leurs stratégies ²⁹⁷ et leurs structures de préférences, mais leurs in-

²⁹⁶ Cf. Wood (Ellen Meiskins), *Mind and politics*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 158-161.

²⁹⁷ Ce qui est la base de tout comportement stratégique ou « héresthétique » qui n'a pas à s'embarrasser de l'argument rhétorique (portant sur les convictions). Ce comportement « universel » dépasse la citoyenneté (cf. Riker (William)), « Political theory and the art of heresthetics » in Finifter (Ada) éd., *Political science*, Washington D.C., American Political Science Associa-

térêts et leurs justifications. Poussé à limite ce trait devient absurde qui ferait du citoyen quelqu'un qui comprend tout et ne choisit rien, ou un dieu en qui s'incarne la Raison universelle, seul apte à se gouverner démocratiquement. Empathie ne signifie ni compréhension parfaite, ni sympathie, mais la capacité de concevoir des rôles différents du sien propre et de s'y ajuster. Sa formule ne serait pas : « Si j'étais à sa place, il est probable que je ferais la [174] même chose »²⁹⁸ (formule de « l'empathie scientifique »... qui est tout autant celle du pilote de bombardier mitraillé par la DCA ennemie) mais : « Je peux modifier mon comportement pour parvenir à un minimum d'arrangement provisoire. » L'empathie autorise la négociation et la délibération. Elle joue également entre « haut » et « bas », gouvernants et gouvernés, et est facilitée quand les conditions matérielles de la vie du citoyen le prédisposent à se mettre à la place du gouvernant : si suffisamment d'autonomie lui est reconnue pour prendre des « décisions politiques » (non seulement le vote ou la pétition de la politique officielle, mais la participation non politiquement contrôlée ni pré-orientée aux activités collectives), l'expérience du dirigeant ne lui sera pas complètement étrangère et le citoyen pourra se mettre en imagination à la place du dirigeant : « Parce qu'il est capable d'agir ainsi et que souvent il le fait », note Michael Walzer, « il s'engage dans ce que j'appellerais ... la prise de décision anticipative et rétrospective... Une prise de décision à-la-place-de précède et suit la prise de décision véritable²⁹⁹. » Il est douteux cependant que cela vaille pour les « décisions historiques » où l'homme d'État engage une fois pour toutes le destin collectif au coût maximal³⁰⁰. Toutes les décisions politiques ne se ramènent pas au choix entre une bibliothèque municipale et la subvention d'une équipe professionnelle de football.

La *civilité*, dernier trait de la citoyenneté, permet de gérer la tension entre la différenciation sociale et l'appartenance commune. Elle est évidemment connotée à l'empathie, mais elle dénote des situations différentes : l'empathie renvoie au choix collectif, la civilité à la re-

tion, 1983, p. 47-68.

²⁹⁸ Boudon (Raymond), Bourricaud (François), *op. cit.* ; voir « Action », p. 5.

²⁹⁹ Walzer (Michael), « Political decision-making and political education » in Richter (M.) éd., *Political theory and political education*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 159, cité par Finley (M.), *op. cit.*, p. 57.

³⁰⁰ Aron (Raymond), *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 192.

connaissance interindividuelle ; comme son nom l'indique, elle est « civile », l'empathie est plus « civique »³⁰¹. Lloyd Fallers en a fait une analyse entièrement actuelle : il la définit comme « une reconnaissance tolérante et généreuse d'un attachement commun à l'ordre social, et d'une responsabilité commune envers lui, en dépit de la [175] diversité »³⁰². La civilité dépérit quand les identités collectives (quelles qu'en soient les sources et les codes) se défient mutuellement, non seulement dans leur expression politique « officielle », dans le débat, le vote ou la manifestation, mais dans toutes les circonstances de la vie quotidienne :

Alors les actes les plus routiniers peuvent se charger d'une signification plus large. Un chant, un événement sportif, un vêtement ou une cloche d'église peuvent inciter au conflit, la voiture familiale devient un panneau à slogans. Les citoyens en viennent à se considérer avec prudence et à exiger trop de la civilité des autres. La rencontre quotidienne avec un voisin ou un compagnon de travail devient difficile et âpre, une négociation continue de nouveaux contrats sociaux. L'usage commun de la place publique est compromis ; l'insulte, ou même la violence est tapie derrière tout faux pas ou malentendu.

Tels sont les ingrédients favorisant ce que ceux qui en sont préservés par leur classe sociale ou leur position de pouvoir appellent avec condescendance « l'idéologie sécuritaire ». Celle-ci tourne le dos à la civilité parce que ses supports se sentent eux-mêmes menacés par l'incivilité. Elle se nourrit du sentiment que la sécurité est compromise par des « délinquants » se justifiant à leurs propres yeux par une revanche individuelle et collective sur les « dominants » (selon le cas et les lieux, les « Blancs », les « impérialistes », les « chrétiens », les « bourgeois », etc.)³⁰³ ; de même que les pillages suivent les émeutes, les agressions ou les viols peuvent précéder les émeutes de ghetto, ce

³⁰¹ Sur la distinction du civil et du civique en langage moderne, voir Kelly (George Armstrong), « Who needs a theory of citizenship ? », *Daedalus*, 1979, p. 21-36. Le « civil » est plus orienté vers l'individu privé, il a une dimension passive mettant l'accent sur la sécurité et les droits ; le civique est orienté vers la solidarité publique posée comme une obligation initiale, il a une dimension plus participative.

³⁰² Fallers (Lloyd), *The social anthropology of the Nation-State*, Chicago, Aldine, 1974, p. 3-7.

ne sont après tout que les formes extrêmes du « terrorisme de contact » où le port d'un vêtement ou d'une coiffure est conçu pour agresser l'autre dans son identité et mettre en cause le système d'inégalité dont il est le bénéficiaire (réel ou supposé) ³⁰⁴. Avec la destruction de la civilité, tout contact renvoie à l'opposition expressive d'identités non négociables. La citoyenneté éclate en guerre, sinon de tous contre tous, du moins de « minorités » contre « majorités » que l'on s'efforce dans l'État moderne d'occulter vertueusement à grands coups d'animation sociale ou culturelle, et de programmes de lutte contre la pauvreté ou les retards scolaires, alors que dans la cité [176] musulmane classique on aurait plus simplement fermé les portes des quartiers, laissant à chaque communauté le soin d'avoir ses propres « programmes de réhabilitation ».

La civilité, essentielle à la citoyenneté, peut en effet être mieux assurée, paradoxalement, quand celle-ci n'existe pas : dans la Crète ottomane de *La liberté ou la mort* de Kazantzakis, le métropolitain grec et le pacha turc pouvaient avoir des relations sociales courtoises, Nouri Bey et le capitaine Michaelis devenir frères de sang. Mais avec la montée du nationalisme, un incident dans un café ou un flirt interethnique illicite pouvaient briser les liens personnels et provoquer un bain de sang. En fait, ceci n'a rien de paradoxal : quand des « ethnies » sont culturellement trop séparées et éventuellement trop inégales économiquement et politiquement, la civilité ne peut être assez forte pour les englober comme citoyens d'une même unité politique ; au contraire, la lutte pour la citoyenneté détruit la civilité, et celle-ci n'est épargnée que par le maintien de chaque communauté avec ses propres lois et sa propre organisation sociale, selon le modèle du *millet* ottoman, jusqu'à ce que le nationalisme parvienne à constituer des cités politiques culturellement assez homogènes, ou du moins avec des élites culturellement assez homogènes, pour que la civilité redevienne possible... jusqu'au prochain avatar du pluralisme culturel qui demandera plus encore à la civilité des citoyens ³⁰⁵.

³⁰³ Il n'est donc pas étonnant que cette idéologie soit plus répandue chez ceux qui vivent eux-mêmes en « ghetto », dans une communauté culturelle limitée ou fermée, ou dans le ghetto de leur isolement individuel.

³⁰⁴ Goffman (Erving), « The interaction order », *American Sociological Review*, 48, (1), février 1983, p. 1-17, notamment p. 9-13.

³⁰⁵ Fallers (Lloyd), *op. cit.*, p. 5-6.

« Intelligibilité – empathie – civilité ». Ces termes ne couvrent cependant pas de façon satisfaisante la « citoyenneté pour soi ». Celle-ci ne peut jamais être complètement captée par des attributs que l'on pourrait placer sur une échelle d'attitudes univoques, dans la mesure où elle est toujours une combinaison instable d'éléments contradictoires³⁰⁶ (ou complémentaires), se déployant sur différents axes. Comme sentiment d'*appartenance*, la citoyenneté se déplace sur trois axes : un axe « particulier-général » pour exprimer l'orientation envers le groupe global, la « communauté politique », territorialement repérable, et envers d'autres groupes plus « particuliers » (le groupe d'intérêts, la classe, l'association professionnelle) ou plus « universels » (Église, umma, Internationale révolutionnaire) ; un axe « communauté-société » [177] (ou communalisation-sociation dans les termes wébériens qui expriment mieux des processus d'affiliation) pour exprimer l'appartenance à des groupes plus « charnels », plus « prescriptifs », comprenant plus de registres de l'existence (la famille, les communautés de face-à-face, les classes, les sectes) et à des groupes plus volatiles, plus contractuels, ne fonctionnant en général que sur un registre (le marché, quelquefois la relation de travail, la relation de clientèle ou la relation à un groupe politique non communautaire) ; un axe « haut-bas » pour exprimer l'appartenance aux communautés locales (la commune, le comité), régionales (l'État membre d'un État fédéral, la région), nationales, supranationales (s'il y a lieu). Comme sentiment d'*engagement*, la citoyenneté se déplace aussi sur trois axes. L'axe « public-privé » allant du pur « civique » (« il faut donner sa vie pour la patrie ») au pur « civil » (« il faut s'occuper de sa famille et de ses amis ») ; l'axe « conformité-autonomie » allant du conformisme (« ne pas faire d'histoires », *Stay out of trouble*) à « l'individualisme » (« suivre sa conscience », « tout critiquer sans égard pour les préjugés ») ; l'axe « revendication de droits-reconnaissance d'obligations » avec en ce dernier cas le problème supplémentaire de l'objet de cette orientation : la cité comme société (pacte d'associa-

³⁰⁶ Ce qui a été perçu par Mark Roelofs, *op. cit.*, et surtout documenté à partir d'entretiens non directifs par Robert E. Lane, « The tense citizen and the casual patriot : rôle confusion in American politics » in *Political man, op. cit.*, p. 227-298. Notre construction est cependant différente et fort loin d'une dimensionnalisation. Le terme « axe » est ici métaphorique.

tion) ou comme État (*trust of government*), ce qui est une façon de poser le problème de la « désobéissance civile »³⁰⁷.

On ne saurait se contenter de la banalité selon laquelle la « citoyenneté pour soi » se répartit équitablement sur les trois premiers axes et se situe approximativement au milieu des trois derniers, ce qui fait du citoyen un parfait *middle of the road-man*. Il y a quelques chances pour que cette image émerge avec quelques variations mineures de n'importe quelle enquête par entretiens conduite dans une démocratie occidentale, mais elle ne donnera aucune idée de la variété des attitudes ni de la présence ou l'absence de syndromes (groupes d'attitudes allant ensemble)³⁰⁸. Elle ne sera guère plus utile que l'image diffusée par l'instruction civique. On peut, en revanche, faire l'hypothèse purement abstraite que les positions sur les différents axes d'appartenance et d'engagement permettent de repérer plusieurs degrés de citoyenneté [178] et plusieurs types de citoyennetés. Sans les élaborer tous, exercice d'ailleurs vain comme toute classification abstraite à prétention exhaustive, on peut en donner quelques exemples.

Types de citoyennetés

– La citoyenneté militante (militaire) avec appartenance exclusive à la cité sur tous les axes d'appartenance et communalisation de l'appartenance à la cité, et, sur les axes d'engagement, engagement public déférent, obligation dominante envers la cité comme État, peut s'opposer à la citoyenneté civile avec appartenance non exclusive à la cité, engagement public modéré et autonome, obligation dominante envers la cité comme société, combiné avec la méfiance envers les conventions sociales. L'« humanisme civique » de la Renaissance, sous la plume de l'un de ses thuriféraires, caricature la première : « Tu ne sais pas combien est doux l'amor patriæ : si cela était utile à la protection ou l'expansion de la patrie, ce ne serait ni un fardeau, ni une difficulté, ni un crime de planter la hache dans la tête de son père, d'écraser ses

³⁰⁷ Cf. Walzer (Michaël), *Obligations : Essays on disobedience, war and citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, notamment p. 16-17, et la critique de Kelly (G. Armstrong), *op. cit.*

³⁰⁸ Lane (Robert E.), *op. cit.*, p. 280 à propos de l'image de référence suivante : homme moral, bon père de famille, bon membre de sa communauté locale ou sociale, bon membre de la communauté politique.

frères, d'arracher par l'épée l'enfant prématuré du ventre de sa propre femme.³⁰⁹ » Cet intéressant personnage est encore au-delà du prêcheur par devoir, objet de l'aversion de Thoreau : « L'erreur la plus vaste et la plus répandue requiert la vertu la plus désintéressée pour la soutenir. Ceux qui tout en désapprouvant le gouvernement dans son régime et ses décisions lui apportent leur allégeance et le soutiennent sont sans doute ses soutiens les plus consciencieux, et de ce fait bien souvent les plus sérieux obstacles à toute réforme.³¹⁰ » Au contraire, pour la citoyenneté civile, le gouvernement est vu avec méfiance car il est l'obstacle à l'épanouissement de la conscience, selon la formule d'Emerson : « Les hommes de bien ne doivent pas obéir trop bien aux lois », ajoutant : « la liberté sauvage développe une conscience de fer. Le défaut de liberté, en renforçant la loi et le décorum, abrutit la conscience. Moins il y aura de gouvernement, mieux ce sera – moins il y aura de loi et moins on s'abandonnera au pouvoir » car « la loi n'est qu'un memorandum » [179] pour la conscience morale³¹¹. Là est le point extrême de la citoyenneté civile. Il suffit que la méfiance envers les conventions l'emporte sur toute obligation envers un groupe (quel qu'il soit) pour que l'appartenance s'évanouisse et que la citoyenneté civile cède à la marginalisation isolée, de même qu'il suffit que l'obligation envers la cité comme État devienne exclusive (voir l'État comme une « cause » qu'il convient de mettre au-dessus de tout, *right or wrong*) pour que la citoyenneté militante provoque une dépersonnalisation totalisante. Psychologiquement, il n'est d'ailleurs pas absurde d'imaginer que l'exacerbation de la marginalité envers la cité se résolve dans la dépersonnalisation au bénéfice d'une autre cité ou d'un autre groupe d'appartenance exigeant jusqu'au suicide collectif³¹².

³⁰⁹ Ce joli morceau d'éloquence, dû à l'« humaniste » Salutati, est cité par Kantorowicz (E.), *The king's two bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1967, p. 245. Avec quelques modifications de forme dans le choix du mot mis au génitif, la phrase garde toute son actualité.

³¹⁰ Thoreau (Henry David), « Civil disobedience » (1849) in *Walden and civil disobedience*, New York, Rinehart and Wintson, 1948, p. 288.

³¹¹ Emerson (Ralph Waldo), « Politics » (1941) in *The complete essays and other writings*, New York, Modern, Library, 1950, respectivement p. 427, 431 et 423.

³¹² Cette possibilité psychologique n'est évidemment pas une continuité logique. Toute la pensée des « individualistes » américains du XIX^e siècle est bâtie contre une telle dérive. Il paraît d'autre part excessif de qualifier ces

– Un autre couple possible oppose la citoyenneté participante (appartenance forte sur tous les axes avec un pic pour la cité politique, celle-ci étant communalisée, engagement public fortement dominant, autonome ou déférent selon les choix conservateurs ou oppositionnels, reconnaissance d'obligations comme un moyen normal de revendiquer les droits) à la *citoyenneté privée* (appartenance forte aux pôles « particulier », « bas » et « sociation » avec une possible exception pour la famille, engagement privé plutôt déférent, sens de l'obligation envers l'État comme permettant l'exercice de son activité privée). Est-ce un effet de « l'individualisme » contemporain ? L'opposition « militant (militaire)-civil » a tendance à être rabattue sur l'opposition « participant-privé », comme si le participant devait ignorer tout comportement civil, et comme si le civil devait être dépourvu de toute orientation participante. Il est vrai que, de même que le civil peut se retourner en marginalité, le privé peut se transformer en *citoyenneté passive* (appartenance faible sur tous les axes, engagement plutôt privé totalement déférent, sens du droit que l'État doit reconnaître) et en *citoyenneté négative* (extension de la précédente où l'engagement exclusivement [180] privé se combine avec un sens aigu de l'autonomie)³¹³. La citoyenneté participante peut se développer en *citoyenneté de contestation* si l'appartenance à la cité politique décline au bénéfice des autres points des axes d'appartenance (par exemple vers le plus « universel » et/ou le plus « particulier », vers le plus « haut » et/ou le plus « bas »³¹⁴) et si l'engagement public est faible vis-à-vis des symboles du régime en place et fort vis-à-vis des symboles de remplace-

derniers « d'anarchistes » (au moins absolus à la manière européenne) ; pour eux, *si* le gouvernement est d'une telle nature qu'il vous demande d'être un agent d'injustice envers un autre, alors « je dis, brisez la loi » (Thoreau). Tout adepte inconditionnel de l'éthique de la conviction n'est pas ipso facto anarchiste. Voir Kateb (George), « Democratic individuality and the claims of politics », *Political theory*, 12 (3), août 1984, p. 331-360.

³¹³ L'expression est employée par Kelly (George Armstrong), *op. cit.*, p. 32, pour désigner l'attitude de personnes liées à l'État pour leur subsistance et leur protection, à la manière des clients (c'est-à-dire demandant des droits « sociaux » et non pas seulement « civils »), mais fondamentalement non engagés dans les affaires et les problèmes publics.

³¹⁴ On peut se sentir appartenir davantage à la fois à son groupe d'atelier (vers le particulier) et à la *umma* (vers l'universel), à son village (vers le bas) et à une Internationale syndicale ou politique (vers le haut).

ment, tout en restant fortement autonome. Le bout de la chaîne est la *citoyenneté de substitution* qui n'est que la citoyenneté participante orientée vers une autre cité politique que celle dont on fait partie. À la différence de notre précédent couple où la marginalité peut être conductive à la citoyenneté militante, il n'est guère plausible psychologiquement que la citoyenneté négative se résolve dans la citoyenneté de substitution (sauf les cas de conversion comme ceux des surréalistes français passés au Parti communiste), mais il est, en revanche, sociologiquement plausible que la possibilité de celle-ci soit un obstacle important au développement dans des groupes d'un syndrome de citoyenneté négative.

De telles fabulations d'amateur n'ont d'intérêt que si elles sont liées à la question des conditions d'existence de telle ou telle catégorie, et en particulier de leur relation avec l'individualisme. Nous rencontrons ici le paradigme dominant de la science politique contemporaine.

INDIVIDUALISME ET CITOYENNETÉ : LE PARADIGME DOMINANT

Il semble en général entendu que l'individualisme est fortement corrélé à la citoyenneté au point que l'individu moderne et le citoyen moderne ne semblent former qu'une seule et même unité juridique et sociologique. On soutient, par ailleurs, que l'individualisme conduit à (ou est un symptôme de) la « crise de la citoyenneté », notamment dans sa dimension de légitimation du gouvernement et de reconnaissance de l'obligation politique. Les idées directrices en seraient les [181] suivantes : l'individualisme en tant que manifestation de la valeur en soi de l'individu, quelles que soient ses racines et ses affiliations, porte à l'extension de la citoyenneté à tous ceux qui vivent sur un territoire donné ; en tant que revendication de l'individu à la maîtrise de l'ensemble de son comportement, notamment dans ses dimensions culturelles et privées, il conduit à affecter à la citoyenneté un nombre croissant de droits plus étendus et à accroître la « compréhension » de celle-ci ; la combinaison de ces deux exigences et du développement des mécanismes « impersonnels », tels le marché mondial,

la division internationale du travail et les grandes organisations ³¹⁵, produit un sentiment d'impuissance menant au déclin du civisme : la perte de l'intelligence et de la maîtrise (même illusoire) des mécanismes collectifs rend insupportables les limites matérielles à la satisfaction des demandes (qui ne sont plus limitées normativement par l'intériorisation « communautaire » de la structure sociale). De ce fait, la « satisfaction anticipée » de ses propres demandes (en fait l'acceptation qu'elles ne soient pas – ou pas toujours – satisfaites), qui est l'un des effets de la participation civique, disparaît. Le « démocrate amateur » se replie sur la marginalité ou sur la pression dirigée vers la satisfaction d'une demande considérée comme prioritaire et exclusive des autres (et de celles des autres) ³¹⁶. Plus la citoyenneté est exigée, moins elle est perçue comme efficace, plus elle est exercée sélectivement : les frontières du politique se déplacent et s'élargissent et son contenu se modifie : de vision du destin de la cité, le politique devient système de médiation des demandes sociales les plus variées, le privé l'emporte sur le public comme but de l'activité citoyenne, mais le public l'emporte sur le privé comme mode d'allocation de ressources ³¹⁷.

Nous reprendrons la construction du paradigme pour en serrer de plus près les éléments et montrer que ce qui est perçu comme « corruption » et « crise » provient de ce qu'individualisme et citoyenneté, bien qu'historiquement et socialement assimilés, appartiennent aussi à [182] deux ensembles logiques (ou systématiques) différents : c'est cette combinaison « incohérente » qui a fait la société politique occidentale dans son identité et lui a donné sa cohérence.

Les thèses de l'identification individualisme-citoyenneté

³¹⁵ La meilleure présentation synthétique de la notion de « corporate person » et de son influence sur les relations entre individus physiques me paraît celle de Coleman (James S.), *The asymmetric society*, Syracuse, Syracuse University Press, 1982.

³¹⁶ Wilson (James Q.), *The amateur democrat*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.

³¹⁷ Cf. par exemple Shils (Edward), « On the governability of modern societies », *Notes et documents* (Institut international Jacques-Maritain, Rome), juillet-septembre 1984, p. 39-59, notamment p. 49. « L'action volontaire privée qui tendait auparavant à stimuler plus d'activités privées vise maintenant principalement à aiguillonner le gouvernement vers plus d'action ».

Elles peuvent être distinguées sous trois rubriques qui *ne se recouvrent pas* : une thèse historique, une thèse (idéo)logique, une thèse sociologique.

a. *La thèse historique*. La croissance de « l'individu » a été si fortement identifiée à celle du « citoyen » par la thèse historique que la relation individualisme-citoyenneté paraît tautologique. Laissons de côté la cité grecque, « l'individualisme ionien » et Hannah Arendt. Le développement de l'individu au Moyen Âge féodal a été caractérisé par Walter Ullmann comme le passage du « sujet » au « citoyen »³¹⁸. Il montre combien le corporatisme médiéval empêche de voir en l'individu physique quelqu'un doté de droits autonomes et indépendants dans la sphère publique, lui accordant le droit de participer au gouvernement³¹⁹. Membre de la corporation et de l'Église comme Corps du Christ, le *fidelis* est assujéti à la loi qui lui est donnée, non à celle qu'il fait. Le schéma politique est donc celui d'une « théorie descendante » du gouvernement. La foi, non le consentement, est l'ingrédient fondamental de la loi. Les individus physiques sont ordonnés hiérarchiquement et sont « confiés » (*entrusted*) comme un mineur est confié à son tuteur, au gouvernement du roi qui n'est pas dérivé du peuple comme somme d'individus mais de la divinité, d'où l'importance d'être « roi par la grâce de Dieu »³²⁰.

Telle est la thèse médiévale « abstraite » : elle sera contredite par la « thèse pratique », au moins en ce qui concerne la place de l'individu

³¹⁸ Ullmann (Walter), *The individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1966.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 6. Le thème est traité de façon similaire par De Lagarde (Georges), « Individualisme et corporatisme du Moyen Âge » in *L'organisation corporative du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime*, recueil de travaux d'histoire et de philosophie, 2^e série, t. 44, Louvain, 1937, p. 3-59 ; Gierke (Otto von), *Les théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Sirey, 1914. Traduction partielle de *Deutsches Genossenschaftrecht*, 1891.

³²⁰ *Ibid.*, p. 18-19. Comparer avec le *trust* de Locke où c'est le gouvernement qui est confié au roi par le peuple d'individus pour qu'il en use au bénéfice de ce dernier, ce qu'Ullmann appelle une « théorie ascendante » et Weldon une théorie « mécanique » du gouvernement : Weldon (T.D.), *States and morals*, Londres, J. Murray, 1947.

[183] comme catégorie, c'est-à-dire comme citoyen³²¹. La « partie basse » de la périphérie villageoise de la société, quantité négligeable du point de vue du gouvernement, tenait pour acquis à l'individu les droits que la thèse descendante lui déniait : les villageois agissaient, pour ainsi dire, comme des citoyens complets élisant leurs « fonctionnaires » locaux. Les villes bénéficiaient d'un *self-government* et permettaient le franchissement des barrières hiérarchiques (*Stadtluft macht frei*, comme on l'a déjà noté). Le droit coutumier était fondé sur l'activité des individus de bas statut, considérés théoriquement comme *idiotia*, c'est-à-dire dépourvus de la *scientia* nécessaire³²². Surtout, le système féodal lui-même conduisait à l'idée d'individu puis de citoyen : en impliquant la réciprocité des obligations, ce qu'exprimait la *diffidatio*, répudiation du lien par le vassal si le seigneur ne remplissait pas sa part du contrat, le lien féodal concernait le seigneur comme une personne individuelle et non comme le titulaire d'un charisme institutionnel, tel le pape ou le roi. L'article 39 de la Grande Charte en découla, document féodal où les relations seigneur-vassal furent transposées aux relations non politiques, et la liberté, la sécurité et la liberté de l'individu furent déclarées inviolables³²³. L'Angleterre féodale du

³²¹ Ullmann prend, en effet, soin de signaler que si la « thèse abstraite » ne concevait pas le concept moderne de l'individu sujet de droits propres, autonomes et indépendants, « par la vertu de son caractère collectiviste et nomocratique, elle a néanmoins fermement implanté dans l'esprit occidental l'idée de suprématie de la loi, non en dépit mais – et le paradoxe n'est qu'apparent – à cause de l'absence de toute thèse de droits autonomes de l'individu » (*ibid.*, p. 49-50).

³²² Ullmann assimile par trop les oppositions « haut » (loi) – « bas » (coutume) et « théorie descendante » (holiste) – « théorie ascendante » (individualisme). La coutume locale ne prouve pas l'existence d'un individu comme titulaire de droits propres ; comme les femmes et les jeunes le savent, c'est assez souvent le contraire... Il demeure exact que la coutume oppose une barrière à la loi ascendante, mais pas toujours au bénéfice des individus. Pour une interprétation de l'histoire anglaise à partir d'une monarchie puissante fondant les droits civils de l'individu non sur la coutume locale, mais sur la « common law of the land », cf. Marshall (T.H.), *op. cit.*, p. 79-80. Dans le même sens, Barret-Kriegel (Blandine), *L'État et les esclaves*, Paris, Calmann-Lévy, 1979, p. 106 et suiv.

³²³ Painter (Sidney), *The reign of King John*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1949, p. 326-327 ; Ullmann (Walter), *op. cit.*, p. 75 et suiv., pour toutes les précautions à prendre pour ne pas projeter dans la Grande Charte l'esprit démocratique moderne.

XIV^e siècle redonnait ainsi vigueur à l'axiome cicéronien du *consensus utentium*. *Voluntas populi dat jura* : cette maxime était gravée sur une médaille lors du couronnement d'Édouard III. S'il ne faut pas confondre la communauté féodale et le *populus* constitué d'individus comme citoyens, la pratique féodale, par un classique effet non voulu, donnait réalité et signification à la [184] maxime d'Ulpien. Les droits et devoirs d'un membre de la communauté féodale devaient ultérieurement se transférer sur les droits et devoirs naturels de l'individu citoyen dont la Déclaration de Virginie de 1776 est l'exemple achevé. Il reste à Ullmann à montrer dans la « thèse humaniste » les liaisons avec la théorie du droit naturel, et avec l'aristotélisme politique du XIV^e siècle différenciant le *fidelis* sujet religieux du surnaturel, et le *civis* animal politique, relevant du naturel chez Thomas d'Aquin. Le voyage s'achève avec *l'humana civilitas* de Dante, inspirée d'Aristote et distinguée de la *christianitas*, et avec *l'universitas civium* de Marsile de Padoue dotée du pouvoir d'édicter des lois humaines, seules à pouvoir être appelées « lois » parce que seules elles peuvent recevoir le consentement (à la différence des lois divines). Marsile est probablement le plus « moderne » des théoriciens mentionnés : il pose la liberté d'interprétation de la Bible par l'individu, évoquant, peut-être à tort, l'individualisme de la Réforme, l'universalité de la citoyenneté, sans égard pour la différence de capacité et de *scientia*, l'égalité des citoyens sans égard pour « l'inégalité naturelle » des hommes, et la règle de la majorité entre citoyens ne relevant pas du même statut.

La thèse d'Ullmann est intrigante car elle relie, au niveau des structures de pensée comme représentations sociales, ce que l'histoire des idées distingue et sépare³²⁴. Elle fonde l'individu citoyen sur la féodalité et non sur son contraire, l'État monarchique, ce que fera la thèse (idéo)logique. Malgré sa virtuosité, elle ne convainc pas tout à fait quand elle intègre dans le mouvement individualisant né du monde féodal l'État territorial de Marsile de Padoue, avec son roi unique, son corps de fonctionnaires (y compris les clercs), son peuple de citoyens atomisés. La rupture avec le corporatisme médiéval est trop claire. Plus soucieux des mouvements lents perçus par les acteurs (et les historiens) que des ruptures proclamées, il ne définit peut-être pas assez précisément « l'individualisme » et « l'État » médiéval. Son

³²⁴ Voir la même démarche chez Strayer (Joseph), *Les origines médiévales de l'État moderne*, Paris, Payot, 1978, consacré au sujet symétrique de l'émergence de l'État.

travail reste pour nous fondamental à plusieurs titres : il nous aide à mieux spécifier un individualisme européen (public, fondé sur la féodalité et sur la séparation des ordres du religieux et du politique) et un individualisme arabo-musulman (privé, fondé sur le contexte tribal et patrimonial et sur la liaison des ordres religieux et politique au moins à titre d'horizon utopique) ; il éclaire la distinction entre plusieurs types de citoyenneté, celle qui est continuité et expansion [185] des communes féodales, comme en Grande-Bretagne, et celle qui est rupture et rejet de la monarchie *et* des privilèges comme en France ³²⁵ ; enfin, et peut-être surtout, il indique comment une « citoyenneté individualiste » ne se fonde pas sur un individu isolé mais sur un système communal. Là est la principale différence avec la thèse (idéo)logique.

b. *La thèse (idéo)logique*. Celle-ci, mieux connue, identifie dans une large mesure l'individu au citoyen moderne, mais à partir de l'État souverain et non de la féodalité. Ici encore la thèse paraît tautologique. L'intérêt et la volonté dissociés de toute appartenance sociale (de communauté ou de corporation) sont les seules sources de la légitimité de l'État ; c'est donc en tant que citoyen que l'individu apparaît dès qu'il s'agit de fonder l'obligation politique : si celle-ci ne peut être fondée que sur la volonté et non sur quelque entité qui la dépasse (le Cosmos, Dieu, un « peuple élu », une organisation hiérarchique), il s'ensuit qu'il est du même coup nécessairement citoyen membre de la « société civile », au sens de Locke par exemple ³²⁶.

³²⁵ Acton (Lord Edward), « Nationality » in Parsons (Talcott), Shils (Edward), Naeyele (Kaspar), Pitts (Jesse R.) éd., *Theories of Society*, New York, Free Press, 1961, p. 392-404, notamment p. 400. Nisbet (Robert), « Citizenship : two traditions », *Social Research*, février 1974, p. 612-637.

³²⁶ C.B. Macpherson s'est fait naturellement un devoir de noter que cette proposition de Locke va nécessairement de pair avec l'affirmation contraire. Ceux qui n'ont pas de propriété ne sont pas membres de la société civile à part entière ; ayant donné leur consentement tacite, ils sont obligés par la loi et sont citoyens en tant que sujets ; seuls les propriétaires sont citoyens à part entière. Mais cette deuxième proposition n'empêche pas la première, ce qui conduit à une contradiction logique ; elle n'affirme pas l'identité de principe entre l'individu et le citoyen, mais réserve la citoyenneté à une catégorie d'individus seulement. Macpherson en tire des conséquences radicales sur l'impuissance de l'individualisme des propriétaires à fonder la citoyenneté moderne (dont un des symptômes est que le mot « citoyen » ne figure même pas dans l'index de son livre). Macpherson (C.B.), *The political*

Sur ce point, la tradition républicaine française n'est pas foncièrement différente. En revanche, « l'ordre civil exclut en toute rigueur l'ordre politique »³²⁷, il désigne dans la langue du droit ce qui s'oppose à « public » et à « criminel ». Mais il reste aussi chargé de sa valeur étymologique romaine : « qui concerne les citoyens ». Si l'on a distingué droits « civils » et droits « politiques », l'on en arrivera précisément à l'idée que si l'homme a des droits en tant qu'être social, [186] c'est justement parce qu'il est – en puissance et en fait – aussi un citoyen³²⁸.

Constitutif de l'État, l'individu citoyen est aussi constitué par lui puisque seule l'égalité devant la loi commune permet de le libérer abstraitement des réseaux de solidarité et de domination « particuliers ». Pas d'identité individuelle sans souveraineté de l'État : l'identité de l'individu naît de sa sujétion commune et égale à un souverain. Là où existe un holisme hiérarchique il n'y a ni État, ni individu³²⁹. Ces derniers ont d'ailleurs des propriétés homologues : l'État est créateur de droit (et de droits) nouveau(x)³³⁰ ; souverain, il se sépare des « états » (*stande*) ; de même « l'individualisme » manifeste un changement dans les relations de « soi » avec ses propres rôles, le « moi »

theory of possessive individualism. Hobbes to Locke, Londres, Oxford University Press, 1977 (1^{re} éd. 1962), p. 248 et suiv. Trad. franc. Paris, Gallimard, 1971.

³²⁷ Nicolet (Claude), *L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982, p. 330.

³²⁸ *Ibid.*, p. 331. Dans l'interprétation de Rousseau que donne Claude Nicolet, bon connaisseur (et représentant) de la tradition républicaine, « Société (c'est-à-dire sociation d'individus) et citoyenneté sont en principe confondues car le lien social... n'est concevable que par et dans la liberté, une liberté qui doit donc être garantie par un lien ou un "contrat" politique », *ibid.*

³²⁹ Siedentop (Larry), « Political theory and ideology : the case of the state » in Miller (David), Siedentop (Larry) éd., *The nature of political theory*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 53-73.

³³⁰ L'est-il seul ? On trouve ici toute la controverse entre les « positivistes » allemands (Jellinek) ou français (Carré de Malberg) et les Anglo-Saxons où la « common law » est fondamentale et où le droit ne provient pas seulement du *jus positum* par l'État. L'opposition n'est pas toujours aussi tranchée : Marcel Waline reconnaissait à la fois la souveraineté de l'État (et sa soumission au droit sur la base de l'auto-limitation de Jellinek) et la formation concomitante de coutumes (Waline (Marcel), *L'individualisme et le droit*, Paris, Domat-Montchrestien, 1945, p. 404 et suiv. et 304 et suiv.).

abstrait ne se réduit jamais aux rôles prescrits par la structure sociale, dès lors sa volonté est moralement souveraine et créatrice. Il n'est donc pas étonnant de voir les théories individualistes de l'obligation politique (les théories « ascendantes » dans le sens d'Ullmann, « mécaniques » dans le sens de Weldon, ou « extrinsèques » dans le sens de Quinton³³¹ être aussi des théories de l'État souverain, cependant que les théories holistes « descendantes », « organiques » ou « intrinsèques » sont des théories de la totalité socio-politique où l'État n'émerge pas en tant que tel.

[187]

c. *La thèse sociologique*. Cette thèse est tout aussi classique. Elle a pour père direct Durkheim et pour parrain Merton. Avec Durkheim, nous sommes apparemment loin du climat de la thèse (idéo)logique quand celle-ci s'inspire de la théorie contractualiste : il ne reconnaît pas en tant que concept fondateur l'individu d'Hobbes ou de Locke ni même de Rousseau (pour ne pas parler de Bentham). La table rase normative de Hobbes, qui fait fi des pré-conditions morales (non contractuelles) de la société civile, lui est aussi étrangère que la table rase épistémologique de Locke ou de Rousseau qui, ignorant le caractère social a priori des catégories de la connaissance, rend toute connaissance de la société imaginaire. C'est à ses yeux la société elle-même qui est « l'état de nature », mais différenciée analytiquement de l'ordre juridique et du gouvernement de l'« état civil »³³². Sa thèse

³³¹ Cf. *supra*, p. 182, note 3, et Quinton (Anthony) éd., *Political philosophy*, Londres, Oxford University Press, 1967, Introduction. Notons que ces trois classifications ne sont pas complètement superposables : Ullmann aurait quelques réticences à ranger Burke dans ses théories « descendantes », alors que Quinton le place dans ses théories « intrinsèques ». Ullmann est en effet peu convaincu de la relation nécessaire entre « État » et « individu ». On prendra aussi garde aux termes : les théories « organiques » de Weldon n'ont rien à voir avec la solidarité organique de Durkheim, mais pratiquement avec son contraire sur un autre registre (cf. l'observation de Louis Dumont, *op. cit.*, 1983, p. 69, note). En revanche, Quinton dissocie la catégorie « organique » de Weldon en deux sous-catégories : « intrinsèque » (Burke), « organique » (Hegel) pour désigner par cette dernière une théorie fondant l'obligation sur un individu pleinement moralisé et non pas utilitaire.

³³² Durkheim (Émile), *Montesquieu et Rousseau*, Paris, Rivière, 1953, p. 14-198. Nous nous inspirons ici de l'analyse de Reinhard Bendix qui, sur ce

pourrait s'énoncer ainsi : la citoyenneté est nécessaire à l'individualisme pour que celui-ci ne disparaisse pas dans le conformisme étouffant des groupes secondaires (les corporations), eux-mêmes indispensables pour empêcher l'anomie résultant de l'atomisation des individus face à l'État. Elle combine apparemment deux thèses incompatibles : une thèse proprement sociologique et une thèse politique normative. La thèse sociologique fait de la croissance de la division complexe du travail la source de l'individualisme : la conscience collective devient plus abstraite et permissive, l'individu n'a plus d'identité solidement prescrite par ses groupes d'appartenance, il en devient plus libre et plus angoissé ³³³. Rien jusqu'ici ne le prédispose à la citoyenneté.

Intervient alors la thèse politique normative : les « groupes secondaires », notamment professionnels, en fournissant à l'individu physique ses normes sociales intériorisées, ne l'abandonnent pas devant l'État dans l'isolement qui pousse à l'anarchie ou à la servitude. Mais pour que l'individu individualisé par la division du travail ne soit pas opprimé par ses groupes corporatifs, il faut que ceux-ci ne puissent pas se rendre maîtres de leurs membres et les façonner à leur gré.

Il faut donc qu'il y ait en dessus de tous ces pouvoirs locaux, familiaux, en un mot secondaires, un pouvoir général qui fasse la loi à tous, qui rappelle [188] à chacun d'eux qu'il est, non pas tout mais une partie du tout, et qu'il ne doit pas retenir pour soi ce qui, en principe, appartient au tout. Le seul moyen de prévenir ce particularisme collectif et les conséquences qu'il implique pour l'individu, c'est qu'un organe spécial ait pour charge de représenter auprès de ces collectivités particulières, la collectivité totale, ses droits et ses intérêts. Et ces droits et intérêts se confondent avec ceux de l'individu. Voilà comment la fonction essentielle de l'État est de libérer les personnalités individuelles. Par cela seul qu'il contient les sociétés élémentaires qu'il comprend, il les empêche d'exercer sur l'individu l'influence compressive qu'elles exerceraient autrement. Son intervention dans les différents systèmes de la vie collective n'a donc rien par elle-même de tyrannique ; tout au contraire, elle a pour objet et pour effet d'alléger des tyrannies existantes. Mais, dira-t-on, ne peut-il devenir des-

point, ne nous paraît pas avoir pris une ride depuis un quart de siècle (Bendix (Reinhard), « Social stratification and the political community », *Archives européennes de sociologie*, I, 2, 1960).

³³³ Durkheim (Émile), *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1967, p. 352-353.

potique à son tour ? Oui, sans doute, à condition que rien ne le contrebalance³³⁴.

Certes, l'État aussi peut devenir « niveleur » et « compressif » d'autant plus aisément qu'il est plus artificiel, plus grand, plus loin des intérêts divers : la diversité individuelle ne se fera plus jour et l'État sera d'autant plus ressenti comme extérieur puisqu'il n'« enveloppe » pas, ne façonne pas l'individu à son image, mais fait violence en dénaturant. « Mais la conclusion qui se dégage de cette remarque, c'est simplement que la force collective qu'est l'État, pour être libératrice de l'individu, a besoin elle-même de contrepoids ; elle doit être contenue par d'autres forces collectives, à savoir par les groupes secondaires. S'il n'est pas bien qu'ils soient seuls, il faut qu'ils soient. Et c'est de ce conflit de forces sociales que naissent les libertés individuelles. »

Il n'est pas évident que les deux thèses de Durkheim soient de statuts aussi différents que Reinhard Bendix l'a affirmé. L'appel au corporatisme est moins un vœu que la constatation qu'une société composée d'individus atomisés en face d'un État hypertrophié est une « véritable monstruosité sociologique »³³⁵, c'est-à-dire une impossibilité pour la sociologie. Quant à l'appel à l'État et à la citoyenneté contre les tyrannies du corporatisme, on peut aussi l'interpréter comme un effet de la division du travail et de l'individualisation qui accroissent la capacité des individus citoyens de modifier leurs caractères sociaux (psychologiques et moraux) grâce à leur participation à l'action de [189] l'État dans l'intérêt de la justice³³⁶. L'individualisme est bien sociologiquement lié à la citoyenneté.

Les travaux de Merton et de ceux qu'il a influencés sont à première vue moins pertinents pour la théorie politique dans la mesure où le problème de l'obligation politique les préoccupe peu. Ils pointent cependant, par implication, vers une affinité entre l'individualisme et la citoyenneté. Tout aussi intéressé que Durkheim par la structure sociale

³³⁴ Durkheim (Émile), *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, « Cinquième leçon. Morale civique (suite). Rapports de l'État et de l'individu », Paris, PUF, 1950, p. 76-78, souligné par nous.

³³⁵ Durkheim (Émile), *De la division du travail...*, *op. cit.*, préface de la 2^e éd., p. XXX ».

³³⁶ *Ibid.*, p. 379-382.

en tant que pré-condition de la perception de son identité par l'individu, Merton est beaucoup moins sensible à l'effet d'une structure complexe de sociation sur Panomie et l'aliénation. Celles-ci ne sont pas causalement liées à celle-là. Bien plutôt la multiplicité des rôles que l'individu est amené à tenir l'expose à des obligations contradictoires, et la variété de ses attributs sociaux non reliés les uns aux autres par un seul statut rigide (classiquement être juif, américain, membre d'une université, né en Europe, démocrate, etc.) l'oblige à faire des choix incertains pour lesquels il n'existe pas de modèle traditionnel, mais tout cela développe aussi l'empathie, le sens de la relativité, la flexibilité, la propension à ne pas tenir les règles pour absolues, à les juger par lui-même, à adopter un langage universaliste élaboré, pour se faire comprendre de ceux dont on n'est pas le « familier » (à la différence du langage particulariste et codé employé dans une *Gemeinschaft*)³³⁷. Dessiner le portrait de cet « individualiste », c'est dessiner un même coup le portrait (trop ?) idéal du citoyen, au moins dans ce que nous avons appelé la « citoyenneté civile ». L'individu achevé évoque le citoyen parfait, tout comme le citoyen parfaitement civique évoque l'individu complet³³⁸.

La corruption de la citoyenneté par l'individualisme

Le thème de la destruction de la vie en commun par l'individualisme est contemporain de l'apparition même du mot en langue française. Dans les familles « traditionalistes », chez Joseph de Maistre comme [190] chez Lamennais, l'individualisme atomise, fragmente et corrode tout groupe social, et transforme l'individu en « souverain

³³⁷ Merton (Robert K.), « Continuities in the theory of reference group behavior » in *Social theory and social structure*, New York, Free Press, 1968, p. 422-440. Cf. surtout Coser (Rose Laub), « The complexity of roles as a seedbed of individual autonomy » in Coser (Lewis A.) éd., *The idea of social structure*, Papers in honor of Robert K. Merton, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975, p. 237-263.

³³⁸ Comparer par exemple avec les qualités du citoyen selon Merriam (*supra*, p. 171, note 1) et celles de l'individu démocratique, selon Baechler, éthiquement individualiste, politiquement autonome, psychologiquement individualisé (Baechler (Jean), *op. cit.*, p. 202-204).

juge de tout »³³⁹. Individualisme est connoté ici à « anarchie » parce qu'il s'oppose à « société ». Dans la famille « sociale » à laquelle Lamennais appartient aussi, chez Pierre Leroux, Constantin Pecqueur ou chez les activistes comme Blanqui, l'individualisme renvoie à l'état de nature hobbesien, recréé par l'économie capitaliste ; il fait des hommes des loups rapaces, il extermine l'individu physique. Individualisme est ici connoté à l'exploitation et au marché et s'oppose à « association », « socialisme » ou « fraternité »³⁴⁰.

Une critique « traditionaliste »

La critique traditionaliste ne nous concerne pas directement en première analyse, dans la mesure où elle n'oppose pas individualisme à citoyenneté puisqu'elle les rejette tous deux en les assimilant. Telle est la position de Cochin dans sa rage froide :

En France, la catastrophe révolutionnaire a fait descendre le sentiment national, de degré en degré, du loyalisme personnel, du loyalisme d'autrefois qui donnait tout sans jamais compter, qui servait lui-même sans dénoncer les autres, au solidarisme légal, au syndicalisme social qui va par principe au plus offrant, qui n'avance rien sur gages, qui compte et réclame toujours et ne donne jamais, et fait de la France une société d'actionnaires, un socialisme d'intérêts économiques, de la nation un syndicat d'égoïsmes. C'est le règne du citoyen, de l'homme social par définition, le règne de l'unité, de l'indivisibilité, comme disaient nos jacobins³⁴¹.

³³⁹ Brunetière (Ferdinand), « Après le procès », *La Revue des deux mondes*, LXVII, 13 mars 1898, p. 445. Plaidoyer antidreyfusard éloquent auquel Durkheim répondra.

³⁴⁰ On ne trouve pas cette opposition-condamnation chez Fourier. Louis Blanc y voit une opposition-transition, et parle de la grandeur et des réalisations de l'individualisme (Lukes, *op. cit.*, p. 11-12) dans des termes qui évoquent Marx saluant la bourgeoisie.

³⁴¹ Cochin (Augustin), *La Révolution et la libre-pensée*, Paris, Copernic, 1979, p. 212-213 (textes écrits en 1898 et 1909) souligne dans le texte. Par « homme social », Cochin entend l'homme lié par un « lien social », distinct du lien vivant et personnel. Dans le « lien social », « l'infraction des autres me délie ; et mon obéissance sans la leur est une sottise gratuite, un bien perdu » (symétrique du paradoxe olsonien de l'action collective où le « passager clandestin » pourrait dire : « Ma désobéissance, grâce à leur obéis-

Cependant la critique traditionaliste de Cochin est de grande importance, car elle permet d'éclairer le paradigme dominant dans la mesure même où elle s'en écarte en apparence. Celui-ci voit en général dans l'individualisme une menace contre le civisme et la citoyenneté participante. [191] Cochin y voit, au contraire, le développement d'une participation étouffante qui détruit la liberté personnelle (que le paradigme dominant appellerait « civile »). Comme le citoyen de Rousseau, moi totalement autonome et membre d'un social totalement unifié, le citoyen de Cochin est libre dans ses opinions et producteur-produit d'un « nouveau consensus autour d'un social déifié et constamment réaffirmé »³⁴². Mais, alors que le citoyen participant de Rousseau a, ou devrait avoir, dépouillé par calcul individuel rationnel son « amour propre » pour ne viser que le général, le participant militant, chez Cochin, fonctionne dans une logique exactement inverse ; c'est le calcul tout aussi rationnel mais égoïste de l'homme social qui fonde sa participation active. Cochin raisonne ainsi : la solidarité est fondée en principe sur l'esprit de justice qui porte chacun à payer sa dette, « mais toute dette est une créance et c'est en tant que créance que la solidarité devient effective. Il est urgent de surveiller le voisin pour n'avoir pas à porter sa charge et facile, en cas de fraude, de déclencher contre lui tout le poids du ressentiment collectif : le cri contre l'égoïsme “ qui s'engraisse des sueurs du peuple ” est toujours entendu. Le ressort de cette union-là est l'intérêt et non le devoir de chacun, la surveillance et non la conscience, la contrainte et la peur, non l'enthousiasme et l'amour »³⁴³. La citoyenneté militante est le résultat de l'individualisme, car celui-ci fonctionne à l'intérêt, c'est-à-dire au ressentiment et à l'envie.

Mais cette proposition surprenante (qui ne surprendrait d'ailleurs pas un Zinoviev...) en recouvre une autre, bien plus importante, qui prend la forme d'une aporie : le social au sens de Cochin, c'est-à-dire un social entièrement conscient de lui-même à travers l'individu mo-

sance, est un comportement qui rapporte, un bien gagné »).

³⁴² Furet (François), *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 227.

³⁴³ Cochin (Augustin), *op. cit.*, p. 155, souligné dans le texte. Notons au passage combien Cochin, anti-individualiste sociologique, peut être un aussi bon « individualiste méthodologique » que Rousseau.

ralement et cognitivement souverain, ne peut pas fonder de vie commune, par conséquent la citoyenneté ne peut pas se fonder sur le seul contrat interindividuel, sauf à devenir son contraire, l'assujettissement matériel et intellectuel :

... une orthodoxie s'appuie sur un dogme, suppose un *credo*. La société n'en a pas, puisqu'elle remplace précisément la foi, le loyalisme, par le contrat et la solidarité. Ce n'est pas à tel article de ses programmes qu'elle doit son unité, c'est à la surveillance et à l'argument de solidarité. Elle a toute la [192] raideur des orthodoxies sans la foi qui la fonde, l'unité extérieure et matérielle sans l'unité intérieure et morale ³⁴⁴.

Dépouillons Cochin de son langage spiritualiste, et traduisons le en termes « durkheimiens », en risquant consciemment le contresens au niveau des opinions de chacun. Si l'inconscient social d'une collectivité est conçu comme inconscient et, de ce fait, soupçonné, le « despotisme de la société » devient intolérable puisqu'il ne constitue plus « l'atmosphère qui pèse sur les épaules de l'individu » ³⁴⁵. Le divin peut être (sociologiquement) du « social camouflé » : il cesse de remplir sa fonction d'identification personnelle, dès qu'il est nommé comme tel. Le dévoilement généralisé, le « désenchantement du monde » conduisent aux troubles de la personnalité, individuelle ou collective, et à la fuite dans la recherche de la conformité ³⁴⁶.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 153.

³⁴⁵ Les expressions sont de Durkheim lui-même. Quand Cochin écrit : « Un individu est un être affranchi de toute autorité morale, tout lien de ce genre étant regardé comme purement *volontaire* » (*op. cit.*, p. 149), il exprime dans son langage l'idée durkheimienne que la société comme entité morale devient plus permissive et moins personnalisante (c'est-à-dire moins pourvoyeuse d'identité) puisque tout y est tenu en principe *sub judice*. Cochin s'indignerait de cette assimilation, mais c'est là une question épistémologique. Pour le sociologue, seul le social existe, et l'individu, mais s'ils sont objectivés et réifiés (avec le « social » de Cochin dont est née la sociologie), ils cessent de fonctionner. Pour la philosophie personnaliste, seule la « personne » existe, ainsi que la « société réelle »... et Dieu ; tout cela ne peut être réduit au « social ». Des épistémologies différentes ne peuvent construire le même objet mais elles peuvent désigner le même problème en le construisant de façon différente, mais homologue.

³⁴⁶ « Comme l'a bien remarqué Durkheim, c'est la conformité qui remplace les anciens arguments de raison, de sentiment ou d'intérêt. Telle est la volonté du peuple. Voilà le nouvel et unique argument ». Cochin (Augustin),

Le dilemme de la théorie démocratique

Débat trop « français » qui ne prend pas en compte d'autres formes de citoyenneté et d'individualisme que celles du jacobinisme ? C'est certain. Plate mouture du conservatisme éternel ? (« Revêtons-nous de nos préjugés, ils nous tiennent chaud. ») C'est possible, mais le problème est que, justement, cette phrase est rendue possible par le fait que les préjugés ne « collent plus à la peau » et qu'ils sont dès lors devenus une « idéologie ». Nous y voyons plutôt tout le débat du fondement de l'obligation politique à partir du moment où les croyances traditionnelles ont été noyées sur les « eaux glacées du calcul égoïste ». Peut-il y avoir autorité sans identité tenue pour [193] acquise, « donnée », « incorporée » et non externe, révisable ³⁴⁷ ? Peut-on faire des frères sans Père, des croyants sans Coran fondateur (et non social), des membres d'une tribu sans lignage, des confréries sans Saint fondateur ? De même, peut-il y avoir des citoyens sans autre fondement que l'individualisme possessif ou plus largement « social » ? Le dilemme habituel de la théorie démocratique moderne peut, en effet, être présenté de la façon suivante : ou bien la citoyenneté démocratique est rationnellement fondée sur l'intérêt (même « bien compris » ou « éclairé ») de chaque individu et, en ce cas, comment échapper à la conclusion que cet intérêt conduit à une « culture de sujets » orientée vers les *outputs*, ce qui mène à la dégénérescence de l'esprit public qui « de plus en plus substitue des intérêts particuliers aux sentiments, aux opinions, aux idées communes » ³⁴⁸ ? Ou bien elle est une « culture de participation » orientée vers les *inputs*, mais ce loyalisme civique doit trouver sa source ailleurs que dans l'intérêt individuel, porté naturellement, au plan des comportements, à la stratégie du « passager clandestin » d'Olson, au vote clientélaire ou au cor-

op. cit., p. 153.

³⁴⁷ L'ensemble du problème est (lourdement) traité par tout l'appareil de la théorie sociologique dans Robertson (Roland), Holzner (Burkart) éd., *Identity and authority*, Oxford, Blackwell, 1980. Ibn Khaldoun, qui n'était pas aux prises avec les affres de la division complexe du travail, avait été beaucoup plus élégant : pas de pouvoir sans identité, pas d'identité sans cohésion.

³⁴⁸ Discours d'Alexis de Tocqueville à la Chambre des députés (27 janvier 1848).

poratisme social selon les cas de figure, et, au plan des structures, à l'exploitation impersonnelle du marché du travail. La citoyenneté démocratique n'a dès lors plus de fondement sociologique : qu'est-ce qui peut pousser à la démocratie participative là où un autoritarisme paternaliste et/ou un « familialisme amoral »³⁴⁹ apparaissent plus efficaces ? Notons que le dilemme reste formellement le même si l'on introduit dans le schéma démocratique non pas l'individualisme utilitariste et quantitatif du marché orienté vers la comparabilité, mais l'individualisme qualitatif du romantisme allemand orienté vers l'incomparabilité et l'incommensurabilité des individus. Comme Simmel l'a observé, « cet individualisme (la liberté y étant réduite à son sens purement intérieur) évolue aisément en tendance antilibérale »³⁵⁰. Pour des raisons substantiellement opposées à celles de l'individualisme des Lumières ou de l'utilitarisme, l'individualisme [194] romantique fait partie du dilemme de la citoyenneté : le premier ne peut la fonder que sur une « unité mécanique » d'individus atomisés et indistincts, la seconde sur une unité organique d'individus auxquels la totalité assigne à chacun sa place, ce qui retrouve les théories « descendantes » ou « holistes » dans un contexte individualiste.

Un individualisme conscient de lui-même et constituant un *Zeitgeist* ne peut donc donner à la citoyenneté qu'un fondement moraliste et volontariste, dont la version contemporaine est l'appel un peu usagé au « projet de société », laïcisation du « supplément d'âme ». Lindsay, auteur il y a plus de quarante ans d'un remarquable ouvrage consacré à *L'État démocratique moderne*, posait bien le problème d'une légitimité dévoilée : il montrait combien la théorie du droit divin monarchique, en transférant le devoir religieux d'obéir, de la loi et de l'Église, au monarque, maintenait l'autorité de Dieu au bénéfice du Souverain absolu, tout en se donnant toujours comme autorité religieuse. Il remarquait que cette formule présentait l'avantage de légitimer mieux le gouvernement que le calcul rationnel des avantages individuels ; celui-ci ne peut produire la stabilité et l'obéissance universelle qu'une société politique demande. « L'égoïsme individuel rai-

³⁴⁹ Banfield (Edward), *The moral basis of a backward Society*, Glencoe, The Free Press, 1958.

³⁵⁰ Simmel (Georg), « L'individu et la société dans certaines conceptions de l'existence du XVIII^e et du XIX^e siècle. Exemple de sociologie philosophique » in *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, p. 137-160, notamment p. 159.

sonné ne suffit pas ... un sens de l'intérêt doit être traduit en un sens de l'obligation. ³⁵¹ »

Il est plusieurs réponses à ce dilemme. La première est que rien ne peut, dans ce contexte précis, fonder sociologiquement la citoyenneté ³⁵². Stirner le prouve négativement par l'absurde de sa propre position. Il conçoit l'individualisme comme une attitude utilitaire et amoral où le moi ne sacrifie rien au bien-être de la « société humaine ». Il l'utilise seulement. Mais pour être à même de le faire, il doit faire de la société sa propriété et sa créature, c'est-à-dire l'annihiler et mettre à sa place « l'union des égoïstes » ³⁵³. Le citoyen [195] est impossible dans cette conception ... et d'ailleurs aussi bien l'individu de Stirner puisqu'il faudra bien, pour qu'il trouve son profit et que son égoïsme ne soit pas frustré, que d'autres ne se comportent pas comme lui, c'est-à-dire soient égoïstes d'une façon différente : pas de « passager clandestin » sans un bateau que d'autres font marcher. Certes « l'union des égoïstes » peut fonctionner, mais seulement pour la production de biens individuels ou de biens collectifs exclusifs, or la citoyenneté est engagée entre autres dans la production de biens collectifs inclusifs ³⁵⁴. L'individualisme de Stirner l'exclut donc en toute hypothèse. C'est pourquoi, à ses yeux, la Révolution française n'a pas émancipé l'individu mais seulement le citoyen, non pas l'homme réel, mais juste un exemplaire de l'espèce humaine, le *genre* du citoyen :

³⁵¹ Lindsay (A.D.), *The modern democratic State*, Londres, Oxford University Press, 1943, p. 79 et suiv.

³⁵² C.B. Macpherson a soutenu que l'individualisme possessif ne peut fonder l'obligation politique dès que les propriétaires ne constituent plus une classe unie et hégémonique. Rappelons les huit principes de l'individualisme possessif : 1. il n'existe pas de distribution autoritaire du travail ; 2. il n'existe pas de distribution autoritaire des rétributions du travail ; 3. il existe une distribution et un respect autoritaires des contrats ; 4. tous les individus cherchent, d'une manière rationnelle, à maximiser leur utilité ; 5. la capacité de travail de chacun est sa propriété inaliénable ; 6. la terre et autres ressources sont la propriété aliénable d'individus ; 7. certains individus aspirent à un plus haut niveau d'utilité et de pouvoir qu'ils n'ont atteint ; 8. certains individus ont davantage d'énergie, de compétences ou de possessions que d'autres (*op. cit.*, p. 53-54).

³⁵³ Stirner (Max), *The ego and its own : the case of the individual against authority* (1844), cité par Lukes (Stevens), *op. cit.*, p. 19.

³⁵⁴ Cf. Olson (Mancur), *The logic of collective action*, New York, Schocken Books, 1968, notamment p. 14 et 38-40.

c'est seulement comme tel, et non en tant qu'homme qu'il a été libéré. Dès lors, ce n'est pas l'individu qui est l'agent historique, seulement la nation.

Marx dit apparemment à peu près le contraire : c'est l'individu qui a été « libéré » sous la forme du bourgeois (et de son envers nécessaire, le travailleur vendant sa force de travail sur un marché), mais cet individualisme exclut tout autant la citoyenneté³⁵⁵. Dans la société bourgeoise, « l'individu » et le « citoyen » entretiennent une relation nécessaire, en ce sens que l'un ne pourrait exister sans l'autre, et antagoniste. *Homo economicus et homo politicus* sont radicalement séparés. Le premier est supposé se comporter conformément à ses besoins et intérêts égoïstes, le second selon des critères universels, qui se manifestent par exemple par l'émancipation politique des Juifs, preuve de la séparation de l'État et de la religion et du triomphe de la citoyenneté. Mais l'homme a ainsi une double vie, céleste et terrestre, non seulement en pensée mais en réalité : il mène la vie universelle de l'espèce (l'« être générique ») en tant que membre de la communauté politique, en opposition à sa vie matérielle d'individu privé où il traite les autres hommes comme moyens, se réduit lui-même à un moyen et devient le jouet de puissances étrangères³⁵⁶. [196] L'individualité réelle³⁵⁷ est détruite des deux côtés : dans la « société civile », où l'individu apparaît réel à lui-même et aux autres, il est un phénomène illusoire, dans l'« État » où il apparaît comme membre de l'espèce, il

³⁵⁵ Marx (Karl), *La question juive*, Paris, UGE, 1968. La Sainte Famille, Paris, Les Éditions sociales, 1969. Parmi les commentaires, nous avons utilisé Avineri (Shlomo), *The social and political thought of Karl Marx*, Londres, Cambridge University Press, 1968, et Wood (Ellen Meiskins), *op. cit.*, p. 147 et suiv.

³⁵⁶ T. H. Marshall illustre ce point en montrant que l'institution éphémère de « droits sociaux » dans l'Angleterre du début du XIX^e siècle (Poor law, *Speenhamland System* analysé par Karl Polanyi), s'appuyait sur un modèle antérieur non individualiste ni citoyen : les pauvres devaient être protégés du marché du travail en tant que membres d'une communauté de type médiéval et, de ce fait, étaient exclus des droits et responsabilités de la citoyenneté. Marshall (T.H.), *op. cit.*, p. 87-90. L'individu réel doit être un individu « libre », sans protection sociale, vendant et achetant librement la force de travail pour être aussi un citoyen doté de droits.

³⁵⁷ L'individualité réelle (qui n'est pas celle de l'individu de la société civile) peut être assimilée chez Marx à « l'indépendance ».

n'est qu'un membre imaginaire, d'une souveraineté imaginée, détourné de sa vie individuelle réelle et doté d'une universalité non réelle.

On pourrait observer que, pour Marx, c'est seulement l'individualisme bourgeois qui entretient avec la citoyenneté cette relation de constitution-négation, et que l'individualité réelle pleinement réalisée l'accomplira totalement. Quand l'individu réel aura récupéré en lui-même le citoyen abstrait, quand il sera devenu, dans sa vie quotidienne et son travail, un homme universel (c'est-à-dire non séparé de l'espèce) et qu'il aura été rendu capable par la vie matérielle de reconnaître et d'exercer ses propres pouvoirs comme pouvoirs sociaux, non séparés du pouvoir politique, alors seulement son « émancipation humaine » sera complète³⁵⁸. Mais en ce cas, non seulement il ne s'agit plus du même « individualisme » mais la notion de « citoyenneté » et même celle de « politique » changent de sens, voire disparaissent. Marx fait ici un saut dans l'inconnu (anticipé), de même que Cochin faisait un saut (rétrospectif) dans ce qui n'était déjà plus connu (parce que déjà plus vécu) : ils ne peuvent qu'imaginer, ou se remémorer, ce qui les conduit à une sociologie critique de leur objet actuel, mais ne peut fonder une sociologie positive d'*autre chose* (« l'émancipation humaine » de Marx, la « société réelle » de Cochin). On a, certes, eu depuis quelques informations sur « l'émancipation humaine » léniniste-staliniste, mais cet « autre chose » est une « autre histoire » qui a peut-être quelque chose à voir avec l'individualisme (si l'on en croit Zinoviev et Louis Dumont) mais certainement rien avec la citoyenneté ni d'ailleurs avec « l'individualité réelle ».

La thèse négative (ou de la non-solution du dilemme) est très forte. Il n'est nullement besoin d'adhérer au marxisme en tant que système global (et en particulier à son mépris du droit politique) pour le reconnaître. Même si l'on considère que l'émancipation politique du citoyen n'est pas seulement « formelle », et est précisément ce qui [197] permet à l'individu réel de n'être dissous ni dans le marché ni dans quelque communauté romantique (ou nié par un État total), la situation empirique que la thèse repère n'en fait pas moins problème. Elle peut être illustrée directement par des « preuves » compatibles avec la construction elle-même, mais aussi indirectement par des preuves « incongrues » qui ne cadrent pas avec la construction, mais éclairent différemment le problème qu'elle a posé.

³⁵⁸ [La question juive](#), *op. cit.*, p. 44-45.

Les preuves « compatibles » (au moins en partie) sont apportées d'abord par la micro-sociologie et l'étude des comportements. Le « bourgeois » de Sombart en fournit des exemples. Voici « un des initiateurs du grand capitalisme allemand » dont « la seule ambition... en entreprenant la construction de chemins de fer, était de gagner assez d'argent pour pouvoir acheter une propriété assez importante, [s']y retirer des affaires et, à l'occasion, solliciter un mandat de député pour [se] consacrer entièrement à l'activité parlementaire », et qui, « poussé par les circonstances », « élargissait de plus en plus le champ de [ses] activités, [s']éloignant de plus en plus de [son] plan primitif, et ne songeant plus qu'à réaliser [ses] idées pour le plus grand bien des travailleurs, [a] fini par se consacrer entièrement à [ses] affaires ». Le docteur Strousberg est certes ici plus « wébérien » que « marxien », mais la description de ce type d'homme « isolé » pour qui « la patrie devient... une terre étrangère, une terre d'exil », pour qui « nature, art, littérature, État, amis, tout disparaît... dans un mystérieux néant » parce qu'« il n'a plus le “ temps ” de s'occuper de tout cela »³⁵⁹, est un redoutable témoignage de la force « incivique » de la « société civile ».

L'homme ordinaire est tout aussi divisé : Marcel Waline a rappelé qu'après l'instauration du service militaire obligatoire, en 1872, « la bourgeoisie et malheureusement les intellectuels (*sic*) ont réussi à se faire octroyer des privilèges sous la forme notamment du volontariat d'un an. Lorsqu'en 1889, ces privilèges furent enfin supprimés, il y eut une véritable explosion d'antimilitarisme chez les intellectuels »³⁶⁰, et de citer aussi les exemples de résistance à la fiscalité³⁶¹

³⁵⁹ *Dr Strousberg und sein Wirken von ihm selbst geschilder* (1876), cité par Sombart (Werner), *Le bourgeois*, Paris, Payot, 1928, réédition 1966, p. 333, souligné par nous, et p. 335.

³⁶⁰ Waline (Marcel), *op. cit.*, p. 328.

³⁶¹ Le « légalisme fiscal » continue à ne pas très bien se porter en France, notamment chez les jeunes (18-24 ans). L'affirmation : « Un bon citoyen paie ses impôts sans chercher à frauder le fisc » reçoit l'approbation de 20% d'entre eux en 1976 et de 18% en 1983, contre respectivement 49 et 44% des 65 ans et plus ; ce qui n'empêche pas 75% (en 1976) et 71% (en 1983) des mêmes jeunes de déclarer vertueusement qu'« il est important d'être un bon citoyen » : à cette question d'ailleurs, c'est l'importance des réponses *négatives* et des sans réponses (25 % en 1976 et 29 % en 1983) qui frappe (Duhamel (Olivier), « L'évolution du dissensus français » in SOFRES, *Opinion publique* 1984, Paris, Gallimard, 1984, p. 137).

pour conclure [198] que « l'esprit individualiste a permis la méconnaissance des intérêts nationaux les plus sérieux ». Force de la « société civile » ou sens de l'étrangeté et de l'extranéité de l'État qui relèverait moins de l'individualisme que de comportements « traditionnels » dont les révoltes fiscales des pays arabes au XIX^e siècle fournissent de bons exemples, en Tunisie entre autres ? Les résistances à la citoyenneté ne sont pas toutes « civiles » ou « individualistes », mais il n'est pas interdit de ranger la France bourgeoise dans les sociétés civiles. A fortiori, les États-Unis : les interviews approfondies de Robert Lane, fort antérieures aux crises du Vietnam et à l'explosion de la société permissive, sont d'autant plus frappantes qu'elles ont été réalisées auprès de bons citoyens, blancs, de classe moyenne ou ouvrière, piliers consciencieux de leurs communautés locales, un gibier idéal pour la sociologie de Merton. Lane n'en relève pas moins un conflit et une ambiguïté de rôles entre le citoyen civique et l'homme cherchant à mener sa vie privée, ce qui produit un sentiment de malaise et de culpabilité pour environ un tiers des interrogés, le point essentiel étant que « le champ vague et peu structuré impliqué par le concept de citoyenneté porte à une palette de sentiments de culpabilité, dont chacun reflète un problème plus fondamental auquel le “ coupable ” est confronté dans d'autres domaines de sa vie »³⁶². Les observations de Lane peuvent être interprétées en deux sens à notre avis non contradictoires : classiquement, on dira que l'individu peu intégré dans la « société civile » a des chances d'être également un citoyen « tendu », mais on peut observer aussi que l'abstraction même de la vie du citoyen rend ce rôle plus vulnérable aux tensions qui affectent l'individu dans sa vie « privée ».

Il n'est pas nécessaire de recourir aux thèses de Ronald Inglehart sur la « révolution silencieuse » des valeurs post-matérialistes³⁶³, aux développements de Christopher Lasch sur la « culture du narcissisme »³⁶⁴, au besoin accru de « transparence », d'autonomie, de richesse active, d'enracinement au détriment de l'appartenance à des entités larges et abstraites comme « la France », au développement [199] des courants « expression personnelle », « moindre attachement

³⁶² Lane (Robert E.), *op. cit.*, p. 280-281 et 282. Interviews conduites en 1957-1958.

³⁶³ Inglehart (Ronald), *The Silent revolution : changing values and political style among Western publics*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

³⁶⁴ Lasch (Christopher), *The culture of narcissism*, New York, Norton, 1978.

à l'ordre », « moindre différenciation des sexes », complaisamment mis en valeur par la Cofremca ³⁶⁵, pour penser que le point souligné par Marx n'était somme toute pas si mal vu. Au vrai, les thèses d'Inglehart apparaissent à première vue directement contraires à la construction de Marx (mais pas à celle de Stirner) puisqu'elles affectent à l'individualisme post-matérialiste les valeurs à peu près inverses de celles de l'individualisme de la société industrielle : hédonisme au lieu d'égoïsme puritain, dénigrement au lieu de culte de la science, quête de la vie communautaire au lieu de compétition farouche, souci de la qualité de la vie au lieu de l'expansion et de la consommation. Mais à supposer que ces thèses soient fondées ³⁶⁶, elles font apparaître une nouvelle « société civile » qui accentue encore le fossé entre l'individu (ex-bourgeois devenu cadre-intellectuel) devenu de plus en plus concret (et illusoire) et le citoyen devenu de plus en plus abstrait. Elles sont d'exemplaires « preuves incongrues ».

Les thèses macro-sociologiques allant dans le même sens sont trop nombreuses pour être utilement recensées. Rappelons seulement le thème classique du dualisme, ou de la disjonction, entre les royaumes de la « constellation des intérêts » et de « l'ordre moral de l'autorité », pour paraphraser Weber. Ce dernier avait identifié, dans le capitalisme moderne, le développement d'une éthique de la responsabilité permettant de motiver les individus dans la vie économique (selon le modèle du « bourgeois » de Sombart) mais n'avait pas repéré de ressource culturelle comparable pour fournir une motivation à la rationalité politique de la citoyenneté, dans la mesure où l'État se différenciait culturellement de la nation ³⁶⁷. Daniel Bell, dans un contexte [200] de capi-

³⁶⁵ Compagnie française d'études de marché et de conjoncture. On jugera des interprétations auxquelles ces résultats peuvent donner lieu, à la lecture de cette phrase : « ... la télévision rend relativement transparentes les personnes qu'elle montre » (Vulpian (Alain de), « L'évolution des mentalités : conformisme et modernité » in Reynaud (Jean-Daniel), Grafmeyer (Yves) éd., *Français, qui êtes-vous ?*, Paris, La Documentation française, 1981, p. 307).

³⁶⁶ Cf. la critique de Wilensky (Harold L.), « Le corporatisme démocratique, le consentement populaire et la politique sociale : quelques considérations sur l'évolution des valeurs morales et la " crise " de l'État protecteur » in *L'État protecteur en crise*, Paris, OCDE, 1981, p. 215-228.

³⁶⁷ Cf. les interprétations de Fenn (Richard K.), « Religious identity and authority in the secular Society » et Robertson (Roland), « Aspects of identity and authority in sociological theory » in Robertson (R.), Holzner (B.), *op.*

talisme avancé et d'économie fortement publique, a argué que la « société occidentale manque à la fois de *civitas*, la volonté spontanée de consentir des sacrifices à un bien public, et d'une philosophie politique qui justifie les normes réglant les priorités et les allocations dans la société »³⁶⁸. En termes parsoniens³⁶⁹, on pourrait avancer que la « communauté sociétale », c'est-à-dire les engagements moraux partagés qui permettent à une société de définir ses critères d'appartenance et de soutenir les activités politiques et économiques essentielles à son maintien, désormais fondée sur les valeurs instrumentales du *self-interest*, ne peut plus soutenir la *polité* (*polity*, l'organisation collective pour la poursuite de buts) au moment où elle en a le plus besoin. Mais ces remarques générales sont moins pertinentes que les analyses de James Coleman venant d'un tout autre point de l'univers sociologique.

James Coleman, analysant le développement des corporate persons, acteurs impersonnels qui ne sont pas la prolongation des individus physiques, mais seulement l'agrégation de rôles spécialisés que les individus doivent tenir, souligne que l'individualisme est exacerbé par les nouvelles structures d'influence nées du marketing commercial : « Les intérêts qui sont le plus aisément développés et renforcés par la publicité sont des intérêts hédonistes. Il est particulièrement facile de convaincre une personne de dépenser de l'argent pour elle-même. » Il remarque que le terme « devoir » a pratiquement disparu de l'usage courant car, dans une structure sociale composée de nouveaux acteurs impersonnels, seuls les « devoirs de la fonction » sont pertinents, jamais les devoirs envers une autre personne³⁷⁰. Les ressources de la citoyenneté, l'empathie et la civilité envers ses « concitoyens » (et non seulement les membres de sa « bande ») en sont af-

cit., p. 119-144 et 218-265. Cf. aussi Beetham (David), « Class society and plebiscitary leadership » in *Max Weber and the theory of modern politics*, Londres, Allen and Unwin, 1974, p. 215-249, et Prager (Jeffrey), « Moral intégration and political inclusion : a comparison of Durkheim's and Weber's theories of democracies », *Social forces*, 59, 4, 1981, p. 918-950.

³⁶⁸ Bell (Daniel), *The cultural contradictions of capitalism*, Londres, Heinemann, 1976, p. 25. Bel exemple de « preuve incongrue » de l'intuition de Marx, non seulement parce que Bell interprète ses données dans un sens « conservateur », mais surtout parce que la « société civile » est devenue fortement « publique » ; mais la structure du dualisme reste la même.

³⁶⁹ Parsons (Talcott), *Societies : evolutionary and contemporary perspectives*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966, p. 13-19.

³⁷⁰ Coleman (James S.), *op. cit.*, p. 132-133.

fectées, ce qui ne peut qu'accentuer son caractère abstrait et imaginaire. Dans une fascinante réflexion sur l'éducation des enfants, il rappelle que la famille, l'un des seuls acteurs impersonnels existant encore qui soit la prolongation d'individus physiques, était dans le passé une structure globale de reproduction physique, économique et sociale : elle prescrivait [201] des rôles personnalisés, constituait une communauté et une unité de production ou de placement professionnel. Tout ceci est assez classique depuis *Le Play*. Les conséquences sont plus inattendues : dans la famille traditionnelle, l'enfant est, en termes économiques, un « bien privé », un investissement dont profiteront les parents dans leur vieillesse ³⁷¹. Ce n'est plus le cas : l'enfant n'est plus un bien privé dont on prend soin, c'est un obstacle aux rôles que les parents doivent tenir dans les organisations et les professions impersonnalisées. Il devient un « bien public », et « comme pour tout bien public, la question fondamentale qui se pose est : Qui en paiera le coût ? c'est-à-dire qui prendra la responsabilité d'élever des enfants et d'investir des ressources en eux ? On doit répondre de plus en plus “ personne ”, quand les parents voient de moins en moins d'intérêt à faire un tel investissement ³⁷², et qu'il n'existe pas d'acteur autre que la famille, au-dessous de l'État, dont l'intérêt justifierait un investissement » ³⁷³.

³⁷¹ Il faut préciser que ces « biens privés » sont aussi des membres d'un « tout » lignager. La communauté constitue le fondement normatif qui permet de traiter l'enfant comme un « bien privé » que l'on vend à l'occasion.

³⁷² Coleman consacre une note savante à montrer, contre les économistes de ressources humaines, que l'investissement des parents dans les enfants a décru, bien que les investissements qualitatifs aient apparemment augmenté (*op. cit.*, p. 127, note). Peut-être, mais il est une façon encore plus simple de diminuer les investissements, c'est de ne pas faire d'enfants. Ceux-ci disparaissent comme bien (privé ou public). Il est alors tout à fait possible que les économistes voient, dans leurs tableaux, les investissements par tête d'enfant augmenter. Coleman n'en aura pas moins fondamentalement raison.

³⁷³ Coleman (James S.), *op. cit.*, p. 127-128. On ne peut qu'être frappé par le fait que les campagnes « natalistes » périodiques et inefficaces se déroulent sur le thème « Qui paiera vos retraites ? ». Comme si la mise à jour d'une raison « individualiste » de la reproduction (à supposer qu'elle soit fondée empiriquement) avait jamais modifié globalement les pratiques qui sont toujours légitimées dans un autre contexte (communautaire). On peut consommer parce que l'on est convaincu que cela sert l'individu, on ne peut se reproduire socialement pour la même raison.

Reste à l'État à intervenir, comme pour les malades et les vieux. Pour ce faire, il a besoin d'argent ... et de citoyens contribuables. Mais ceux-ci sont de plus en plus abstraits pour la raison même qui fait que les individus en ont de plus en plus besoin. Cette raison est simple : l'individu individualiste de la société civile externalise les coûts et internalise les gains, non parce qu'il est plus égoïste que son cousin « holiste », mais parce que c'est la stratégie raisonnable de l'individualisme possessif. On ne voit pas pourquoi la maxime « socialiser les pertes, privatiser les profits » devrait être le monopole des seuls entrepreneurs « privés ». Entrepreneurs publics et individus [202] ordinaires ne fonctionnent pas autrement ³⁷⁴. Il faut admettre, pour cela, que les principes fondamentaux de l'individualisme possessif n'ont pas été substantiellement modifiés ; or, des huit principes de Macpherson, seul le sixième (« les terres et autres ressources sont la propriété aliénable d'individus ») a été modifié, et les second, troisième et huitième (« il n'existe pas de distribution autoritaire des rétributions du travail » ; « il existe une distribution et un respect autoritaires des contrats » ; « certains individus ont davantage d'énergie, de compétence ou de possessions que d'autres ») ont été contestés et érodés, sans disparaître pour autant. Chacun est un propriétaire conscient et intelligent de ses propres capacités et désirs dans un jeu où le « système » impersonnel est de plus en plus important (que l'on en joue le jeu ou que l'on « triche », de l'évasion fiscale à la « fauche » du su-

³⁷⁴ C'est ce qui explique entre autres le petit puzzle sociologique déjà signalé : *l'individualisme « privé » dans les modes de vie, le mariage, la garde des enfants, etc.* et le collectivisme (ou le solidarisme) « social » (pour des exemples, voir respectivement de Lagrange (Émérencienne), « La crise de la famille, le législateur et le juge », *Mélanges Weill*, Paris, Dalloz-Lifec, 1983, p. 353 – mais aussi Bertrand (Edmond), *L'esprit nouveau des lois civiles*, Paris, Economica, 1984, qui note l'infiltration de la puissance publique dans la vie privée et, en ce qui concerne la famille, l'importance des aspects moraux et collectifs « même s'ils sont principalement limités à la famille réduite au ménage et aux enfants », p. 49 et suiv., et Ewald (François), *Assurance-Prévoyance-Sécurité. Formation historique des techniques de gestion sociale dans les sociétés industrielles*, ministère du Travail et de la participation, Paris, 1979, ronéo). Coleman y verrait probablement une preuve que les « structures de relation » entre un individu et les « corporate actors » (dans le cas de « collectivisme social ») divergent des structures de relations entre individus physiques (dans « l'individualisme privé »), ce qui produit l'illusion de deux systèmes, incohérents (Coleman (James S.), *Power and the structure of Society*, New York, Norton, 1974, p. 36).

permarché), et la communauté politique de plus en plus soupçonnée et donc dévoilée. Plus on est « aliéné » de la communauté politique, plus on est un « joueur » dans la société civile, et l'on a d'autant plus besoin du civisme ... des autres que l'on a moins de besoin de le pratiquer pour soi. Stirner n'est pas si désuet, après tout, jusque dans son raisonnement par l'absurde. Le citoyen imaginativement universel reste une nécessité pour l'individu de la société civile (ici l'opposition de Marx « tient » toujours) mais l'individu a scié sa propre branche en « dévoilant » le citoyen et le privant de sa base communautaire « universelle », du fait de sa réduction à un consommateur sur un marché politique.

Il existe une façon légèrement différente de raconter l'histoire en s'appuyant sur la thèse (également marxienne, mais que Marx n'a pas utilisée de cette façon) selon laquelle les justifications explicites sont différentes (parce que ignorantes) des déterminants non perçus des [203] institutions sociales. Fred Hirsch a soutenu que les succès du marché et de l'individu de la société civile étaient dus non à l'individualisme calculateur comme le pensait Marx, mais à son contraire : un ethos social antérieur au marché. Respect de la vérité, confiance, auto-restriction, sens de l'obligation, toutes ces « vertus sociales » enracinées dans les croyances religieuses ont joué un rôle dans le fonctionnement d'une économie individualiste contractuelle ³⁷⁵. Mais la religion occidentale est « désenchantée », elle est devenue affaire « privée », soumise au jugement rationnel de la *Zweckrationalität*, c'est-à-dire, dans des termes wébériens, instrumentalisée, ou, dans ceux de Cochin, « socialisée » ³⁷⁶, ce qui mine son rôle d'ethos social. Le marché voit donc ses fondations morales ébranlées alors que ses normes de comportement (le *self interest*) ont atteint une quasi-hégémonie. Il est possible que la même aventure soit arrivée à la citoyenneté : officiellement fondée sur le contrat entre individus « rationnels » et « universels », elle était peut-être fondée réellement sur l'élément « pré-contractuel » des communautés ethniques et religieuses transféré sur l'État, ce qui permettrait le fonctionnement du jeu des « opinions » ³⁷⁷. Au fur et à mesure que les normes *explicites* de la citoyenneté gagnent

³⁷⁵ Hirsch (Fred), *Social limits to growth*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 12 et 141. On voit tout ce que la thèse doit à Weber.

³⁷⁶ À l'autre extrême du spectre, la religion individualisée produit la religion « irrationnelle » et romantique, fondée sur la seule affectivité du sentiment.

(en se modelant d'ailleurs sur les normes de l'individualisme de marché par l'idée « d'accès libre » à la communauté politique et aux biens qu'elle offre, de « l'opinion » comme expression de la demande, du vote comme stratégie et réponse à l'offre électorale), ses fondements sociaux s'érodent, et ceci au moment où elle est de plus en plus nécessaire au fonctionnement de la société civile, privée de son ethos social. La citoyenneté n'est pas seulement indispensable à la société bourgeoise pour maintenir l'abstraction d'une universalité non réelle et légitimer la domination de classe sous couvert de l'État, comme l'avait soutenu Marx. Elle l'est encore davantage à l'État-providence pour soutenir la société civile en accroissant les droits sociaux des individus et en orientant les actions de ceux-ci vers les besoins de la communauté ³⁷⁸. Le paradoxe est qu'une citoyenneté [204] à qui on assigne *explicitement* cette fin de prothèse de la société individualiste ne peut qu'en être plus « désenchantée ». Le processus de désenchantement de la société rend ainsi nécessaire un enchantement du citoyen tout en contribuant en même temps à le détruire.

Les solutions du dilemme et leurs insuffisances

Eppur, si muove ... au moins pour un temps. L'État keynésien et l'État-providence se sont développés sur une combinaison de la société civile et de la citoyenneté dont rien ne prouve qu'elle ait épuisé ses effets ³⁷⁹. Il y a donc d'autres réponses au dilemme. Nous en évoque-

³⁷⁷ On peut interpréter en ce sens les deux thèses durkheimiennes apparemment incompatibles selon lesquelles l'État démocratique développe l'esprit critique, libéré des préjugés non contrôlés (ce qui implique un « moi » flexible et révisable) et se présente comme une sorte de manifestation sacrée de la conscience collective, forme parallèle au principe divin gouvernant les religions (cf. Prager (Jeffrey), *op. cit.*, 936-937).

³⁷⁸ Ce problème est au centre des discussions sur l'économie des biens collectifs et sur l'orientation des actions individuelles vers des besoins collectifs. Cf. Hirsch (Fred), *op. cit.*, p. 145-151.

³⁷⁹ C'est notamment la thèse d'Harold Wilensky (*op. cit.*, *supra*, p. 199, note 2). Cf. aussi *The « new corporation », centralization and the welfare state*, Londres, Sage, 1976. La plus grande partie de la littérature récente sur le néo-corporatisme peut être interprétée comme la version social-démocrate

rons deux : l'alchimie de la communauté des petits groupes ; l'effet de prédisposition résultant des possibilités ouvertes aux stratégies individuelles.

La première a été présentée par Saint-Just :

La patrie n'est pas le sol, elle est la communauté des affections qui fait que chacun combattant pour le salut et la liberté de ce qui lui est cher, la patrie se trouve défendue. Si chacun sort de sa chaumière un fusil à la main, la patrie est bientôt sauvée. Chacun combat pour ce qu'il aime : voilà ce qui s'appelle parler de bonne foi. Combattre pour tous n'est que la conséquence ³⁸⁰.

Nous sommes évidemment dans le style romain du citoyen laboureur, que renforce l'image pastorale de la chaumière. Notons cependant que la formule pourrait s'appliquer intégralement à la mobilisation d'un ghetto contre la police dans une métropole ou une banlieue contemporaines. La citoyenneté active se nourrit ici de l'amour de chacun pour ses proches (ceux qui lui ressemblent. Saint-Just oublie d'ajouter « ... et du ressentiment contre ceux qui ne lui ressemblent pas »), la mobilisation civique (« combattre pour tous ») « n'en est que la conséquence ». Cela n'empêche pas Saint-Just de [205] prôner un renforcement de cette disposition civique en proposant le service militaire obligatoire des jeunes ³⁸¹, mais le fondement en est l'attachement aux « petites patries ». Au lieu de se retirer paisiblement avec sa famille et ses amis, comme son symétrique tocquevillien, l'individualiste de Saint-Just prend avec lui sa famille (en âge de combattre) et

de la division de Marx dépassée par l'organisation des intérêts en corporations représentatives et la négociation entre celles-ci et l'État. Lembruch (Gehrad), Schmitter (Philippe) éd., *Patterns of corporatist policy-making*, Londres, Sage, 1982.

³⁸⁰ Cité par Mairet (Gérard), « Peuple et Nation » in Châtelet (François) éd., *Histoire des idéologies*, Paris, Hachette, 1978, vol. II, p. 74.

³⁸¹ « Que la jeunesse, au lieu d'user sa vie parmi les délices et le vice oisif des capitales, attende dans l'armée de ligne l'époque de sa majorité ; qu'on n'acquière plus le droit du citoyen qu'après un service de quatre années dans l'armée ; vous verrez bientôt la jeunesse plus sérieuse et l'amour de la patrie devenu une passion publique » (« Esprit de la révolution et de la Constitution de la France » 1791 in *Théorie politique*. Textes établis et commentés par Alain Liénard, Paris, Le Seuil, 1976, p. 83).

sort son fusil à la main. Le premier fait du commerce, le second la guerre, mais là n'est pas vraiment la différence. La citoyenneté de Saint-Just est possible parce que l'individu est membre d'une communauté de communautés, ce qui permet de voir dans cette « société » (le peuple), en termes durkheimiens, « une entité morale ou plutôt éthique »³⁸². L'élément « pré-contractuel » est maintenu, non pas par un effet de retard anachronique (la survivance des éléments traditionnels holistes dans un contexte individualiste), mais par un transfert synchronique sur un nouvel objet. Mais une communauté peut-elle être fondée seulement sur une loyauté « d'hommes libres sous la loi commune », selon les termes de Marshall (Saint-Just ajouterait « vertueux ») ou bien suppose-t-elle une entité pré-existante ? Un problème symétrique se pose pour la thèse individualiste de Stinchcombe³⁸³. La plénitude institutionnelle du groupe, la superposition des domaines écologiques de l'individu et du groupe et la possibilité de résoudre les problèmes individuels dans le cadre du groupe *prédisposent* l'individu au loyalisme, c'est-à-dire à l'identification de son intérêt à celui du groupe et, par conséquent, au sacrifice de son intérêt individuel au bénéfice de l'intérêt du groupe. Chaque individu pris isolément peut être tenté de devenir « passager clandestin », mais la composition des volontés individuelles produit probablement une identification au groupe si ce dernier satisfait aux trois conditions requises. Le loyalisme est un *output* du fonctionnement du groupe, mais il devient ainsi un *input* dans le système, provenant non de chaque individu, mais de l'identité collective du groupe, produisant cette incitation supplémentaire requise par Olson pour que l'action collective soit menée (ou non entravée par un trop grand degré de passivité).

[206]

Malgré son éloignement apparent de celles qui ont en reçu officiellement le label, la construction de Stinchcombe pourrait être rangée dans les thèses « procédurales » : c'est la validité d'une *procédure* (en l'espèce les trois conditions requises) qui constitue la base de l'obligation politique et prédispose les individus à ne pas s'enfermer dans le retrait ou la sécession violente. Bien entendu, cette procédure n'est pas fondée directement sur le *self-interest* des « nouveaux contractua-

³⁸² Mairet (Gérard), *op. cit.* Mais rappelons que pour Durkheim, c'est l'État, plus que le peuple, qui est l'entité éthique dans la société individualiste.

³⁸³ Stinchcombe (Arthur), *op. cit. supra*, p. 163, note 2.

listes »³⁸⁴ ; elle est médiatisée par l'existence d'un mécanisme de communication et d'unification culturelle qui fait du groupe autre chose qu'un agrégat d'individus isolés et du loyalisme autre chose que le produit d'un contrat synallagmatique (« Je te soutiens parce que tu – le groupe – me rends service »). Il demeure que la procédure gouverne. Mais il peut y avoir différentes procédures pour différents problèmes selon les positions de l'individu dans la structure sociale : il peut être à la fois aliéné ou exclu politiquement tout en « réussissant » économiquement. Il donnera alors son loyalisme à un groupe (la « Nation algérienne » par exemple) tout en « résolvant [une partie de] ses problèmes » dans le cadre du groupe auquel on a retiré son loyalisme (en achetant des biens en « France » ou en choisissant d'aller s'y établir ou d'y envoyer ses enfants faire leurs études). Ce sont certes des stratégies sous contraintes (comme la plupart des stratégies), productrices « d'incohérences de statut », mais celles-ci sont nécessaires pour combiner l'honneur du style de vie et l'intérêt de l'acteur économique. De ce fait, le loyalisme lui-même ne sera pas toujours le résultat des trois conditions requises mais une prédisposition à trouver que sur un problème (celui de l'identité politique) tel groupe remplit ces conditions, même si sur un autre problème (celui des chances économiques), il ne les remplit pas aussi bien. Il est donc possible que « plus une personne voit ses problèmes de vie résolus dans le cadre de l'ordre institutionnel créé par le système politique, plus le système sera identifié dans l'esprit de cette personne avec sa propre vie »³⁸⁵, mais la façon dont la personne jugera que ses problèmes sont « résolus » peut dépendre à son tour de son identification préalable au groupe, ce qui n'est pas un problème de procédure mais d'affinité de style de vie et d'intériorisation de normes substantielles qui vont [207] définir un type de rationalité³⁸⁶. Ainsi, la citoyenneté acceptée et

³⁸⁴ Cf. Gordon (Scott), « The new contractarians », *Journal of Political Economy*, 84, 1976, p. 573-590. Voir aussi Lavau (Georges), Duhamel (Olivier), « La démocratie » in Grawitz (Madeleine), Leca (Jean) éd., *Traité de science politique*, vol. II, *Les régimes politiques contemporains*, Paris, PUF, 1985, p. 91-95 (sur Hayek) et p. 95-100 (sur Rawls et Nozick).

³⁸⁵ Stinchcombe (Arthur), *op. cit.*, p. 615.

³⁸⁶ Harold Wilensky a fait l'observation suivante : ce n'est pas le niveau de l'imposition et des dépenses sociales qui explique le mieux les « révoltes de contribuables », mais les impôts qui ont des « répercussions visibles particulièrement pénibles » (« Le corporatisme démocratique », *op. cit.*, p. 225). Il attribue la visibilité à des choix techniques (impôt sur le revenu des per-

loyale peut être le résultat non d'un succès dans la conduite de ses intérêts individuels mais d'un affaiblissement des barrières de statut et d'une plus grande communication des styles de vie, ce qui modifie les conditions de calcul.

Il n'apparaît donc pas possible de résoudre logiquement le dilemme à partir de l'individualisme ni, par conséquent, de fonder la citoyenneté dans une société fonctionnant sur la base de l'individualisme. La crise actuelle de la citoyenneté n'est peut-être que la suite d'une longue histoire commencée avec l'apparition de l'individu moderne. Mais il ne s'ensuit pas pour autant que la citoyenneté soit demeurée abstraite et creuse ni que l'individualisme soit purement et simplement autodestructeur. Il se peut qu'un dilemme logiquement indépassable soit aussi sociologiquement nécessaire au fonctionnement d'une société : la combinaison de deux principes contradictoires, l'individu privé, calculateur optimisant sur un marché, producteur et produit d'un nouveau type d'inégalité de classe, et l'individu, participant à une communauté de droits, égal aux autres, échangeant droits et obligations pour le bien public et investissant du loyalisme dans la cité, est peut-être le ressort non logique des sociétés contemporaines. L'individu de la « théorie économique de la politique » (*economics of politics*) et celui de la « théorie politique de l'économie » (*political economy*) font partie d'une même société mais non d'un même « système » et c'est pourquoi le citoyen n'est pas que l'abstraction nécessaire, faussement générique, de l'individu-bourgeois. Leur tension même, née de l'appartenance à deux systèmes différents, fonde la société démocratique, toujours traversée par le principe civil, libéral et inégalitariste, et le principe civique, interventionniste et égalitariste ³⁸⁷. [208] L'extension actuelle du principe civil est manifeste : l'interven-

sonnes physiques, taxes immobilières), ce qui renforce, dans un premier temps, la thèse individualiste (pour que les citoyens rationnels ne protestent pas, il vaut mieux qu'ils ne se rendent pas compte de ce qui leur arrive...). Mais rien n'interdit de penser qu'il y a aussi des conditions sociales et culturelles à la visibilité : on voit souvent ce que son univers symbolique prédispose à voir, ce qui rend abstraite l'idée que le « bilan » d'un gouvernement ou d'un État puisse faire l'objet d'une évaluation « rationnelle ».

tionnisme n'est plus justifié dans les démocraties occidentales comme lors des débuts de l'État keynésien par la nécessaire politisation de l'économie dans l'intérêt de la justice sociale, encore moins par l'extension de la citoyenneté à l'industrie et la lutte contre « l'usage privé de l'argent public », mais par le soutien de l'État aux demandes d'autonomie individuelle³⁸⁸. Il est vrai que celles-ci sont plus facilement légitimées quand elles émanent de personnes privées dans le domaine des mœurs et de l'environnement, et de groupes ethniques dans le domaine culturel, que d'entrepreneurs dans le domaine économique. Mais une nouvelle tendance apparaît, née de l'observation selon laquelle le principe civique et son corollaire, l'intervention de la puissance publique, produisent des effets tout aussi inégalitaires que le marché compétitif. On fera alors appel au marché non seulement pour améliorer l'efficacité des services publics, mais aussi pour redonner le sens des responsabilités et des obligations « civiques » à des citoyens devenus passifs et négatifs et à des fonctionnaires redevenus « patrimoniaux ». Paradoxe intrigant où l'on demande à l'individualisme de marché de ranimer un civisme défaillant, nouvelle variation sur les rapports de l'éthique puritaine et du capitalisme³⁸⁹.

Ces intéressants développements sociaux et idéologiques ne sauraient cependant faire oublier que si l'individualisme de marché peut, à la rigueur, être fondé sur un individu libre de toute attache sociale et de toute communauté³⁹⁰ et ainsi fonctionner comme un mécanisme auto-entretenu, il n'en est pas de même pour la citoyenneté : l'individu

³⁸⁷ Ernest Gellner a argué dans ce sens que le libéralisme de marché ne peut qu'être « trahi » par les gouvernements démocratiques (« A social contract in search of an idiom : the demise of the Danegeld State ? », *Political Quarterly*, 46, avril-juin 1975, p. 127-152).

³⁸⁸ On retrouve là le thème de la « révolution silencieuse » et de ses ambiguïtés. Cf. la mise au point de Cazes (Bernard), « L'État protecteur contraint à une double manœuvre » in *L'État protecteur en crise*, op. cit., p. 175-191, p. 184-186.

³⁸⁹ Olson (Mancur), *The rise and decline of nations*, New Haven, Yale University Press, 1982, p. 174-175.

³⁹⁰ Les plaidoyers pour le marché ne se comptent plus, mais l'effort le plus paradoxal a été fait par un philosophe catholique pour montrer que le marché s'enracine dans l'esprit communautaire des individus et qu'il contribue à le façonner dans le sens de plus de responsabilité et de solidarité (Novak (Michaël), *The Spirit of democratic capitalism*, New York, Simon and Schuster, 1982).

citoyen en est l'agent et le but, il ne peut ou être le fondement social (ni, de ce fait, l'acteur souverain), que ce soit par la magie du volontarisme créateur de communauté chez Rousseau ou Saint-Just, ou par le jeu subtil des stratégies de maîtrise de sa vie de [209] Stinchcombe. Les « structures de médiation » réclamées par les réformateurs sociaux de tous camps idéologiques pour remplir l'espace entre l'individu isolé et les organisations ³⁹¹ sont l'aveu de cette simple vérité sociologique : sans communauté de quelque sorte, pas de citoyenneté, car une « communauté politique » n'est pas une sommation d'individus.

Nous avons ainsi développé et précisé le paradigme dominant des relations entre l'individualisme et la citoyenneté, mais une partie du chemin seulement a été faite. Nous avons tenu, pour la commodité de l'exposé, l'individualisme : 1. pour une notion relativement précise et univoque, 2. caractéristique de la modernité occidentale. Les deux propositions ne sont pas aussi incontestables qu'elles en ont l'air et doivent être discutées de plus près à la lumière de la documentation historique. Seule cette enquête permettra d'affiner les relations des *individualismes* et des *citoyennetés* que nous avons distinguées et de mieux isoler les éléments sociaux précontractuels qui gouvernent les sociétés individualistes. Le présent travail n'est donc qu'un ensemble de prolégomènes nécessaires à une enquête plus vaste.

Jean LECA

[210]

³⁹¹ Par exemple Berger (Peter L.), Neuhaus (Richard J.), *To empower people : the role of mediating structures in public policy*, Washington (D.C), American enterprise institute, 1977. Pour quelques réflexions sur les ambiguïtés des structures de médiation comme génératrices de clivages socio-culturels, voir Glazer (Nathan), « “ Superstition ” and social policy », *Regional Studies*, 12 (5), 1978, p. 619-628 ; « Des rôles et responsabilités en politique sociale » in *L'État protecteur en crise*, *op. cit.*, p. 279-297, notamment p. 293-295 ; « Individual rights against group rights » in *Ethnic dilemmas 1964-1982*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1983, p. 254-273.

[211]

Sur l'individualisme.
Théories et méthodes

Troisième partie

INDIVIDUALISME
ET ACTION COLLECTIVE

[Retour à la table des matières](#)

[212]

[213]

Troisième partie

Chapitre 8

“Action collective et mobilisation individuelle.”³⁹²

Par Charles TILLY

POURQUOI CE MALAISE ?

[Retour à la table des matières](#)

Les écrits contemporains portant sur l'action collective populaire proposent d'amples récits circonstanciés et de nombreux modèles généraux, mais ils laissent souvent subsister un vide entre les deux. Les chercheurs qui veulent donner un fondement théorique sérieux à l'explication des mouvements sociaux concrets et des révolutions réelles n'ont à leur disposition qu'un appareil théorique défectueux, tandis que les théoriciens qui prennent pour point de départ un modèle se sentent obligés de recourir à des récits simplifiés et conventionnels d'événements déjà connus, sans y trouver de perspectives nouvelles. Nos théories bénéficieront toujours de l'apport de nouveaux récits, mais pour l'instant le déficit se trouve de l'autre côté, celui des modèles et des théories. En voici les principales difficultés.

1. Lacunes à l'intérieur des modèles : les modèles fournissent des analyses plus ou moins acceptables des raisons pour lesquelles, en

³⁹² La National Science Foundation (États-Unis) subventionne le projet de recherches « Transformations sociales et action collective en France et en Grande-Bretagne », dont ce chapitre utilise quelques résultats. La bibliographie est rassemblée à la fin de ce chapitre.

principe, un ensemble de personnes qui partagent un intérêt entreprendraient une action concertée, ils analysent avec moins de précision les raisons pour lesquelles un individu se joindrait à une action collective, mais n'établissent pas de rapports véritables entre les décisions individuelles et collectives.

2. *Modèles à acteur unique* : puisque, dans la réalité, l'action collective [214] consiste le plus souvent en des actions réciproques et stratégiques entre groupes et à l'intérieur des groupes, les modèles qui analysent le comportement d'un acteur unique manquent leur cible, surtout lorsqu'ils attribuent à l'acteur une prédisposition à l'unité et une stratégie unique.

3. *Modèles statiques* : puisque l'action collective est dynamique, et ses conséquences dépendent du cours même de l'action réciproque, des modèles statiques qui servent simplement à déduire le comportement du groupe de son caractère ou des conséquences de l'action du comportement du groupe représentent mal le processus.

4. *Explication contextuelle ou essentielle plutôt que volontaire des comportements*. Il serait sans doute très désirable en principe d'améliorer nos explications contextuelles (celles qui expliquent le comportement de l'acteur par des réponses à son environnement), et l'on ne peut qu'applaudir au lent remplacement des explications essentialistes (celles qui déduisent l'action du caractère de l'acteur) par des explications contextuelles de l'action collective, cependant nos théoriciens n'ont toujours pas aujourd'hui les moyens de créer des modèles contextuels à multiples acteurs dans le cadre de phénomènes si complexes. Pour l'instant des modèles volontaires (ceux qui attribuent à l'acteur des buts, des moyens, et des règles de décision) seront mieux adaptés à leurs objets.

Comme nous le verrons, certains théoriciens échappent à l'une ou l'autre des difficultés ; des efforts utiles ont été faits pour combler certaines lacunes et il existe d'intéressants modèles à multiples acteurs. Mais, en général, un théoricien ne trouve une solution partielle à l'un des problèmes qu'en aggravant les autres : il construit, par exemple, une analyse volontaire de l'action collective populaire en postulant des acteurs uniques à dispositions uniques. Personne n'échappe simultanément aux quatre difficultés.

Celles-ci nous aident à comprendre une anomalie des écrits concernant l'action collective, à savoir le contraste frappant entre l'intérêt présenté par plusieurs modèles partiels de divers aspects de l'action, la richesse de compréhension de certains types d'action révélée par certains récits et la mollesse de la plupart des efforts pour construire des analyses compréhensives de l'action collective. Cette critique peut également être adressée à nos propres efforts.

Cet essai ne résoudra point les problèmes théoriques de l'action [215] collective. Il a simplement pour objet d'en faciliter la résolution de deux façons : en examinant certains cas d'action collective où le rapport entre les niveaux individuels et collectifs s'avère visiblement problématique, en étudiant aussi avec soin les difficultés qu'affrontent de ce point de vue les théoriciens. L'examen d'une suite concrète d'actions collectives plutôt qu'un exemple fabriqué compliquera le travail de réflexion, mais aidera néanmoins à éclairer les faiblesses des modèles courants. Dans ce sens, il faut se pencher sur les conflits du printemps 1906 qui ont lieu en France avant de considérer les moyens possibles d'analyser les diverses espèces d'action collective populaire visibles dans la France de 1906.

Mon étude de cette action mettra l'accent sur le conflit et sur l'action collective discontinuée, la contestation plutôt que la stabilité. Les données proviennent d'un inventaire de grèves, de violences collectives, et d'« assemblées contestataires » : des moments où des personnes se rassemblent dans un espace accessible au public et expriment à l'égard d'autrui une volonté collective qui, réalisée, toucherait à leurs intérêts. Les manifestations contestataires comprennent presque toutes des événements que les autorités, les classes dirigeantes, et les chercheurs mal renseignés dénomment « émeute », « désordre », « trouble », etc., ainsi que plusieurs réunions, défilés, et autres rassemblements qui sont d'ordinaire moins stigmatisés.

Pour la période de 1900, notre équipe a constitué son calendrier d'événements à partir de plusieurs sources : la *Statistique des grèves*, la correspondance et les rapports des ministères de la Justice et de l'Intérieur, des archives administratives locales, des annuaires politiques, et des journaux. Notre inventaire n'atteint pas la qualité d'un échantillon compréhensif ou même strictement représentatif, mais il constitue malgré tout un tableau large et riche des formes d'action, des

enjeux, et des conséquences de l'action collective populaire à un moment critique du XX^e siècle naissant.

UN PRINTEMPS MOUUMENTÉ

Au printemps de 1906, la France s'inquiète. Avec raison, les travailleurs du secteur public exigent le droit de s'organiser, les fédérations ouvrières commencent à montrer leur force et les défenseurs de l'Église se mobilisent. La CGT appelle à une série de manifestations monstres le 1^{er} mai, à une grève générale, au lancement de la campagne [216] depuis longtemps projetée pour la journée de 8 heures. Pour les législatives des 6 et 14 mai, au surplus, un Parti socialiste récemment unifié présente, presque partout, des candidats et la campagne s'intensifie.

Cette fois, les militants catholiques goûtent les conséquences de la séparation de l'Église et de l'État, décidée à la fin de 1905. Toutes les religions ont, du moins devant la loi, le même statut ; les sociétés religieuses dûment enregistrées doivent désormais gérer les institutions ecclésiastiques. Le gouvernement a choisi le mois de février pour le début des inventaires des propriétés ecclésiastiques qui doivent précéder le transfert à ces sociétés. Le 1^{er} février, des militants s'opposent aux inventaires en barricadant les églises Sainte-Clothilde et Saint-Pierre-du-Gros-Caillou, expulsant les agents qui viennent réaliser les inventaires, et obligent les personnes qui veulent entrer à briser les portes. Parmi les personnes arrêtées à Sainte-Clothilde se trouvent les comtes Louis de Bourbon et Guy de La Rochefoucauld ; les légitimistes aristocratiques se joignent évidemment à la résistance des fidèles ordinaires.

Les luttes de Sainte-Clothilde et de Saint-Pierre suscitent une série d'affrontements à Paris et en province, dont le plus lourd de conséquences se passe à Bœschepe (Nord) le 6 mars. Là, le fils d'un officier chargé de l'inventaire défend son père en blessant mortellement par balle un manifestant. Le débat parlementaire fait tomber le gouvernement et, dix jours plus tard, le nouveau gouvernement conseille à ses agents de suspendre les inventaires là où une résistance ouverte

semble probable. Au mois d'avril, les face à face deviennent moins courants, sans disparaître tout à fait.

Au printemps de 1906, se déroulent également plusieurs conflits entre ouvriers et patrons. À Toulon, par exemple, au début d'avril, les garçons de café se mettent en grève ; le samedi 31 mars, les garçons grévistes ont défilé dans les rues en cassant les vitres des cafés restés ouverts. Dimanche 1^{er} avril, ils reprennent la manifestation, et dans la nuit, le sommelier du café de la Rotonde, entouré et hué par des grévistes, tire son couteau et s'attaque à Jean Bruno, garçon de café à Hyères, qui meurt sur le coup. Craignant un front commun des ouvriers militants à l'Arsenal et des garçons de café, et face au refus du maire socialiste d'interdire les manifestations, le préfet intervient lui-même. Trois jours plus tard, les grévistes prennent en otage le commissaire de police envoyé par le préfet ; ils exigent l'autorisation de défilé. Les luttes de Toulon se prolongent pendant tout le mois.

[217]

Les conflits industriels se propagent également au Nord de la France. Après le désastre de Courrières (10 mars), où 1 101 mineurs meurent à la suite d'une explosion et des incendies souterrains qui s'ensuivent, une grande partie du bassin du Pas-de-Calais se met rapidement en grève. George Clemenceau, devenu ministre de l'Intérieur du nouveau gouvernement, envoie bientôt la troupe dans les mines : pour 60 000 grévistes environ, il y dépêche 20 000 soldats, qui se trouvent obligés de protéger à la fois la propriété minière contre la destruction ouvrière et les mineurs non grévistes contre les attaques de leurs camarades.

Pendant le mois d'avril, les luttes minières se prolongent. Dans le Pas-de-Calais et le Nord, les mineurs barricadent les corons, malmènent les ouvriers qui restent au travail, et lapident les trains qui amènent des jaunes de Belgique. Le 2, un millier d'ouvriers, qui arborent des drapeaux rouges, font irruption à Billy-Montigny en exigeant la libération des mineurs arrêtés au cours des conflits antérieurs. Le 4, les 557 hommes et 40 jeunes garçons mineurs de fond à Ligny-lès-Aire se joignent aux milliers de grévistes des villages voisins. Le 5, des femmes se rassemblent malgré la présence d'un détachement militaire au puits Courrières n° 4, près de Billy, lapident le personnel présent et s'efforcent ensuite de rompre les barricades afin de pour-

suivre la recherche des mineurs ensevelis sous la terre. Le 9, les femmes de mineurs à Billy manifestent avec drapeaux noirs, rouges et tricolores.

D'autres heurts, dont quelques-uns assortis d'explosions de dynamite, se produisent presque chaque jour dans le Nord du 1^{er} à la fin du mois. Clemenceau mobilise la cavalerie, une quarantaine de responsables syndicaux sont emprisonnés : Clemenceau, jacobin implacable et terreur des gouvernements, devient maintenant Clemenceau, briseur de grèves. Avec les mineurs, plusieurs autres catégories de travailleurs de la France du Nord se mêlent à l'action dès le mois d'avril. Le 4, par exemple, une foule roubaisienne s'attaque à la voiture de Jules Méline, ancien ministre, venu s'entretenir avec les industriels de la ville. Le 6, les grévistes de Fressenneville (Somme), entonnant *La Marseillaise* et *La Carmagnole*, brisent les vitres de la fabrique de serrurerie où ils travaillent, pour aller ensuite casser les fenêtres des maisons d'ouvriers non grévistes, avant de saccager et brûler la maison du patron.

Ce n'est pas tout : à Grenoble, Alès, Limoges, Lavelanet, Lorient, Brest, Châtelguyon, Marseille, Paris même, des grèves suscitent encore [218] d'autres affrontements, tandis que les militants catholiques, les conservateurs, et les socialistes trouvent des occasions de se battre ailleurs. La France semble près de s'effondrer.

LA SIGNIFICATION DE 1906

Au premier abord, ces conflits donnent l'impression d'un désordre foisonnant. De plus près, pourtant, on remarque des éléments plus ou moins réguliers. D'abord, la variété des acteurs est très restreinte ; de façon répétée, on trouve les mêmes ouvriers organisés, engagés politiquement, militants catholiques, et peu d'autres. Pour la plupart, ces mêmes acteurs maintiennent des liens sociaux plutôt étendus en dehors des moments de contestation, et dépendent de ces réseaux de contact. Ensuite, les formes d'action qu'ils déploient sont peu nombreuses : des grèves, des réunions, des manifestations, quelques autres. Enfin, les événements de ce printemps arrivent pour ainsi dire en grappes liées ; la question du pouvoir au niveau du bassin minier, à propos de

l'Église ou autour de l'Assemblée nationale, dépasse de beaucoup l'affrontement individuel. En ce 1906 agité, les luttes se placent carrément sur le plan national.

De 1905 à 1907, la France se trouve à un des moments politiques les plus importants des XIX^e et XX^e siècles : rupture du Concordat, solution de l'affaire Dreyfus, accès des socialistes et des ouvriers organisés à la scène politique nationale, développement de vagues nationales de grèves axées sur Paris, apparition des vignerons du Midi comme force politique, contestation diverse et étendue dans toute la France. Cette montée des luttes soulève de nouvelles questions. Au niveau de la vie quotidienne, la plupart des acteurs et des intérêts, qui se manifestent, existent depuis longtemps ; pour quelles raisons et comment font-ils à ce moment particulier leur entrée sur les terrains de lutte nationale ? Autrement dit, connaissant dès 1900 la topographie de la structure sociale et des intérêts individuels, quelles données supplémentaires nous auraient permis de prévoir parmi des milliers de groupements possibles ceux qui se mettraient à contester pendant les années à venir, quelle forme cette contestation prendrait avec quelle suite ?

La question n'est point fantaisiste, ni même antihistorique. Car, vers la fin d'avril 1906, un rapport remarquable au ministre de l'Intérieur, daté du 26 avril, dresse un « pronostic » du 1^{er} mai à Paris. [219] En 1906, on n'a pas affaire à une fête ouvrière quelconque, puisque la journée se déroulera au cours d'une campagne électorale où les socialistes ont l'espoir de prendre plusieurs sièges. La conscience de la révolution manquée en Russie est également très vive. Voilà pourquoi Clemenceau, nouveau ministre, veut se renseigner.

Cette synthèse de plusieurs rapports de commissaires de police, alimentés eux-mêmes par plusieurs observateurs et espions, prévoit l'action de chaque groupe important d'ouvriers pendant la fête durant laquelle la grande lutte pour la journée de 8 heures doit commencer. On dit des carrossiers, par exemple, qu'ils « chômeront le 1^{er} mai et se mettront en grève. Ils ne demanderont pas la journée de 8 heures, persuadés qu'ils ne pourront l'obtenir, mais ils exigeront une augmentation des salaires ». Leur participation à la grève générale est évaluée approximativement entre 25 000 et 50 000 ouvriers « si les ferreurs et les mécaniciens se solidarisent avec les carrossiers ».

Les électriciens, en revanche, paraissent « trop divisés, et ils le reconnaissent ; ils déclarent qu'ils ne sont pas prêts. Le succès ne pourrait leur être acquis que si toutes les usines chômaient ensemble, chose impossible pour le moment. Seuls de petits mouvements peuvent décider à chômer un petit nombre d'entre eux, au maximum 500 ». Les prévisions se poursuivent : les terrassiers auront 30 000 grévistes, dont un certain nombre envisagent de dynamiter des tunnels afin de bloquer la circulation ferroviaire, tandis que les ouvriers de l'alimentation resteront à l'écart du mouvement, etc. Ces prévisions se montreront par la suite assez justes.

L'ensemble des rapports adressés au ministre dépeint la possibilité d'un large mouvement contre le gouvernement, mouvement axé sur Paris, mais répandu dans tout le pays. Cette possibilité semble d'autant plus réelle que la région du Nord a déjà connu une série importante de grèves et de manifestations après le désastre minier de Courrières, au début d'avril. Clemenceau et son préfet de police, Lépine, prennent leurs précautions : détention de Griffuelhes, secrétaire de la CGT ; interdiction de défilés et rassemblements ; rappel de 45 000 soldats de la province à Paris ; déploiement de force armée à travers la capitale. La plus grande vague de grèves connue jusqu'alors en France – et la première vague nationale vraiment centrée sur Paris – déferle. Mais, malgré presque 200 000 grévistes à Paris, les manifestations et les réunions du 1^{er} mai 1906 gardent une certaine retenue, ne se transformant jamais en insurrection générale.

Ces dossiers du ministère de l'Intérieur ont de quoi surprendre un policier d'Ancien Régime. Car il s'agit ici d'une surveillance suivie, [220] plutôt efficace, et surtout prévoyante. À la différence de la répression parfois féroce mais presque toujours postérieure, d'avant la Révolution, l'on voit en 1906 un gouvernement qui cherche à prévoir, prévenir, et canaliser l'action collective populaire – et qui sait souvent le faire. Cette anticipation policière des actions ouvrières et populaires s'est formée à partir de la Révolution et de l'Empire. Un siècle plus tard, elle a pris une dimension impressionnante.

Au surplus, l'analyse policière révèle une certaine compréhension des conditions et des mécanismes de l'action ouvrière. À l'époque où Le Bon décrit la folie des foules, où Sorel met ses espoirs dans l'effet catastrophique d'une grève générale, ces commissaires et cadres décortiquent calmement la stratégie et l'organisation ouvrières, et s'en

font une image suffisamment claire pour leur permettre une prévision utile et une répression efficace.

Ce qui ne veut pas dire que les policiers de 1906 aient une connaissance théorique de leur sujet. Ils le connaissent en tant que participants directs à de nombreuses actions publiques des ouvriers, et grâce à un réseau d'informateurs qui leur enseignent le savoir pratique des militants. En fait, il existe un décalage important entre ce savoir pour ainsi dire indigène de l'action collective populaire et les théories qui semblent former le langage des agents de l'État. D'un côté, une connaissance des milieux ouvriers, des bases organisationnelles de l'action, de l'efficacité de la répression, de la stratégie ouvrière ; de l'autre, un discours qui traite de l'ordre et du désordre, de l'état des esprits, du bon ouvrier et du mauvais. Fidèles serviteurs de l'État, ils utilisent le vocabulaire des puissants. Néanmoins, malgré une connaissance théorique faible, les policiers de 1906 savent suivre et même anticiper l'action ouvrière. Est-ce que, de nos jours, les théoriciens peuvent en dire autant ?

L'analyse d'« en haut » présente à peu près les mêmes défauts que les théories actuelles de l'action collective populaire : 1. en faisant d'ordinaire un saut injustifié des dispositions d'individus aux dispositions de groupes, sans proposer d'explication valable des processus qui lient les deux ; 2. en se concentrant sur le comportement d'un acteur unique, un comportement supposé unanimiste, celui de la personne ou du groupe qui proteste, se révolte, exige, ou attaque, et donc sans rendre compte des actions réciproques ; 3. en restant statique, sans préciser les moyens par lesquels l'action se transforme et crée ses propres conséquences ; 4. en adoptant un programme d'explication contextuelle et surtout essentialiste plutôt que volontaire, [221] bien que la compréhension pratique des événements prenne régulièrement en considération la stratégie. On peut comprendre que les participants à l'action dont le souci principal est d'anticiper et de contrôler les agissements de leurs interlocuteurs adhèrent à de telles perspectives. Elles érigent des barrières impénétrables à l'explication dans le cadre du travail des théoriciens de l'action collective populaire.

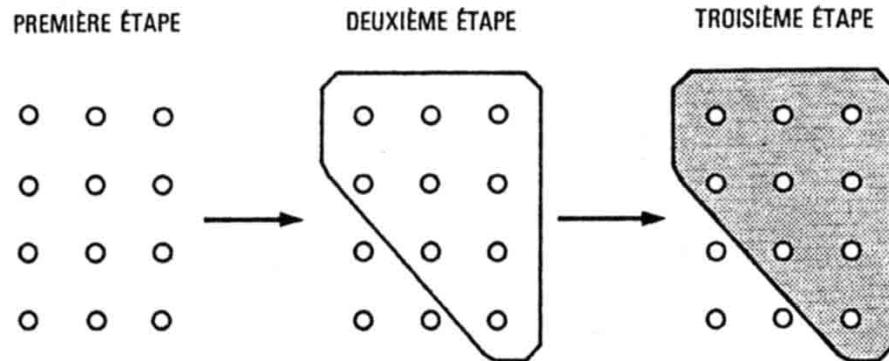
LES DÉFICIENCES DE NOS MODÈLES

Étant donné que toute décision collective découle, ou du moins dépend, de multiples décisions individuelles, comment des milliers de choix individuels s'entrecroisent-ils de façon à créer un grand mouvement social ? De quelle manière pourrait-on déduire les modalités de la participation individuelle du caractère de l'action collective -en prenant, par exemple, les exigences publiques formulées au nom du groupe comme témoignage des mobiles de la participation au niveau individuel ? Le processus de mobilisation lui-même transforme-t-il toujours les mobiles individuels dans un sens prévisible ? Toutes ces questions lient le plan individuel au plan collectif. La difficulté de cette liaison entre les deux niveaux est notoire. Depuis le défi de Mancur Olson, qui a interdit toute traduction subite et naïve des intérêts particuliers en action collective, aussi bien que toute traduction directe, simple et immédiate des intérêts collectifs en action individuelle, les théoriciens s'attaquent souvent à une telle liaison, mais avec un succès médiocre.

L'analyse des conflits industriels, par exemple, implique un lien entre buts individuels et collectifs. Sur le plan individuel, on imagine facilement comment se forment les griefs ouvriers ; ainsi l'on passe par extension à l'explication d'une décision de participer à une grève. À l'échelle d'un établissement, ou même d'une industrie, l'on attribue sans trop de gêne des griefs communs à la plupart des ouvriers, et en y ajoutant une certaine intensité d'organisation, on arrive à une explication de l'existence d'une grève. Cependant, la corrélation est visiblement imparfaite entre l'état d'esprit et l'organisation des ouvriers d'un côté, et la quantité de conflits, de l'autre. Cette imperfection même exige une analyse du processus qui lie un intérêt ou un sentiment partagé à l'action collective ; de ce point de vue, les modèles existants de la grève ouvrière se révèlent déficients.

Le même commentaire s'applique aux modèles généraux de la mobilisation. [222] Les modèles statiques de la mobilisation se partagent grosso modo entre deux raisonnements plutôt opposés, certains cumulatifs, d'autres constructifs. D'une part, un raisonnement qu'on pour-

rait qualifier de cumulatif : un ensemble d'individus dotés d'intérêts se décident plus ou moins consciemment, un à un, à se joindre à d'autres dont ils partagent les intérêts, ce qui facilite la formation d'une conscience commune et finalement une action concertée. Le processus envisagé se présente ainsi de la manière suivante :



À la première étape, des individus épars ; à la deuxième, une partie de ces individus s'intègrent à un cadre commun ; à la troisième, une conscience et une action communes, sauf pour les individus qui se tiennent à l'écart.

L'idée d'une prise de conscience marque souvent ce mode d'analyse. En faisant le bilan de ses études des « mouvements messianiques » du Tiers Monde, par exemple, Maria Isaura Pereira de Queiroz déclare que :

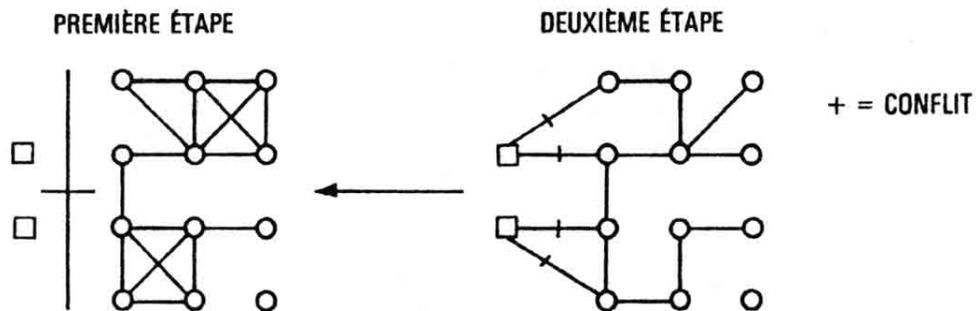
croyance messianique, mouvement messianique, deux faits sociaux différents, sont deux aspects du messianisme qu'on ne peut pas dissocier tout à fait ; le premier peut exister sans le second, mais le second a toujours besoin du premier. La collectivité ne s'organisera qu'inspirée par le mythe ; néanmoins, le mythe peut exister pendant longtemps sans qu'aucun mouvement se déclenche. Le mouvement dépend de la formation d'un groupe, d'une réunion d'individus organisés en vue d'une fonction à remplir ³⁹³.

³⁹³ Pereira de Queiroz (Maria Isaura), *Réformes et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, Anthropos, 1968, p. 291.

Ainsi envisage-t-on une séparation nette des étapes, séparation qui [223] dépend à la fois d'une prise de conscience et de la création de liens sociaux en fonction d'une nouvelle croyance partagée.

Un tel raisonnement suscite tout de suite deux objections profondes : il n'explique pas pourquoi et comment l'individu passe outre aux attrait de l'intérêt particulier à l'égard de la sécurité et de la minimisation de l'effort ; il n'offre pas d'analyse du processus social qui produit le mouvement d'étape en étape. Prise de conscience générale avec crise de création sociale ? Accumulation en spirale des croyances et des liens sociaux qui leur sont rattachés ? Ici, comme souvent, il s'agit d'un raisonnement à l'envers, qui commence lorsque le mouvement est à son apogée, pour rechercher ensuite les conditions nécessaires de son apparition.

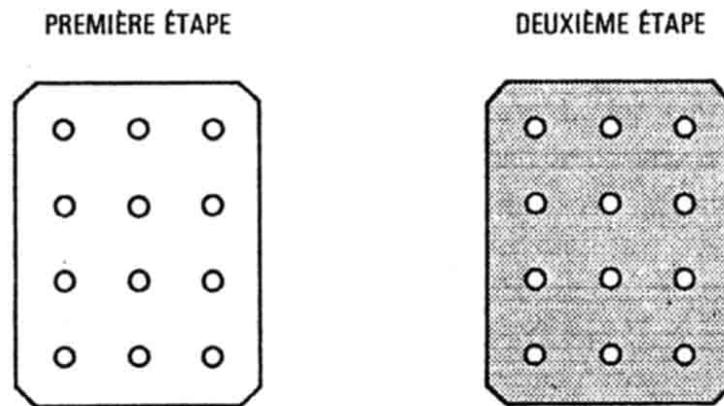
Le second raisonnement présume l'existence au début d'une structure sociale qui lie du moins la plupart des individus, et qui se construit et se transforme en fonction des communications répétées entre personnes. Ainsi peut-on le nommer raisonnement constructif. Dans cette ligne de pensée, les liens peuvent bien se renforcer et se multiplier au cours de l'action collective, mais ce sont surtout des liens déjà valables qui forment la base de la mobilisation et de l'action concertées. Au surplus, les divisions d'intérêts, qui motivent cette action concertée, se fondent surtout sur des clivages sociaux établis dans la vie quotidienne. De façon schématique, l'on pourrait représenter ainsi le raisonnement constructif :



Il s'agit alors d'un processus de mobilisation de réseaux préexistants, d'extension de ces réseaux, de formation de coalitions, et de gé-

néralisation des oppositions. Ainsi, Michaël Schwartz fonde son analyse du mouvement dans le cadre duquel s'affrontaient les tenanciers et les propriétaires de la région de culture du coton aux États-Unis entre 1880 et 1890, directement sur les rapports sociaux établis par [224] le système agraire de cette région ; il traite la création de la Southern Farmers' Alliance (association de défense des cultivateurs, qui bénéficiait d'un succès éclatant mais momentané) à la fois comme produit et comme transformation critique de luttes poursuivies avant et après l'apogée du mouvement régional.

Souvent, à vrai dire, on représente l'action collective comme la conséquence directe de l'intérêt d'un groupe tout à fait formé – classes sociales, communautés, ethnies, syndicats, partis – sans poser sérieusement la question des rapports entre le groupement qui agit et la population de base dont il se veut l'expression. Voilà un court-circuit théorique qui consiste à supprimer la première étape du modèle cumulatif :



Ce court-circuit évite d'analyser le problème de la mobilisation individuelle, sans toutefois le résoudre. Seuls les modèles cumulatifs et constructifs dessinent des circuits continus de l'individu jusqu'à l'action collective.

MODÈLES À ACTEUR UNIQUE

Si les modèles constructifs s'accrochent des rapports de conflit aussi bien que de coopération, décrivent-ils pourtant des changements se déroulant au sein d'un acteur unique ? Ils présument d'ordinaire un acteur agissant à partir d'une seule disposition : fonction d'utilité unique, absence de divisions internes, stabilité de la définition de l'acteur. Appliqués aux grévistes d'avril-mai 1906, ils nous permettraient, au mieux, d'expliquer quels secteurs ouvriers se mobilisent [225] plus vite et avec moins de réticences pour faire face aux patrons et aux pouvoirs publics. Ils ne disent pourtant presque rien des rapports entre les acteurs, ni surtout de la transformation de ces rapports.

La plupart des adeptes des modèles cumulatifs et constructifs, à vrai dire, fondent leurs analyses sur l'analogie avec l'épidémiologie : ils définissent une population comprenant tous ceux, individus ou groupes, qui risquent de participer à l'action collective pour essayer ensuite de découvrir les conditions qui donnent naissance à ce risque. La propension à la grève, à l'émeute, à la participation aux mouvements sociaux, à d'autres espèces d'action collective, devient la variable clé, le fait à expliquer. Les études de la participation des acteurs ont une valeur certaine ; sans elles, à vrai dire, des théories qui attribuent les révoltes et les révolutions aux classes dangereuses seraient même plus largement diffusées qu'elles ne le sont aujourd'hui. Mais ces études renforcent une illusion, à savoir l'idée que l'explication de tels événements dépend des caractères des rebelles et des révolutionnaires.

Revenons à l'étude des conflits industriels, domaine où l'application formelle des modèles se répand rapidement. On a l'habitude de considérer la grève comme une action ouvrière, en représentant l'action du patron ou des agents de l'État comme une influence parfois puissante mais toujours extérieure à la décision de cesser le travail. Les données officielles sur les grèves renforcent cette impression, en mettant l'accent sur les qualités et les actions des ouvriers, plutôt que sur le caractère des patrons ou les rapports entre ouvriers et patrons.

Il est vrai que certains auteurs, tels Orley Ashenfelter, George Johnson, Walter Korpi, Douglas Hibbs et Paul Edwards, ont esquissé des interprétations de la grève en termes de lutte. Ceux qui ont analysé la conjoncture, par exemple Albert Rees, ont noté l'effet du chômage sur la propension à la grève, qui apparaît généralement comme négatif, dépendant des variations dans les rapports de force entre patrons et

ouvriers. Pourtant la mesure, la modélisation formelle et l'évaluation des données prennent d'ordinaire la forme d'équations uniques qui décrivent la fréquence, la grandeur, ou la durée des grèves en les prenant toutes implicitement comme aspects du comportement ouvrier. De plus, en accentuant l'incidence des grèves, ces analyses suppriment toute représentation de la communication et de la lutte entre patrons et ouvriers. Entre temps, dans la vie ouvrière, le début, le déroulement et la fin d'une grève s'insèrent toujours dans le cadre d'un marchandage qui peut bien aboutir à d'autres conséquences que celles d'une grève, comportent une évaluation mutuelle [226] et continue du rapport de force entre les partis et dépendent souvent de considérations tactiques et stratégiques dépassant la probabilité qu'une grève réussisse. Dans ce sens, un modèle adéquat prendrait directement en compte cette combinaison d'actions réciproques.

Eric Batstone, Ian Boraston et Stephen Frenkel occupent une place particulière parmi les spécialistes du conflit industriel : ils s'efforcent de lier les actions individuelles et collectives en étudiant le processus de mobilisation. Leurs résultats sont utiles. Pour eux, toute explication globale et satisfaisante des grèves doit prendre en compte plusieurs facteurs. D'une part il est indispensable de reconnaître que les grèves, en tant qu'expression du conflit industriel, reflètent la subordination des ouvriers dans l'industrie, voire dans la société. D'autre part, les institutions de négociation, les formes plus générales de l'intégration sociale et politique et l'organisation du patronat et des syndicats pèsent toutes sur la probabilité des grèves. Cependant, la fréquence réelle des grèves repose plus immédiatement sur les processus de négociation qui apparaissent entre les travailleurs eux-mêmes. Pour cette raison, il est indispensable, pour analyser les grèves, de comprendre la distribution du pouvoir parmi les travailleurs ainsi que les divers discours qu'ils emploient ³⁹⁴.

Ce problème de l'explication des grèves se réduit donc essentiellement à une analyse du comportement ouvrier. Même s'il prend aussi en compte le patronat et l'environnement social, le modèle de base reste celui d'un acteur unique qui subit des modifications internes.

³⁹⁴ Batstone (Eric), Boraston (Jan), Frenkel (Stephen), *The social organization of strikes*, Oxford, Blackwell, 1978, p. 4.

Que le problème résulte des modèles utilisés plutôt que des données disponibles ressort de deux témoignages éclatants. D'abord, les récits des processus de grèves, y compris ceux qu'ont recueillis Bats-tone, Boraston et Frenkel, sont riches d'enseignements en ce qui concerne les comportements et les rapports de multiples acteurs : ouvriers, patrons, cadres syndicaux, etc. Parfois, un chercheur qui n'a à sa disposition que les données statistiques ordinaires peut réussir néanmoins à représenter dans son modèle les comportements de multiples acteurs ; le remarquable travail de Carol Conell sur les grèves du Massachusetts entre 1881 et 1894 montre, par exemple, l'action réciproque des patrons et des ouvriers en examinant, en fonction des résultats et de la durée des grèves, comment les ouvriers ont vraiment avantage à se syndiquer seulement là où les patrons ont un intérêt plutôt bien défini à la négociation, proposition qui permet de distinguer, [227] par exemple, les industries concentrées des autres. Mais de tels modèles de grèves à partir d'acteurs multiples restent malheureusement rares.

Les mêmes tendances théoriques se répètent dans d'autres domaines de l'action collective. En ce qui concerne les manifestations, on a l'habitude de les présenter comme expression de la volonté d'un groupe assez bien défini : manifestation d'anciens combattants, de lycéens, d'habitants, etc. Mais cette présentation fausse la réalité de deux manières fondamentales : d'abord, parce que (tout animateur de manifestation le sait) l'action des manifestants résulte d'un effort de construction souvent pénible qui comprend lui-même d'ordinaire un long marchandage : ensuite, parce que chaque manifestation comprend au moins quatre dimensions : les gens dans la rue, l'objet (d'ordinaire un symbole, un organisme, ou une personnalité), les spectateurs immédiats et la base sociale dont les manifestants prétendent énoncer les sentiments. Les autorités, de plus, prennent d'ordinaire en considération les manifestations, même dans les cas où les manifestants ne font pas porter leur action contre l'État.

Plusieurs groupes se trouvent face à face au moment de la manifestation même. Dans l'étude de MacCannell sur les « manifestations de protestation » aux États-Unis vers 1970, « les manifestants rencontrent les cibles de leur protestation dans 60% des cas ... des témoins sont présents dans 94%, la police dans 89%, les médias dans 54%, et des

contre-manifestants organisés dans 36% des manifestations »³⁹⁵. L'action réciproque n'est point accidentelle, mais elle semble essentielle pour l'action collective. Encore faudrait-il adopter des modèles à acteurs multiples.

Enfin, la même critique s'applique aux modèles des mouvements sociaux qui sont aujourd'hui en cours. Les modèles dont nous disposons dépeignent presque toujours les mouvements comme expression de groupes. Il s'agit souvent, à vrai dire, de « groupes » plutôt exceptionnels : dispersés, composés et fluides. Néanmoins, la démarche théorique normale consiste à désigner un ensemble plus ou moins cohérent de personnes, et d'expliquer l'action collective par le caractère d'un tel ensemble ; on retrouve, en bref, la démarche sociologique classique. Lorsque Alberto Melucci analyse ce qu'il regarde comme une transformation profonde des mouvements sociaux à l'époque post-industrielle, par exemple, il conserve une telle démarche ; pour lui, [228] ils constituent des « structures segmentées, réticulaires, polycéphales. Le mouvement est composé d'unités diversifiées et autonomes qui consacrent à leur solidarité interne une partie importante de leurs ressources. Un réseau de communication et d'échange maintient cependant ces cellules en contact entre elles ; des informations, des individus, des modèles de comportement circulent dans ce réseau, passant d'une unité à l'autre et favorisant une certaine homogénéité de l'ensemble. Le leadership n'est pas concentré, mais diffus ; en outre, il est limité à des objectifs spécifiques et divers individus peuvent assumer des rôles de leaders, pour exercer des fonctions déterminées »³⁹⁶.

L'image d'un groupe de caractère particulier précise la description de Melucci ; on mesure alors implicitement le contraste avec un parti politique ou un syndicat ouvrier.

Cette démarche n'est pas sans inconvénient : le plus proche d'un mouvement social n'est ni un parti ni un syndicat, mais plutôt une campagne politique. Car un mouvement social comporte, en fait, une série de revendications ou de défis à l'égard des puissances constituées au nom d'une catégorie sociale sans statut politique établi. Bien

³⁹⁵ McPhail (Clark), Wohlstein (Ronald T.), « Individuals and collective behaviors within gatherings, demonstrations and riots », *Annual Review of Sociology*, 1983, p. 586.

³⁹⁶ Melucci (Alberto), « Mouvements sociaux, mouvements post-politiques », *Revue internationale d'action communautaire*, 10, 1983, p. 14.

qu'on abuse parfois du vocable en appliquant la dénomination mouvement social à des conflits d'Ancien Régime, il s'agit, en fait, d'une façon d'agir qui s'est constituée surtout au XIX^e siècle en France et ailleurs. Les revendications et les défis reposent évidemment sur des groupements, comme les campagnes électorales sur les partis. Mais dans les deux cas, c'est l'action réciproque entre acteurs coalisés qui constitue l'identité et l'unité du mouvement.

L'analyse d'Alain Touraine et de ses collaborateurs au sujet du mouvement ouvrier se place à mi-chemin de la reconnaissance de cette réalité. Ils demandent, disent-ils, que l'étude des institutions sociales et politiques « soit complétée et même commandée par une analyse de l'action ouvrière elle-même, de la classe ouvrière comme acteur des conflits centraux des sociétés industrielles, c'est-à-dire du syndicat comme mouvement social » ; à cet élément, ils ajoutent l'obligation de « considérer le mouvement ouvrier comme un acteur social défini à la fois par des relations conflictuelles et par une référence positive, qu'il partage avec son adversaire, aux orientations culturelles de la société industrielle »³⁹⁷. Le vocabulaire, en mélangeant références à [229] l'acteur et à l'action, obscurcit l'objet de l'analyse, qui se révèle plus tard être un système de rapports changeants entre ouvriers, patrons, syndicats, agents d'État et public.

La réalité du mouvement social se couvre d'une mystification, partagée des deux côtés du conflit, qui identifie les acteurs du moment à une base large et solide de soutien ; les soi-disant porte-parole du mouvement s'affairant au même moment à créer des coalitions, à supprimer des dirigeants rivaux, à cimenter leur soutien, à éviter les ruptures trop voyantes et à organiser des manifestations publiques de volonté unitaire. Ce jeu préparatoire ne préjuge pas de la sincérité, du sérieux et de l'efficacité de plusieurs mouvements sociaux. Il s'agit ici de préciser la structure du phénomène social qui porte ce nom, et de comprendre qu'un tel phénomène exige un modèle d'action réciproque de multiples acteurs plutôt qu'un modèle de groupe unique.

³⁹⁷ Touraine (Alain), Wieviorka (Michel), Dubet (François), *Le mouvement ouvrier*, Paris, Fayard, 1984, p. 22.

LES MODÈLES STATIQUES

Si le malaise théorique à propos des liens qui se nouent entre l'individu et la collectivité au cours de l'action collective provient en partie de l'application de modèles d'action unifiée à des réalités d'acteurs multiples, il résulte aussi du manque de dynamisme des modèles courants de l'action collective ; ayant généralement abandonné les modèles analogues à ceux de l'« histoire naturelle » distinguant les étapes d'une révolution ou d'un mouvement social, les chercheurs n'ont pas su leur substituer d'autres modèles prenant en compte le changement interne. Même un Manuel Castells, pourtant connaisseur fin et enthousiaste des mouvements sociaux urbains, nous propose un modèle qui sert surtout à lier les enjeux et la composition d'un mouvement à la structure du monde social qui l'environne. En ce qui concerne les processus produisant ces mouvements, Castells se contente de déclarer que « la production de la formule structurelle donnant naissance aux mouvements sociaux urbains est spécifique à chaque contexte culturel national, et tout effort pour trouver une formulation générale ramène à la métaphysique »³⁹⁸. Pourtant, en souhaitant éviter la métaphysique, Castells nous renvoie ainsi à l'histoire sans même préciser ce qu'il faudrait y chercher.

[230]

Le renoncement de Castells ressemble à celui d'autres chercheurs. Ni une connaissance concrète de l'action collective prenant en compte des études comparatives, ni l'imagination théorique ne suffisent à briser les obstacles à la représentation dynamique de l'action collective populaire. Tant que l'on adopte des modèles à acteur unique et à disposition unifiée, et que l'on cherche l'origine du comportement dans cette disposition, l'on se condamne à des modèles dynamiques où des changements de dispositions ont lieu à chaque nouvelle phase de l'action. Tant que l'on insiste sur des explications contextuelles en cherchant, par exemple, à lier chaque action successive aux intérêts maté-

³⁹⁸ Castells (Manuel), *The city and the grassroots. A cross cultural theory of urban social movements*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 324.

riaux de l'acteur, l'on entreprend une besogne qui s'avère impossible dans l'état actuel de nos connaissances.

Cependant, nous disposons de nouvelles perspectives sur la dynamique des actions collectives. Au niveau de la micro-mobilisation, Mark Granovetter, Clark McPhail, John Lofland et d'autres chercheurs ont formulé des modèles utiles des processus de communication transformant une foule passive en groupe agissant. Par exemple, le groupe de recherches dirigé par William Gamson a conduit une série d'expériences concernant la résistance face aux autorités injustes. L'expérience centrale exposait les sujets à un soi-disant enquêteur qui violait de façon systématique et progressive l'accord implicite initial en cherchant à déformer leurs témoignages. Selon l'analyse de Gamson, une résistance ouverte à cette violation, lorsqu'elle apparaissait, dépendait du rapport entre trois catégories d'actions. Les actions d'organisation augmentent la capacité collective du groupe, les actions de séparation neutralisent les liens à l'autorité, et les actions de restructuration organisent un nouveau contexte pour l'interprétation des actions de l'autorité.

Une rébellion réussie contre l'autorité injuste, dans ce modèle, résulte d'une séquence d'actes d'organisation, de séparation et de restructuration. Mais l'expérience laisse à l'autorité très peu de marge de manœuvre ; elle révèle et renforce son caractère injuste sans que l'on puisse véritablement négocier ou changer de stratégie. L'action réciproque reste mal représentée. Ainsi, le modèle parvient au mieux à une analyse des antécédents nécessaires à certaines conséquences de l'action réciproque : il ne s'agit donc pas d'un modèle vraiment dynamique de l'action elle-même.

Mark Granovetter a analysé sous un autre angle la dynamique de la micro-mobilisation. Ses modèles des « seuils » de l'action collective postulent une distribution d'acteurs qui ont chacun leur propre calcul des coûts et des bénéfices de la participation à une action, calcul qui [231] dépend étroitement de la proportion d'autres participants possibles qui agissent déjà ou se préparent à le faire. La mise en action du groupe tout entier, lorsqu'elle se déclenche, dépend de l'arrivée successive de divers acteurs à leurs seuils propres, par exemple, 20 % des autres, 40 % des autres, 90 % des autres ; elle est donc liée à la proportion des autres à se joindre à l'action. Dans ces modèles, deux groupes avec des propensions moyennes identiques à l'action (c'est-à-

dire deux groupes au sein desquels l'individu moyen reste prêt à participer dans la mesure où 40 % des autres individus acceptent déjà d'agir) peuvent diverger beaucoup du point de vue de la propension collective à agir, selon la distribution des seuils individuels. Les modèles de Granovetter nous donnent une nouvelle perspective sur la collecte d'informations qui précède souvent une action risquée : brassage, va-et-vient, discussions de tactique, rappels de conflits antérieurs, appels à la solidarité, marchandage entre paires de participants, et ainsi de suite.

Granovetter analyse ce degré de dynamisme de la manière suivante : ces modèles traitent de l'agrégation des préférences individuelles ; ils ne considèrent point d'où viennent ces préférences précises. « La plupart des études, en revanche, s'efforcent de la comprendre. Les causes des normes, des mobiles, et des préférences, présumant que l'on trouverait ainsi l'explication totale des comportements collectifs. Je soutiens, au contraire, qu'une fois ces causes connues il reste toujours beaucoup à faire, et qu'une addition simple des préférences ne donnera pas une indication valable de leurs conséquences. Cela apparaît surtout là où un changement négligeable de la distribution des préférences produit une variation importante des conséquences. Une analyse, qui se penche uniquement sur les préférences, ne peut pas expliquer un tel phénomène. ³⁹⁹ »

Il n'y a qu'un pas de ce raisonnement à une analyse où les réponses mutuelles des différents antagonistes se produisent en même temps que les réponses mutuelles des alliés possibles.

Il nous reste néanmoins encore au moins deux étapes pour analyser comment les acteurs ne décident pas seulement de se joindre à l'action, mais choisissent quel ensemble d'actions possibles ils adopteront. Il manque au moins deux éléments aux modèles de la micro-mobilisation pour parvenir à une analyse vraiment dynamique de la mobilisation et de l'action collective : 1. une description des passages entre étapes ; [232] 2. une représentation de l'action réciproque des parties opposées ou coalisées. Dans ce sens, il serait utile de construire des modèles d'action réciproque et stratégique où chaque déplacement d'un groupe produit des réponses plus ou moins calcu-

³⁹⁹ Granovetter (Mark), « Threshold models of collective behavior », *American Journal of Sociology*, 83, 1978, p. 1421.

lées de la part des autres. Il s'agit ainsi d'adapter et d'améliorer nos modèles d'action rationnelle.

MODÈLES DE CAUSALITÉ CONTRE MODÈLES VOLONTAIRES

Dans l'idéal, il serait avantageux de former des modèles qui, à partir de la structure des rapports sociaux caractérisant un ensemble d'acteurs, dresseraient l'inventaire des moyens d'action ouverts aux individus et aux collectivités, comporteraient la création de nouveaux rapports sociaux et analyseraient surtout l'action réciproque stratégique.

En utilisant des modèles d'action raisonnée, il est inutile de présumer que toute action collective se révèle au fond calculée, voulue, désirable, réalisable et efficace. Il faut simplement présumer, de façon provisoire, un ensemble cohérent de rapports entre les intérêts, l'organisation, les croyances partagées et les comportements des acteurs. À l'égard des mouvements sociaux, les modèles d'action raisonnée présumant généralement l'existence d'un acteur unique d'un type ou d'un autre (association, groupe d'intérêt, etc.), proposent un récit analytique du comportement de cet acteur et précisent parfois les conséquences de ce comportement.

Les modèles d'action raisonnée requièrent surtout de préciser : a. les principes de choix adoptés par l'acteur ; b. les valeurs habituelles des éléments de ces principes. Ces éléments comportent d'ordinaire : 1. les coûts probables des diverses séquences d'action qui sont concevables dans la situation ; 2. les bénéfices probables que l'on peut attendre de ces séquences ; 3. la capacité de l'acteur à faire face aux coûts de chaque séquence. Ainsi, peut-on expliquer la participation à un mouvement social comme la conséquence de choix individuels parmi de multiples séries d'actions dont l'attrait relatif dépend du produit :

(bénéfices attendus — coûts attendus) x (capacité d'agir)

Pour transformer un modèle de cette espèce en modèle utile de l'action réciproque, il est nécessaire de faire dépendre les bénéfices [233] et les coûts attendus (plus d'autres dépendant des variables déjà citées) des actions des autres acteurs et d'organiser la communication entre acteurs. Dans ce contexte, l'analyse des acteurs, des intérêts, des règles de décision, des coûts, bénéfices et capacités (pour ne pas mentionner les rapports entre ces éléments) pose un vrai défi théorique.

Afin de comprendre le caractère de ce défi, prenons l'intelligente synthèse de Guy Caire, dans *La grève ouvrière*. Tout en dressant un tableau de la recherche portant sur les conflits du travail, Caire hésite lorsqu'il arrive à l'étude du processus même de déclenchement et de déroulement des grèves. Il fait lui-même une distinction essentielle : « L'analyse coûts-bénéfices est d'inspiration *ex post* ; l'analyse en termes de jeu stratégique se situe au contraire *ex ante*. Malheureusement, en ce domaine, tout ou presque reste à faire.⁴⁰⁰ » Il se trouve obligé de citer le modèle cinquantenaire d'Hicks, qui représente le croisement d'une courbe de concession du patronat et d'une courbe de résistance des ouvriers, construites toutes les deux en fonction de la durée de la grève, qui se révèle en fin de compte, ainsi que le remarque Caire, un modèle statique de la menace du conflit plutôt qu'un modèle dynamique de lutte ou de marchandage. Au surplus, le modèle de Hicks suppose un ensemble d'ouvriers déjà formé et décidé à agir, ce qui escamote le problème essentiel au lieu de le résoudre. En reprenant plus loin la question de la stratégie des grèves, Caire emprunte l'analogie militaire en proposant les étapes déclenchement – déroulement – dénouement ; étapes qu'il commente de façon satisfaisante sans toutefois pouvoir les ordonner selon une logique explicite. Dans une perspective théorique, l'analyse se solde par un échec.

Cet échec n'a rien d'extraordinaire. Telle est la situation normale de ceux qui étudient l'action collective. Deux obstacles imposants leur barrent la route : la complexité des actions réciproques, la difficulté de formuler des modèles de processus dynamiques.

⁴⁰⁰ Caire (Guy), *La grève ouvrière*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1978, p. 156.

[234]

JEUX, STRATÉGIES, CONTESTATIONS

Nous avons pourtant à notre disposition deux traditions analytiques qui permettent l'analyse dynamique de l'action réciproque : la théorie des jeux et les modèles à équations simultanées des processus d'influence mutuelle. Pour adapter l'une ou l'autre de ces traditions, il faut se résigner, pour l'instant, à des modèles volontaires, en attribuant un pouvoir de décision à chaque acteur en précisant également a priori les acteurs, intérêts, règles de décision, coûts, bénéfices et capacités à agir. (Il reste toujours possible, cependant, de les déduire d'une description empirique ou d'une analyse contextuelle.)

La théorie des jeux nous propose un moyen d'aborder l'étude de l'action réciproque. À l'aide d'une simplification radicale des choix et du temps, cette théorie étend à l'analyse des actions réciproques la prise individuelle des décisions ; en général, chaque action consiste en un choix exclusif entre possibilités limitées et bien définies ; à un moment, elle parvient à son terme mais ses conséquences apparaissent avant le début de l'action simultanée de deux acteurs ou plus en prenant en considération l'action mutuelle de l'autre.

Les études de Robert Axelrod sur le dilemme du prisonnier montrent la valeur de cette simplification. Dans sa formulation élémentaire, le dilemme résulte d'une action mutuelle de deux acteurs au cours de laquelle l'action individuelle et intéressée de chaque partenaire aboutit à des effets indésirables et indésirés par les deux (par exemple, leur commun maintien en prison), tandis que l'action coopérative des deux individus produit un résultat plus désirable (par exemple, un raccourcissement de leur détention) mais, voici le problème, la combinaison de l'action intéressée de l'un et de l'action coopérative de l'autre aboutit à un effet très désirable (telle la libération immédiate) pour l'un et un effet très indésirable (tel un prolongement de la détention) pour l'autre.

De nombreuses péripéties de la vie quotidienne sont proches de ce dilemme : les incendies de théâtre, les famines, la pollution de l'environnement, la course aux armements, les marchandages législatifs, et

même les rencontres naturelles d'organismes qui ont la possibilité, sans avoir la certitude, d'une symbiose. Au cours d'une rencontre unique, les deux partis ont de puissantes raisons d'éviter la coopération pour poursuivre leurs intérêts privés sans prendre en considération les intérêts de l'autre.

[235]

Cependant, si les acteurs entrent souvent en contact les uns avec les autres, la situation se transforme. Au cours d'actions réciproques répétées, même des partis qui agissent de façon totalement égoïste bénéficient de l'adoption de stratégies ayant recours tant à la coopération qu'au rejet selon que l'autre parti coopère ou sert son intérêt immédiat. La stratégie « coup par coup » (je commence par coopérer à la première rencontre, pour imiter fidèlement par la suite votre réponse) tend à l'emporter par rapport à toute stratégie qui se montre plus égoïste dans l'immédiat. L'avantage d'une stratégie de coopération initiale, au surplus, augmente avec : a. la probabilité de rencontres ultérieures ; b. la netteté de la discipline entre réponses ; c. la certitude de l'identification de l'autre partie de ses actions et de leurs conséquences. Même au milieu d'une population d'égoïstes irrémédiables, un noyau d'amateurs de « coup pour coup » tend à gagner. Ces analyses montrent, par conséquent, les avantages de la coalition.

Les résultats d'Axelrod se révèlent proches de l'analyse d'Olson de la probabilité selon laquelle des petits groupes et des groupes ayant accès aux stimulants sélectifs formeront des « coalitions distributionnelles ». Les patrons d'industrie, les syndicats de branches, les associations de producteurs servent d'exemples. De tels groupes, selon le schéma d'Olson, utilisent leur avantage organisationnel pour influencer sur la production et la distribution des biens ; à la longue, cette formation de coalitions aboutit à la sclérose ou du moins à une déviation prononcée de la rationalité du marché classique. D'où un cycle qui suit chaque grand bouleversement de la vie nationale : d'une part, une expansion en liberté relative au cours de laquelle ceux qui savent former des coalitions à l'égard de la distribution commencent à prendre l'avantage ; d'autre part, un ralentissement dû aux agissements intéressés des coalisés.

Il existe, selon l'analyse d'Olson, deux moyens d'échapper à cet enlèvement : ou l'on casse de temps en temps les coalitions, ou l'on as-

sure la formation de coalitions globales dont l'avantage particulier sert également l'intérêt général. Dans les schémas d'Axelrod et d'Olson, ce sont la certitude et la continuité des rapports sociaux qui facilitent la formation de coalitions stables, les coalitions d'intérêt mutuel qui tendent à contrôler même les personnes qui agissent selon leur intérêt particulier et les coalitions plus larges qui commencent à servir l'intérêt général.

Les résultats théoriques et expérimentaux d'Axelrod suggèrent des analogies entre le marchandage législatif, les alliances militaires et [236] diplomatiques et la collusion entre entreprises commerciales. Ces analogies, à leur tour, permettent de généraliser les fondements de la théorie des jeux par rapport aux grands processus structurels. Tel est, effectivement, le projet proposé récemment par Jon Elster et poursuivi d'une façon particulière par Andrew Schotter.

Les analyses du conflit et des modèles basés sur la théorie des jeux et des équations simultanées témoignent de l'utilité de ce projet. On en trouve aussi de bonnes applications aux conflits locaux : on peut citer l'application par Richard Berk d'une analyse de jeu stratégique à un conflit se déroulant en 1972 à l'université de Northwestern près de Chicago. Mentionnons aussi la simulation à équations simultanées, par Barbara Salert et John Sprague, des conditions favorisant les « émeutes policières » et d'autres séquences d'affrontement violent après un premier épisode de violence.

Néanmoins, la théorie des jeux ne suffira pas à elle seule. En fin de compte, nous sommes obligés de trouver le moyen d'intégrer à l'analyse le contenu des rapports entre les personnes elles-mêmes. La plupart de liens qui constituent et encadrent la vie sociale comportent si peu d'action mutuelle stratégique qu'ils exigent d'autres modes d'analyse. Les réseaux de communication, les relations quotidiennes entre patrons et ouvriers, les courants de l'argent et du fisc, les itinéraires des maladies, les mouvements des capitaux, les migrations en chaîne, les échelles de promotion sociale comportent certes parfois des éléments d'action mutuelle stratégique, mais leur cristallisation en structures durables, aussi bien que leurs transformations incessantes, exigent une analyse expressément structurelle.

Même dans la zone de l'action réciproque stratégique, le travail se révèle malaisé. Au cours de l'action collective populaire, le nombre,

l'identité, les limites des acteurs changent souvent et vite. L'identification des acteurs et des enjeux, sans mentionner les règles du jeu, exige souvent une analyse en profondeur de la structure des classes et du processus politique. Face à cette complexité, nous devons ou simplifier ou façonner des modèles très compliqués : ainsi revenons-nous aux modèles constructifs de l'action collective.

Il faudrait donc envisager chacun des liens sociaux dont l'ensemble se compose, et surtout les rapports antagonistes, comme lieu de communication et de négociation plus ou moins continues qui suivent une logique stratégique, et dont les conséquences transforment la structure et le contenu des liens. Ainsi, un modèle dynamique des grèves doit prendre en compte au moins les négociations qui se poursuivent entre les ensembles suivants :

[237]

ouvriers-syndicats	syndicats-patrons
ouvriers-patrons	syndicats-agents de l'État
ouvriers-agents de l'État	patrons-agents de l'État

Encore faudrait-il parfois ajouter un cinquième participant, à savoir un public généralisé ou spécifique. Voici une problématique complexe, mais elle a, du moins, le mérite d'être explicite, et de porter attention aux enjeux, modalités, et conséquences de chacun de ces rapports.

Cette réflexion sur les modèles d'action raisonnée indique la valeur d'une analyse distincte des modalités d'action réciproque. Car chaque paire d'interlocuteurs adopte et modifie un ensemble plutôt restreint de moyens de négociation, ce qu'on peut appeler le répertoire caractéristique de ce couple. Dans le cas des interlocuteurs ouvriers/patrons en France, par exemple, la grève, le lock-out, le licenciement, la réunion du personnel, le sabotage, l'absentéisme concerté, et quelques autres formes d'actions, variables selon la région, l'industrie et l'époque, composent, depuis voilà presque un siècle, le répertoire établi de l'action collective. Bien que les variations et les combinaisons

se multiplient, et même si chaque parti cherche son avantage en innovant à l'intérieur de chaque forme établie et en insistant sur sa propre interprétation de la coutume et du droit, en général ceux-ci connaissent et même soutiennent de façon implicite les règles du jeu.

Parfois, une innovation importante, telles l'occupation des lieux de travail et la séquestration des gestionnaires en France depuis 1919 et surtout depuis 1936, s'impose, malgré la résistance d'au moins une des parties. Mais, la plupart du temps, le répertoire reste en place, servant de cadre défini de l'action réciproque. La description de ce cadre de l'action collective simplifie la besogne théorique, car ce qui semblait être au début une gamme illimitée de possibilités se rétrécit à un choix bien restreint entre actions assez définies. L'élaboration de modèles de l'action réciproque entre multiples groupes dans le cadre de répertoires de l'action spécifiques à chaque couple d'interlocuteurs constitue le prochain pas théorique.

Charles TILLY

[238]

BIBLIOGRAPHIE

Abboud (N.) et al., « Les grèves », *Sociologie du travail*, octobre-décembre 1973.

Adam (Gérard), Reynaud (Jean-Daniel), *Conflits du travail et changements sociaux*, Paris, PUF, 1978.

Aglietta (R.) et al., « Conflits sociaux et transformations des relations professionnelles en Italie et en France », *Sociologie du travail*, avril-juin 1971.

Alberoni (Francesco), *Statu nascenti. Studi sut processi collettivi*, Bologne, Il Mulino, 1968.

Amsden (John), Brier (Stephen), « Coals Miners on Strike : the Transformation of Strike Demands and the Formation of a National Union », *Journal of Interdisciplinary History*, 7, 1977, p. 583-616.

Ashenfelter (Orley), Johnson (George), « Bargaining theory, Trade Unions and Industrial Strike Activity », *American Economic Review*, 40, 1969, p. 35-49.

Auffray (Daniel) et al., *La grève et la ville*, Paris, Christian Bourgois, 1979.

Axelrod (Robert), *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984.

Bartos (Otomar J.), *Process and Outcome of Negotiations*, New York, Columbia University Press, 1974.

Batstone (Eric), Boraston (Ian), Frenkel (Stephen), *The Social Organization of Strikes*, Oxford, Blackwell, 1978.

Bean (R.), Peel (D.A.), « Business Activity Labour Organization and Industrial Disputes in the U.K., 1892-1938 », *Business History*, 18, 1976, p. 205-211.

Bergesen (Albert), « Official Violence during the Watts, Newark and Detroit Race Riots of the 1960s », in Lauderdale (Pat) dir., *A Political Analysis of Deviance*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980.

Berk (Richard), « A Gaming Approach to Crowd Behavior », *American Sociological Review*, 39, 1974, p. 355-373.

Bohstedt (John), *Riots and Community Politics in England and Wales, 1790-1810*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Bright (Charles), Harding (Susan) dir., *Statemaking and Social Movements*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.

Britt (David), Galle (Orner), « Industrial Conflict and Unionization », *American Sociological Review*, 39, 1972, p.46-57.

Britt (David), Galle (Orner), « Structural Antecedents to the Shape of [239] Strikes : a Comparative Analysis », *American Sociological Review*, 39, 1972, p. 642-651.

Button (James W.), *Black Violence. Political Impact of the 1960s Riots*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

Caire (Guy), *La grève ouvrière*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1978.

Castells (Manuel), *The City and the Grassroots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, Berkeley, University of California Press, 1983.

Cella (Gian Primo) dir., *Il movimento degli scioperi nel XX secolo*, Bologne, Il Mulino, 1979.

Christman (William J.), Kelly (William R.), Galle (Orner R.), « Comparative Perspectives on Industrial Conflict », *Research on Social Movements, Conflict and Change*, 4, 1971, p. 67-93.

Clegg (Hugh A.), *Trade Unionism Under Collective Bargaining*, Oxford, Blackwell, 1976.

Conell (Carol), *The Impact of Union Sponsorship on Strikes in Nineteenth Century Massachusetts*, thèse inédite de doctorat en sociologie, université de Michigan, 1980.

Cousineau (Jean-Michel), Lacroix (Robert), « Activité économique, inflation et activité de grève », *Relations industrielles*, 31, 1976, p. 341-357.

Cronin (James), *Industrial Conflict in Modern Britain*, Londres, Croom Helm, 1979.

Cronin (James), Schneer (Jonathan) dir., *Social Conflict and the Political Order in Modern Britain*, Londres, Croom Helm, 1982.

Crouch (Colin), Pizzorno (Alessandro) dir., *The Resurgence of Class Conflict in Western Europe since 1968*, Londres, Macmillan, 2 vol., 1978.

Dubois (Pierre), « Nouvelles pratiques de mobilisation dans la classe ouvrière », *Sociologie du travail*, 12, 1970, p. 338-344.

Dubois (Pierre), et al., *Grèves revendicatives ou grèves politiques ? Acteurs, pratiques, sens du mouvement de mai*, Paris, Anthropos, 1971.

Durand (Claude), Dubois (Pierre), *La grève, enquête sociologique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975.

Eckstein (Harry), « Theoretical Approaches to Explaining Collective Political Violence » in Gurr (Ted Robert) dir., *Handbook of Political Conflict. Theory and Research*, New York, Free Press, 1980.

Edwards (Paul K.), « The “ Social ” Determination of Strike Activity : An Explication and Critique », *Journal of Industrial Relations*, 21, 1979, p. 198-216.

Edwards (Paul K.), *Strikes in the United States, 1881-1974*, Oxford, Blackwell, 1981.

Elster (Jon), « Marxism, Functionalism and Game Theory : the Case for Methodological Individualism », *Theory and Society*, 11, 1982, p. 453-540.

Erbès-Seguin (Sabine), « Le déclenchement des grèves de mai : spontanéités des masses et rôle des syndicats », *Sociologie du travail*, 12, 1970, p. 177-189.

Faure (Alain), « Mouvements populaires et mouvement ouvrier à Paris (1830-1834) », *Le Mouvement social*, 88, 1974, p. 51-92.

Franzosi (Roberto), « Conflittualità e cicli economici », *Qualeimpresa*, 11, 1984, p. 20-27.

Gamson (William), *Power and Discontent*, Homewood, Dorsey, 1968.

[240]

Gamson (William), Fireman (Bruce), Rytina (Steve), *Encounters with Unjust Authority*, Homewood, Dorsey, 1982.

Granovetter (Mark), « Threshold Models of Collective Behavior », *American Journal of Sociology*, 83, 1978, p. 1420-1443.

Hardin (Russell), *Collective Action*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983.

Heirich (Max), *The Spiral of Conflict*, New York, Columbia University Press, 1971.

Hibbs (Douglas Jr.), « Industrial Conflict in Advanced Industrial Societies », *American Political Science Review*, 70, 1976, p. 1033-1058.

Hibbs (Douglas Jr.), « On the Political Economy of Long-Run Trends in Strike Activity », *British Journal of Political Science*, 8, 1978, p. 153-175.

Holton (Robert J.), « The Crowd in History : Some Problems of Theory and Method », *Social History*, 3, 1978, p. 219-233.

Ingham (Geoffrey K.), *Strikes and Industrial Conflict*, Londres, Macmillan, 1974.

Jenkins (J. Craig), « Resource Mobilization and the Study of Social Movements », *Annual Review of Sociology*, 9, 1983, p. 527-553.

Kelly (John E.), Nicholson (Nigel), « The Causation of Strikes : A Review of Theoretical Approaches and the Potential Contribution of Sociological Psychology », *Human Relations*, 33, 1980, p. 853-883.

Kerbo (Harold R.), « Movements of "Crisis" and Movements of "Affluence". A Critique of Deprivation and Resource Mobilization Theories », *Journal of Conflict Resolution*, 26, 1982, p. 645-663.

Kergoat (Daniele), « Une expérience d'autogestion en mai 1968 », *Sociologie du travail*, 12, 1970, p. 274-292.

Korpi (Walter), « Conflict, Power and Relative Deprivation », *American Political Science Review*, 68, 1974, p. 1569-1578.

Korpi (Walter), « Conflict and the Balance of Power », *Acta Sociologica*, 17, 1974, p. 99-114.

Korpi (Walter), *The Working Class in Welfare Capitalism. Work, Unions and Politics in Sweden*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

Korpi (Walter), Shalev (Michael), « Strikes, Power and Politics in the Western Nations, 1900-1976 » in Zeitlin (Maurice) dir., *Political Power and Social Theory*, Greenwich, JAI Press, 1980.

Kriesi (Hanspeter) et al., *Politische Aktivierung in der Schweiz 1945-1978*, Diessenhofen, Verlag Ruedger, 1981.

Kronus (Carol L.), « Mobilizing Voluntary Associations into a Social Movement : the Case of Environmental Quality », *Sociological Quarterly*, 18, 1978, p. 267-283.

Lefranc (Georges), *Grèves d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

Lofland (John), « Collective Behavior : the Elementary Forms » in Rosenberg (Morris), Turner (Ralph) dir., *Social Psychology : Sociological Perspectives*, New York, Basic Books, 1981.

Lofland (John), Fink (Michaël), *Symbolic Sit-Ins. Protest Occupations at the California Capitol*, Washington D.C., University Press of America, 1982.

Maitland (Ian), *The Causes of Industrial Disorder. A comparison of a British and a German factory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.

[241]

Mann (Michael), *Consciousness and Action among the Western Working Class*, Londres, Macmillan, 1973.

Marwell (Gerald), « Altruism and the Problem of Collective Action » in Derlega (V.), Grzelak (J.) dir., *Cooperation and Helping Behavior*, New York, Academic Press, 1981.

McAdam (Doug), *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

McPhail (Clark), Miller (David L.), « The Assembling Process : a Theoretical and Empirical Examination », *American Sociological Review*, 38, 1973, p. 721-735.

McPhail (Clark), Wohlstein (Ronald T.), « Individual and Collective Behaviors within Gatherings, Demonstrations and Riots », *Annual Review of Sociology*, 9, 1983, p. 579-600.

Melucci (Alberto), « Mouvements sociaux, mouvements post-politiques », *Revue internationale d'action communautaire*, 10, 1983, p. 13-44.

Mendras (Henri), Tavernier (Yves), « Les manifestations de juin 1961 », *Revue française de science politique*, 12, 1962, p. 647-671.

Morris (Aldon D.), *The Origins of the Civil Rights Movement. Black Communities Organizing for Change*, New York, Free Press, 1984.

Mueller (Carol McClung), « Riot Violence and Protest Outcomes », *Journal of Political and Military Sociology*, 6, 1978, p. 46-63.

Oberschall (Anthony), « Theories of Social Conflict », *Annual Review of Sociology*, 4, 1978, p. 291-315.

Olson (Mancur), *La logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1977. Olson (Mancur), *The Rise and Decline of Nations. Economic Growth, Stagflation and Social Rigidities*, New Haven, Yale University Press, 1982.

Pencavel (John H.), « An Investigation into Industrial Strike Activity in Britain », *Econometrika*, 37, 1970, p. 239-256.

Pereira de Queiroz (Maria Isaura), *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*. Paris, Anthropos, 1968.

Perrot (Michelle), *Les ouvriers en grève. France 1871-1890*, Paris, Mouton, 1974, 2 vol.

Pinol (Marc), « Dix ans de manifestations paysannes sous la V^e République (1962-1971) », *Revue de géographie de Lyon*, 50, 1975, p. 111-126.

Prost (Antoine), « Les manifestations du 12 février 1934 en province », *Le Mouvement social*, 54, 1966, p. 7-28.

Rees (Albert), « Industrial Conflict and Business Fluctuations », *Journal of Political Economy*, 60, 1952, p. 371-382.

Salert (Barbara), Sprague (John), *The Dynamics of Riots*, Ann Arbor, Inter-University Consortium for Political and Social Research, 1980.

Sapsford (D.), « A Time Series Analysis of U.K. Industrial Disputes », *Industrial Relations*, 14, 1975, p. 242-249.

Schellenberg (James A.), *The Science of Conflict*, New York, Oxford University Press, 1982.

Schelling (Thomas G), *Micromotives and Macrobehavior*, New York, W.W. Norton, 1978.

Schelling (Thomas G), *Choice and Consequence*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

[242]

Schmid (Alex P.), de Graaf (Janny), *Violence as Communication. Insurgent Terrorism and the Western News Media*, Beverly Hills, Sage, 1982.

Schotter (Andrew), *The Economic Theory of Social Institutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981,

Schwartz (Michaël), *Radical Protest and Social Structure. The Southern Farmers' Alliance and Cotton Tenancy, 1880-1890*, New York, Academic Press, 1976.

Sellier (François), *Stratégie de la lutte sociale. France 1936-1960*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1961.

Shorter (Edward), Tilly (Charles), *Strikes in France, 1830-1968*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

Shubik (Martin), *Game Theory in the Social Sciences. Concepts and solutions*, Cambridge, MIT Press, 1982.

Smith (Douglas A.), « The Determinants of Strike Activity in Canada », *Industrial Relations*, 27, 1972, p. 637-663.

Smith (Michael R.), « Institutional Setting and Industrial Conflict in Quebec », *American Journal of Sociology*, 85, 1979, p. 109-134.

Snyder (David R.), « Institutional Setting and Industrial Conflict : A Comparative Analysis of France, Italy and the United States », *American Sociological Review*, 40, 1975, p. 259-278.

Snyder (David R.), « Theoretical and Methodological Problems in the Analysis of Governmental Coercion and Collective Violence », *Journal of Political and Military Sociology*, 4, 1976, p. 277-293.

Stein (Arthur A.), Russett (Bruce M.), « Evaluating War : Outcomes and Consequences » in *Handbook of Political Conflict. Theory and Research*, New York, Free Press, 1980.

Strauss (Anselm), *Negotiations. Varieties, Contexts and Social Order*, San Francisco, Jossey-Bass, 1978.

Tarrow (Sidney), *Struggling to Reform. Social Movements and Policy Change During Cycles of Protest*, Ithaca, Center for International Studies, Cornell University, 1983.

Touraine (Alain), Wieviorka (Michel), Dubet (François), *Le mouvement ouvrier*, Paris, Fayard, 1984.

Useem (Michael), *Conscription, Protest and Social Conflict. The Life and Death of a Draft Resistance Movement*, New York, Wiley, 1973.

Volkman (Heinrich), « Modernisierung des Arbeitskampfs ? Zum Formwandel von Streik und Aussperrung in Deutschland 1864-1975 » in *Probleme der Modernisierung in Deutschland. Sozialhistorische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*, Hartmut Kaelble et al., Opland, Westdeutscher Verlag, 1977.

Walsh (William), « Economic Conditions and Strike Activity in Canada », *Industrial Relations*, 14, 1975, p. 45-55.

Wardell (Mark L.), Vaught (Charles), Edwards John N.), « Strikes : A Political Economy Approach », *Social Science Quarterly*, 63, 1982, p. 409-427.

Willard (Claude), *Le mouvement socialiste en France (1893-1905). Les guesdistes*, Paris, Les Éditions sociales, 1965.

Wilson (Kenneth L), Orum (Anthony), « Mobilizing People for Collective Political Action », *Journal of Political and Military Sociology*, 4, 1976, p. 187-202.

Wood (James L.), Jackson (Maurice), *Social Movements. Development, Participation and Dynamics*, Belmont, Wadsworth, 1982.

[243]

Zald (Mayer N., McCarthy (John D.), *The Dynamics of Social Movements Resource Mobilization, Social Control and Tactics*, Cambridge, Winthrop, 1979

Zimmerman (Ekkart), *Political Violence, Crises and Revolution. Theories and Research*, Cambridge, Schenkman, 1983.

Charles TILLY

[244]

Troisième partie

Chapitre 9

“Individualisme, mobilisation et action collective.”

Par François CHAZEL

[Retour à la table des matières](#)

Dans la mesure même où elle est englobante, la notion d'individualisme est vouée à la polysémie, et l'on peut, de ce fait, douter du degré de cohérence entre ces divers usages dans l'ordre de l'éthique ou de la politique ou encore dans le domaine de sciences sociales ⁴⁰¹. En sociologie, la notion d'individualisme sert à la fois à identifier un phénomène social original et une démarche. D'une part, on entend par individualisme un système bien défini de valeurs, reconnaissant à l'acteur une pleine *autonomie* mais permettant par là même le développement de l'*égoïsme possessif* ⁴⁰², et les modes de conduite qui se conforment à de tels critères : en ce sens, l'individualisme est une composante majeure de la modernité et, à ce titre, est souvent tenu pour une caractéristique essentielle de nos sociétés modernes occidentales, par opposition aux sociétés traditionnelles, présentées comme « holistes ». D'autre part, on peut, par ce même terme d'individualisme, désigner une façon d'aborder les problèmes, c'est-à-dire, au

⁴⁰¹ Dans son ouvrage *Individualism*, New York, Harper and Row, 1973, Steven Lukes s'est efforcé, en examinant les multiples visages de l'individualisme, d'en dresser un tableau global.

⁴⁰² Cette expression est très voisine de celle qu'a retenue Crawford B. Macpherson pour le titre de son ouvrage bien connu, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971.

sens le plus général du terme, une méthode et c'est pourquoi l'on parle généralement alors d'« individualisme méthodologique » : il est difficile de résumer en quelques mots l'individualisme méthodologique, qui se présente sous de multiples variantes, mais il paraît peu contestable d'affirmer qu'il se fonde sur le *primat de l'action individuelle* – à ce niveau de généralité, la distinction, par ailleurs significative, entre agent et acteur peut être négligée – et qu'il attache la plus [245] grande importance aux cours *alternatifs* d'action entre lesquels les individus ont à *choisir*. Selon qu'il est appliqué à la réalité sociale, pour définir des types de valeurs et des modes de conduite, ou à la démarche même inspirant la recherche, l'individualisme prend ainsi deux significations bien distinctes ; et s'il est tentant de lui redonner une unité en affirmant que « l'individualisme méthodologique » n'est approprié qu'à l'étude des sociétés « modernes », dominées par un système de valeurs individualiste, à l'exclusion des autres sociétés auxquelles conviendrait plutôt une approche de type holiste ⁴⁰³, il nous semble, en définitive, excessif de limiter, a priori, par cette association systématique d'une méthodologie déterminée à un type donné de société, les potentialités *heuristiques* de l'individualisme méthodologique ⁴⁰⁴, tout comme celles des orientations de recherche rivales. En tout cas, seul ce dernier retiendra ici notre attention.

Comme on le sait, l'individualisme méthodologique a donné lieu, dans le monde anglo-saxon, à un riche et complexe débat ⁴⁰⁵ et notre propos ici n'est pas de lui adjoindre une contribution tardive, ni même – ce qui serait peut-être utile pour les lecteurs français – d'en esquisser un bilan critique. Nous voudrions plutôt tenter, d'apprécier l'apport de l'individualisme méthodologique à la saisie de deux phéno-

⁴⁰³ Telle est, en particulier, la position adoptée par Louis Dumont dans ses *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

⁴⁰⁴ Tout un courant de recherche s'est précisément développé depuis quelques années pour tenter d'appliquer à des sociétés ou des collectivités précapitalistes les principes de l'individualisme méthodologique ; l'étude de Samuel Popkin sur les paysans du Tonkin (*The Rational Peasant*, Berkeley, University of California Press, 1979) en constitue sans doute l'illustration la plus représentative.

⁴⁰⁵ John O'Neill a rassemblé les principales contributions à ce débat dans un ouvrage publié sous sa direction, *Modes of individualism and collectivism*, Londres, Heinemann, 1973.

mènes sociaux souvent conjoints, quoique analytiquement distincts, à savoir la mobilisation et l'action collective. À ce sujet, quelques précisions préalables s'imposent. Tout d'abord, l'individualisme méthodologique ne sera envisagé dans ce texte que sous une forme hautement spécifique, associée à la mise en œuvre du paradigme économique et, plus généralement, à l'utilitarisme, qui se caractérise par la *rationalité* des individus, définie à l'aune de la *recherche de l'intérêt personnel*. Or rien n'interdit – au moins en principe, d'un point de vue logique – d'associer individualisme méthodologique et irrationalité⁴⁰⁶. Et cette possibilité doit être d'autant moins écartée que [246] « l'individualisme irrationnel », si l'on peut risquer ce raccourci, s'est intéressé, en particulier à travers la fascination pour les « foules » dont ont fait preuve Tarde, Le Bon et leurs continuateurs, à certaines dimensions de la mobilisation, sinon de l'action collective⁴⁰⁷. Certes, on peut encore se demander dans quelle mesure ce courant de pensée se conforme, relativement aux thèmes abordés, aux canons de l'individualisme méthodologique ; mais on ne peut guère douter, en revanche, de son caractère foncièrement individualiste. Nous ne traiterons donc que d'une variante de l'individualisme, mais aussi – et il convient de l'ajouter – de sa contribution la plus significative, voire la plus forte, au double problème sociologique de la mobilisation et de l'action collective. Ensuite, ces deux notions elles-mêmes appellent un minimum de clarification ; pour commencer, nous nous contenterons d'une caractérisation à grands traits, permettant de se faire une première idée de phénomènes souvent complexes. Ainsi nous rangerons sous la rubrique de l'action collective toute action commune visant à atteindre des fins partagées⁴⁰⁸ et nous entendrons par mobilisation un rassemblement

⁴⁰⁶ C'est ce que remarque en passant Brian Barry dans la conclusion de son livre, *Sociologists, Economists and Democracy*, Londres, Collier-Macmillan, 1970, p. 181.

⁴⁰⁷ L'ouvrage de Serge Moscovici, *L'âge des foules*, Paris, Fayard, 1981, s'inscrit pleinement dans cette tradition. À ce sujet on se reportera utilement à la note critique d'Yvon Thiec et Jean-René Tréanton, « La foule comme objet de science », *Revue française de sociologie*, 24, 1983, p. 119-135.

⁴⁰⁸ Charles Tilly s'en tient, lui aussi, à cette caractérisation élémentaire dans son livre *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1978, p. 7, 55.

d'un nombre relativement important d'acteurs en vue d'une action collective à entreprendre ⁴⁰⁹.

Le livre d'Olson, *Logique de l'action collective*, est désormais assez connu, même en France, pour que l'on puisse se dispenser d'en faire ici une présentation détaillée. Il n'en garde pas moins toute son importance, par sa remise en question, délibérément appuyée, d'une sorte de bonne conscience sociologique. Olson avance, en effet, « la proposition impertinente » ⁴¹⁰ selon laquelle, dans le cadre d'un groupe inorganisé, l'existence et la reconnaissance d'un intérêt commun ne suffisent pas à entraîner une action collective destinée à satisfaire cet intérêt. La proposition vaut, conformément au paradigme économique, [247] pour des individus « raisonnables et intéressés » dont Olson affirme d'emblée qu'ils « ne s'emploieront pas volontairement à défendre leur intérêt commun » ⁴¹¹, en l'absence de « dispositions particulières » (sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement) ; et elle est retraduite, par un emprunt explicite d'Olson à la théorie des finances publiques, dans le langage des « biens collectifs », c'est-à-dire de tout bien dont la jouissance, une fois qu'elle a été acquise par un membre quelconque d'un groupe donné, ne peut, en pratique, être refusée à ses autres membres ⁴¹² : toutes les personnes appartenant à un même groupe ont donc avantage à l'obtention d'un bien collectif (c'est la version olsonienne de l'intérêt commun), mais cette concordance d'intérêt, pourtant manifeste, ne suffit pas à les faire concourir à sa production. Chacun, en effet, bénéficiera du bien collectif, une fois produit, qu'il ait ou non participé aux efforts nécessaires pour l'obtenir ; mais chacun, en revanche, a intérêt à laisser les autres membres en payer le prix, qui risque d'être d'autant plus élevé qu'il impliquera né-

⁴⁰⁹ Nous avons proposé une définition plus élaborée à la fin de notre article « La mobilisation politique : problèmes et dimensions », *Revue française de science politique*, 25 (3), juin 1975, p. 516 ; mais une formulation simple, évitant toute querelle de définition, convient mieux ici à notre propos.

⁴¹⁰ Cette expression est employée par Raymond Boudon dans son éclairante préface à la traduction française du livre de Mancur Olson, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978, p. 8.

⁴¹¹ Olson (Mancur), *op. cit.*, p. 22.

⁴¹² *Ibid.*, p. 36.

cessairement, dans le cas d'un groupe initialement inorganisé ou « latent », des coûts d'organisation. Cette logique est fortifiée au niveau individuel par le double constat que, dans un tel contexte, sa contribution personnelle n'affectera guère les chances d'obtenir le bien collectif et que la conduite adoptée, dans quelque sens que ce soit, passera vraisemblablement inaperçue. Dans ces conditions, de nombreux acteurs peuvent être tentés par la stratégie du « ticket gratuit » (*free rider*), fondé sur l'espoir d'un bénéfice sans frais ; mais on risque alors d'aboutir à un attentisme généralisé et, en définitive, le bien collectif ne sera pas obtenu. La démonstration d'Olson consiste en quelque sorte à généraliser au domaine entier de l'action collective un argument initialement appliqué par Anthony Downs au cas du vote ⁴¹³. Et elle contribue à ébranler de fausses évidences auxquelles se sont cramponnés maints sociologues et politologues, du côté pluraliste comme du côté marxiste. Les pluralistes ont développé, de Bentley à Truman et avec de plus en plus de conviction, le thème que tout groupe est capable de s'organiser et d'exercer une pression [248] politique efficace dès que ses intérêts l'exigent : or c'est précisément cette importance accordée au « groupe potentiel », conçu comme « prêt à se mobiliser et à entrer en action » ⁴¹⁴ chaque fois que la situation le réclame, et l'idée optimiste, voire « utopique » ⁴¹⁵, d'un équilibre des intérêts qui en découle, que l'analyse d'Olson met radicalement en cause. Mais la bonne conscience pluraliste n'est pas la seule à être atteinte ; la bonne conscience marxiste – qu'il ne faut pas nécessairement prêter à Marx, quoi qu'en dise Olson – est également entamée, dans sa tentation toujours renouvelée de sous-estimer, voire carrément

⁴¹³ On peut, en effet, reconnaître à Anthony Downs le mérite d'« avoir déjà pleinement saisi la logique de l'action collective dans le cas de l'un des biens politiques les plus courants : la victoire électorale », pour reprendre la formule employée par Brian Barry et Russell Hardin dans l'introduction à la première partie de leur excellent recueil de textes, *Rational Man and Irrational Society ?*, Beverly Hills, Sage Publications, 1982, p. 23.

⁴¹⁴ Olson (Mancur), *op. cit.*, p. 156.

⁴¹⁵ En fait ce reproche vise moins, dans l'argumentation d'Olson (*op. cit.*, p. 159), l'équilibre des intérêts que son fondement, c'est-à-dire la – prétendue – capacité de tout vaste groupe à s'organiser, dès que le besoin s'en fait sentir. Le terme même d'utopique, même s'il n'est pas employé dans le texte anglais, rend bien compte de la pensée d'Olson, reprochant aux « pluralistes analytiques » de commettre une erreur de jugement analogue à celle des anarchistes (*anarchist fallacy*).

d'éluder, la question du passage de la classe en soi à la classe pour soi ⁴¹⁶, dont Olson souligne de façon abrupte la difficulté. L'argumentation d'Olson a donc indiscutablement une vertu décapante : elle met crûment en lumière, au niveau d'analyse qui est le sien, l'existence d'obstacles importants à la mobilisation et à l'action collective : ni l'une ni l'autre ne peuvent être tenues comme allant de soi, même dans des situations critiques.

Olson appelle ainsi le sociologue à faire preuve de plus de réalisme dans ses analyses, et cette invitation mérite d'être entendue ; mais il reste permis de se demander si l'on ne peut, à partir d'autres perspectives et en des termes différents, rendre compte de ces phénomènes de non-mobilisation. C'est sous cet angle que nous reconsidérerons le syndrome du « familialisme amoral », si fondamentalement ancré, selon Edward Banfield, chez les habitants de Montegrano, communauté rurale de l'Italie du Sud ⁴¹⁷ : une telle illustration peut, de prime abord, paraître étrangère à notre propos, mais, en fait, elle n'est pas sans quelque piquant, dans la mesure où Olson lui-même s'est plu à souligner la pertinence de sa théorie pour une culture aussi éloignée de l'univers américain ⁴¹⁸. On ne doit guère en tout cas s'étonner de [249] cet intérêt d'Olson pour une étude dont le schéma explicatif est construit autour de l'hypothèse que « les habitants de Montegrano agissent comme s'ils se conformaient à la règle suivante : maximisez les avantages matériels et à court terme de la famille nucléaire ; supposez que tous les autres font de même. ⁴¹⁹ » On laissera de côté la question de savoir si cette absence radicale de coopération, dans un contexte de profonde misère, évoque plutôt la condition de l'homme dans l'état de nature de Hobbes, dont le célèbre passage est repris en

⁴¹⁶ La position de Poulantzas à cet égard est tout à fait révélatrice : il a tenu à écarter dédaigneusement ce problème, comme il était de bon ton de le faire dans le courant structuralo-marxiste.

⁴¹⁷ Le livre d'Edward Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe, The Free Press, 1958, est consacré tout entier à la démonstration de cette thèse, exposée dès la p. 10.

⁴¹⁸ Olson (Mancur), *op. cit.*, p. 185, note 98. La traduction donnant au propos d'Olson une généralité qu'il n'a pas, il nous a paru utile de citer le texte original : « The theory offered here fits that culture very well » (*The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press, 2^e éd., 1971 (éd. orig. 1965), p. 162, note 97).

⁴¹⁹ Banfield (Edward), *op. cit.*, p. 85 (au tout début du chap. V : « A predictive hypothesis »).

tête du livre, ou si par sa confiance dans son seul égoïsme, à l'exclusion de toute générosité et de toute humanité de la part d'autrui, l'habitant de Montegrano doit être, au contraire, rapproché d'un bourgeois anglais du XVIII^e siècle, lors de l'essor du capitalisme, ainsi que le suggère malicieusement Alessandro Pizzorno⁴²⁰ ; toujours est-il que la première sous-hypothèse avancée par Banfield et l'observation majeure qui l'accompagne sont tout à fait conformes à la logique olsonienne : Banfield écrit, en effet, que dans une collectivité de ce type « personne (ne s'efforcera de) promouvoir l'intérêt du groupe ou de la communauté sauf s'il est dans son intérêt personnel de le faire » et ajoute qu'un tel principe « s'accorde » pleinement avec « la totale absence » à Montegrano d'organisations civiques et même charitables⁴²¹. L'auteur ne s'en tient pourtant pas là : partant du constat qu'il est quasiment impossible, dans le cadre d'une société marquée par le « familialisme amoral », de créer et même de maintenir des organisations, il insiste, tout au long d'un paragraphe qui constitue sa quatrième sous-hypothèse, sur des dimensions étrangères à l'argument d'Olson, pour expliquer précisément, par leur absence sur le territoire de Montegrano, l'incapacité foncière de ses habitants à conduire une action concertée ; ces dimensions sont, dans l'ordre de présentation adopté par Banfield, l'identification aux objectifs [250] de l'organisation, l'intérêt porté au déploiement même de son activité, un certain degré de confiance mutuelle des membres les uns envers les autres, un minimum enfin de loyauté à l'égard de l'organisation⁴²². Banfield met ainsi l'accent sur un ensemble de variables que l'on pourrait appeler « les bases morales » de l'organisation. Les deux dernières nous paraissent les plus essentielles ; et, à leur sujet, on peut tenir pour vraisemblable que les acteurs sociaux n'auront de fortes chances de témoigner de

⁴²⁰ Pizzorno (Alessandro), « Amoral Familism and Historical Marginality », *International Review of Community Development*, 15, 1966, p. 55-56. Pizzorno se réfère explicitement à un passage d'Adam Smith, tiré des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, dans lequel ce dernier illustre son propos par un exemple emprunté à la vie quotidienne : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité mais à leur égoïsme, et ce n'est jamais de leurs besoins que nous leur parions, c'est toujours de leur avantage » (Paris, Gallimard, 1976, p. 48).

⁴²¹ Banfield (Edward), *op. cit.*, p. 85-86.

⁴²² Banfield (Edward), *op. cit.*, p. 89.

cette confiance et de cette loyauté indispensables au succès, voire même à la création, d'une organisation, que s'ils en ont déjà fait ailleurs l'expérience, dans de véritables réseaux et foyers de solidarité. Or, justement, c'est un des traits distinctifs de Montegrano, dans la description qu'en donne Banfield, d'être privé de tels réseaux de solidarité : l'auteur américain accorde, de ce point de vue, une importance particulière à l'absence de famille étendue et il en fait même l'un des facteurs ayant contribué à l'émergence du « familialisme amoral »⁴²³. L'absence d'action collective est ainsi replacée dans la structure sociale spécifique de Montegrano, et les analyses de Banfield s'orientent vers un type d'interprétation qui, plutôt qu'à celui d'Olson, fait désormais penser à celui d'Oberschall, par la priorité accordée aux caractéristiques de la collectivité de référence et, par là même au contexte structurel d'un cas de non-mobilisation.

C'est, en tout cas, dans ce sens, qui s'accorde bien avec son modèle destiné à mettre en évidence les conditions sociales de la mobilisation⁴²⁴ qu'Anthony Oberschall choisit de lire l'étude de Banfield ; il en fait l'illustration majeure d'un de ses types, le type B, définissant une collectivité par deux propriétés conjointes, à savoir la pauvreté, voire la rareté de ses liens internes d'une part, une forte intégration verticale aux centres de pouvoir d'autre part, qui ne prédisposent guère à la mobilisation⁴²⁵. La première propriété convient bien à Montegrano, tel qu'il est décrit par Banfield ; la seconde y est moins manifeste, et il semble utile sur ce point de reprendre l'examen. Il faut, au préalable, rappeler comment, selon Oberschall, s'établit l'intégration verticale dans les cas relevant de ce type : elle se fonde ici [251] sur une forme particulière de subordination, passant par la médiation obligée des classes supérieures et des notables, qui accaparent les positions de commandement. Or, à en croire Banfield, on ne trouve guère à Montegrano de véritables leaders, entourés de leurs partisans : les

⁴²³ *Ibid.*, p. 150-152.

⁴²⁴ Dans son livre *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1973, Anthony Oberschall édifie ce qu'il appelle une « théorie sociologique de la mobilisation » sur le croisement de deux dimensions : une dimension « horizontale » concernant la nature des liens sociaux à l'intérieur de la collectivité examinée et une dimension « verticale » touchant aux rapports entretenus par la collectivité de référence avec le reste de la société, en particulier avec les autres collectivités (p. 118-137).

⁴²⁵ Oberschall (Anthony), *op. cit.*, p. 122.

rappports de clientèle n'y ont pas acquis cette ampleur, même s'ils existent à un niveau plus modeste. Peut-on alors parler, en l'absence de cette médiation autoritaire des classes supérieures, d'une véritable intégration verticale ? Le tableau global dressé par Banfield invite à se poser la question, mais il convient d'y regarder à deux fois, avant de se prononcer. On peut tout d'abord se demander, avec Pizzorno, si les rapports de clientèle n'ont pas en fait joué au niveau politique un rôle relativement important, qui se traduirait en particulier par de soudaines fluctuations électorales pour tel ou tel parti ⁴²⁶. Et surtout il ne manque pas, dans le livre de Banfield, de notations, qu'il s'agisse de la déférence du filleul envers son parrain, socialement supérieur, ou des relations paternalistes des membres des classes privilégiées avec les paysans, pour révéler l'étendue du contrôle social exercé par les couches favorisées sur la masse essentiellement paysanne de la population. En définitive, il ne semble pas forcé de parler ici d'intégration verticale, même si la caractérisation qu'en propose Oberschall convient sans doute mieux à l'Italie du Sud dans son ensemble qu'au cas spécifique de Montegrano.

La forme de non-mobilisation mise en évidence par Banfield peut être ainsi interprétée à la lumière d'un modèle de portée générale, celui d'Oberschall, qui privilégie, comme on vient de le voir, deux dimensions structurelles, l'étendue des relations internes à une collectivité donnée et le mode de liaison de cette dernière avec les autorités centrales de la société. L'attention accordée aux caractéristiques mêmes du contexte social dans lequel s'est développé le « familialisme amoral » nous a, du même coup, entraîné assez loin de la problématique olsonienne, qui était, rappelons-le, notre point de départ.

Peut-être certains seront-ils tentés de minimiser cette divergence de perspective en rappelant qu'Oberschall lui-même présente sa propre théorie de la mobilisation comme un « simple élargissement » du cadre analytique forgé par Olson, permettant son application à l'étude des modes de protestation politique et des mouvements de masse ⁴²⁷. Mais, ainsi qu'il le reconnaît lui-même, Oberschall est en fait conduit à [252] modifier – et non pas simplement à compléter – ce cadre analytique, en particulier sur un aspect essentiel : sa théorie est, en effet, construite autour de l'affirmation centrale que « la structure de groupe

⁴²⁶ Pizzorno (Alessandro), art. cité, p. 62.

⁴²⁷ Oberschall (Anthony), *op. cit.*, p. 102, 118.

et la solidarité sont des composantes inhérentes à la théorie de la mobilisation »⁴²⁸, même si cette assertion est formulée après coup, dans un article où il prend quelque distance à l'égard du modèle utilitariste⁴²⁹. Il y a cependant, dans l'ouvrage de 1973, un point important sur lequel il s'accorde avec Olson : il adopte, en effet, le postulat de rationalité de l'action, soulignant ainsi son opposition radicale aux théories du comportement collectif et en particulier, bien sûr, à celle de Smelser. Sous cet angle, il se situe effectivement dans la lignée d'Olson, et c'est ce qui a pu momentanément le pousser à sous-estimer, mais non pas à ignorer, une différence foncière quant à leur vision respective de la société.

Il n'est en tout cas pas sans intérêt de se souvenir de cette concorde partielle, lorsqu'on entreprend d'expliquer la non-mobilisation de Montegrano à l'aide du modèle d'Oberschall : une telle interprétation s'écarte, certes, fortement de la perspective olsonienne, par les dimensions mêmes qu'elle retient, mais reste compatible avec l'une de ses prémisses, consistant à postuler un acteur raisonnable. On peut, en effet, privilégier comme facteurs d'explication la rareté des liens de solidarité à Montegrano et son intégration dépendante à la société globale, tout en soutenant que ses habitants s'adaptent à ce contexte en vertu d'une rationalité de type instrumental ; et il semble même qu'une lecture de ce type s'ajuste assez bien à l'étude et à l'argumentation de Banfield, considérées de façon globale. Elle ne suffit peut-être pas pourtant à rendre compte des résonances olsoniennes, déjà signalées, de quelques hypothèses, qui laissent à croire qu'un aspect important du schéma d'Olson est ici présent, à un état implicite. Un complément d'examen paraît donc s'imposer, qui implique un passage par un niveau plus général d'analyse et qui paraîtra de ce fait emprunter un chemin détourné.

Les développements précédents ont permis – du moins l'espérons-nous – de dégager, au-delà de la reconsidération d'un cas particulier, une véritable orientation de recherche, consistant notamment à spécifier les relations internes à une collectivité (ou à un groupe déterminé ou encore à un agrégat) pour rendre compte du degré de mobilisation [253] (qui peut éventuellement être nul, comme à Montegrano) des

⁴²⁸ Oberschall (Anthony), « Theories of Social Conflict », *Annual Review of Sociology*, 4, 1978, p. 308.

⁴²⁹ *Ibid.*, art. cité, p. 307.

membres de la collectivité, du groupe ou de l'agrégat considéré. Or, pour cette tâche, il nous paraît utile de recourir à une distinction proposée par Raymond Boudon entre deux types de système : les systèmes d'interdépendance d'une part, les systèmes d'interaction de l'autre. Les systèmes d'interdépendance se caractérisent par le fait que le comportement de chaque individu affecte l'ensemble de tous les autres : ce sont, pour reprendre la définition de Boudon, « des système(s) générateur(s) d'effets externes en l'absence d'interaction entre les individus »⁴³⁰. Le sociologue est, bien sûr, plus habitué à traiter des systèmes d'interaction : une telle notion lui est immédiatement accessible. Il semble pourtant que Boudon en réduise quelque peu l'extension en assimilant systèmes d'interaction et systèmes de rôles : s'il est vrai que l'interaction se cristallise souvent dans des rôles, elle se manifeste dans toute relation sociale – formelle ou informelle – identifiable à ce que, dans le cas d'une pluralité des individus « (le comportement) des uns se règle sur celui des autres et s'oriente en conséquence »⁴³¹. Toute précision mise à part, cette distinction offre pour nous l'intérêt majeur d'être immédiatement applicable dans le cadre d'un système d'interdépendance : le choix par chacun d'une stratégie attentiste entraîne pour tous la conséquence fâcheuse de ne pas jouir de tel ou tel bien collectif. Et il est tout aussi clair que la problématique d'Oberschall l'amène à reconnaître dans la présence d'un système d'interaction fort, qu'il ait une base communautaire ou associative, une des deux conditions propices à la mobilisation dans une collectivité donnée ; il est à même de montrer a contrario, comme nous l'avons vu, qu'un maigre et lâche réseau d'interactions s'accompagne d'une absence de mobilisation.

Que peut-on dire maintenant du cas de Montegrano, envisagé sous ce nouvel éclairage ? Montegrano, comme toute collectivité locale, ne correspond certainement pas à un système d'interdépendance pur : en dehors même de la famille nucléaire, il y a quelques échanges, des relations sociales à la fois à l'intérieur des groupes sociaux et entre eux ; mais ces relations sont très limitées, franchement pauvres même, en particulier entre les paysans, qui constituent la grande majorité de la population : les rapports de voisinage sont dominés par la méfiance et,

⁴³⁰ Boudon (Raymond), Bourricaud (François), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982, art. « système », p. 551.

⁴³¹ Weber (Max), *Économie et société*, trad. partielle, Paris, Plon, 1971, p. 24.

selon Banfield, de véritables liens d'amitié sont hors de question, [254] la solidarité est foncièrement absente, au point de paraître inenvisageable aux acteurs eux-mêmes. À ce niveau, tout au moins, le système d'interaction est distendu et sans grande consistance : non seulement il ne constitue pas une éventuelle base de mobilisation mais encore il n'a qu'un poids mineur sur l'orientation des conduites. La logique de l'intérêt, plus spécifiquement des intérêts propres à chaque famille nucléaire, peut ainsi se déployer sans réelle contrepartie et sans frein, en l'absence d'un fort attachement au groupe ou d'une identification à la communauté. En définitive, tout se passe comme si, de par la fragilité même du système d'interaction, les habitants de Montegrano étaient en quelque sorte renvoyés du côté d'un système d'interdépendance : c'est pourquoi nous risquons, pour des cas de ce genre, l'expression de système d'interdépendance approché, tout en précisant qu'un tel phénomène a besoin, pour se développer, du terrain favorable que représente un réseau d'interaction à la fois lâche et restreint. On est ainsi en mesure de s'expliquer le caractère olsonien de telle ou telle hypothèse avancée par Banfield ainsi que de l'important développement consacré par l'auteur à la prédominance et à la poursuite quasi exclusive de l'intérêt (*interesse*) dans le monde paysan mais aussi, à un degré moins marqué, dans les autres milieux de Montegrano ⁴³².

Par une sorte de paradoxe, nous retrouvons donc des éléments olsoniens au terme d'une reconsidération du cas de Montegrano qui nous a d'abord – et avant tout – conduit à dégager l'intérêt d'un autre cadre de référence, privilégiant des facteurs plus spécifiquement sociologiques. Mais, pas plus qu'un paradoxe ne doit être confondu avec une contradiction, la reconnaissance de cette dimension olsonienne n'implique, au plan global, un retour à ce type de perspective. En définitive, il nous semble que les phénomènes de non-mobilisation peuvent être répartis entre trois principaux types. Le premier rassemble tous les cas ne portant ni sur des groupes, ni sur des collectivités mais sur de simples catégories (par exemple, les consommateurs) : on est ici en présence de systèmes d'interdépendance, auxquels la problématique d'Olson s'applique pleinement. Le deuxième concerne l'ensemble des cas définis par un réseau d'interaction faible : lorsque cette faiblesse est accusée, on a affaire à ce que nous avons appelé des

⁴³² Banfield (Edward), *op. cit.*, p. 115-117, 129, 174.

systemes d'interdépendance approchés, auxquels on peut transposer la logique d'Olson ; mais, de façon plus [255] générale, il vaut mieux s'en tenir à la proposition d'Oberschall selon laquelle la collectivité considérée est fortement prédisposée par la pauvreté même de ses liens internes à une absence de toute mobilisation, et ce d'autant plus qu'elle est dans des relations d'intégration dépendante avec les centres de pouvoir. Enfin, le troisième type regroupe des cas qui ne sont même pas envisageables dans le cadre de l'argumentation olsonienne : ce sont, en effet, des systèmes d'interaction forts – dont, en dehors des petits groupes, Olson pouvait difficilement, de par son approche, tenir compte – et de surcroît bien intégrés à la société globale, qui n'ont donc nul besoin de s'engager dans d'énergiques mouvements d'opposition pour faire reconnaître la légitimité de leurs revendications ou le bien-fondé de leurs aspirations. La perspective représentée par Olson apparaît ainsi comme pleinement pertinente dans le traitement du premier type, partiellement utilisable pour le second et franchement inadéquate pour le troisième. En dépit de sa généralité, elle laisse échapper des obstacles importants à la mobilisation qui ne se réduisent pas toujours à des « effets pervers » découlant de la logique des actions individuelles.

On ne doit pas oublier pourtant que, même si Olson est d'abord perçu comme le pourfendeur de fausses certitudes sociologiques concernant le passage à l'action collective, il n'en dégage pas moins, à partir d'une simple modification de ses prémisses, des raisons positives pour les acteurs de se mobiliser. Il est aisé d'en discerner la nature : si, d'ordinaire, dans le cas des groupes « latents », l'intérêt bien compris des individus les détourne de l'action collective, il peut se faire que ce même intérêt les y incite. Deux cas sont ici envisageables, selon que le refus de contribution à l'action collective est pénalisé ou, qu'au contraire, les participants se voient accorder, indépendamment du bien collectif recherché, des avantages spécifiques. C'est donc toujours la logique de l'intérêt qui est ici à l'œuvre, mais les « incitations sélectives », positives ou négatives, modifient suffisamment le ratio coût/bénéfice pour qu'à l'attentisme, initialement prévisible, se substitue la participation ; le groupe « latent » devient alors – mais seule-

ment dans ce type de cas, prédit le paradigme -susceptible de se mobiliser.

L'intérêt de cet argument n'est pas niable : il a d'abord le mérite de souligner que, même dans le cas d'un système d'interdépendance où les individus sont, en quelque sorte, juxtaposés, l'action collective est possible, quand certaines conditions sont réunies ; il offre de [256] multiples possibilités d'application au niveau des organisations professionnelles et des groupes de pression économiques ⁴³³, même si Olson sur ce plan se contente d'illustrer sa thèse par des exemples appropriés, au lieu de procéder à une investigation systématique ⁴³⁴.

Le recours aux incitations sélectives représente donc pour Olson une manière élégante et parfois éclairante de rendre compte, à l'intérieur de son propre paradigme, de diverses formes observables d'action collective ; mais, comme nous allons le voir, c'est là un mode d'explication dont il ne faut pas abuser et dont on ne doit pas, en définitive, surestimer la portée.

On est d'emblée confronté à un problème crucial, touchant à l'extension même de la notion : que peut-on faire rentrer dans la catégorie des incitations sélectives ? Convient-il d'opter pour une acception stricte ou, au contraire, pour une utilisation souple, permettant d'englober dans cette rubrique des mobiles très divers ? Olson a eu le mérite de ne pas éluder cette question et d'exposer clairement les principes auxquels il se conforme dans son maniement des incitations sélectives et qui tendent à en circonscrire assez nettement l'usage. Sa formulation n'est peut-être pas pourtant exempte d'une certaine ambiguïté. D'une part, il signale qu'à côté des incitations monétaires et de celles qui sont spécifiquement d'ordre social, comme le désir de se faire accepter dans un groupe, il existe aussi des « incitations d'ordre érotique, psychologique ou moral » : il y a, selon lui, une multiplicité de types d'incitation qui peuvent être analysés selon la même logique ; d'autre part, ainsi qu'il l'indique lui-même, il ne croit devoir faire aucune place dans son argumentation, fût-ce à titre d'illustration, à ces

⁴³³ Ces applications sont principalement présentées dans les chap. III (« Syndicalisme et économie libérale ») et VI (« Théories du « sous-produit » et des « intérêts spéciaux ») de l'ouvrage.

⁴³⁴ Un critique aussi attentif que Brian Barry n'a pas manqué de le relever dans sa discussion du livre d'Olson (*Sociologists, Economists and Democracy*, p. 29).

mobiles moraux, érotiques et psychologiques dont il a au préalable admis l'existence ⁴³⁵. Tout se passe comme si Olson dissociait les deux questions posées au début de ce paragraphe : la catégorie des incitations sélectives est conçue de façon très large et même non limitative, Olson prolongeant sa mention des stimulants érotiques, psychologiques, moraux par *et cetera*, mais bien que ces divers modes d'incitation sélective relèvent tous du même type d'analyse, [257] ils n'offrent pas pour autant les mêmes garanties du point de vue de l'explication ; si Olson, par exemple, se refuse, dans son étude, à faire appel aux incitations morales, c'est qu'à ses yeux un tel recours rendrait la théorie indémontrable, alourdirait inutilement l'explication et, de surcroît, ne serait guère approprié au cas des groupes de pression organisés qui l'intéressent plus particulièrement ⁴³⁶. Il adopte donc pour son propre compte un usage tempéré des incitations sélectives mais peut paraître laisser la porte ouverte, pour d'autres objets d'étude, à une application plus large de l'argument, prenant appui sur sa propre théorie.

Il passe, en effet, complètement sous silence le vice majeur auquel s'expose toute recherche fondée sur un emploi sans discrimination des incitations sélectives, celui, de tautologie. Partant du postulat que toute participation à une action collective se fonde sur des incitations sélectives, on se borne alors à ranger dans cette catégorie les motifs, *quels qu'ils soient*, qui ont poussé les acteurs à se mobiliser effectivement : si l'analyse ne met pas en évidence, dans le(s) cas étudié(s), un bénéfice manifeste, d'ordre économique ou social, découlant de la participation, le chercheur se tournera alors vers la satisfaction morale, la préservation de l'estime de soi ou vers tout autre mobile concevable dans la situation observée pour lui faire jouer le rôle d'incitation sélective de substitution ⁴³⁷. Dans ces conditions, on peut tou-

⁴³⁵ Olson (Mancur), *op. cit.*, p. 84, note 17. La traduction de cette note capitale étant – on se demande pourquoi – tronquée dans sa première partie, il peut être utile de se reporter au texte original (p. 61, note 17).

⁴³⁶ Olson (Mancur), *op. cit.*

⁴³⁷ Bruce Fireman et William Gamson ont proposé l'expression de *soft selective incentives* pour désigner ces incitations de substitution dans leur excellent article « Utilitarian Logic in the Resource Mobilization Perspective » par lequel débute le recueil, publié sous la direction de Zald (Mayer), McCarthy (John), *The Dynamics of Social Movements*, Cambridge, Winthrop Publishers, 1979.

jours mettre au jour un mobile apparemment susceptible, à partir du moment où on le traite comme un mode spécifique d'incitation sélective, de rendre compte de l'émergence de l'action collective ; mais en réalité on n'a pas fait le moindre progrès dans l'explication du phénomène. Une explication authentique implique la formulation d'hypothèses qui doivent être soumises au test de la réalité empirique et ne valent que sous certaines conditions ; or on est ici en présence d'une pseudo-explication qui « marche à tous les coups » et ne satisfait donc pas au critère de la falsifiabilité, comme le souligne à juste titre Louise White ⁴³⁸. De plus, ainsi que le signale le même auteur, ce genre d'interprétation est purement *post factum* et ne peut du même coup, [258] à l'inverse d'une véritable théorie explicative, servir de base à un jeu de prédictions spécifiques, explicitées dans le cadre d'hypothèses ⁴³⁹. Il nous paraît donc approprié de reprendre ici, en guise d'appréciation finale, une formule de Brian Barry dont la portée générale ne doit pas faire oublier qu'elle visait expressément le recours systématique et par là même intempestif aux incitations sélectives : « Les théories économiques comportent le risque permanent d'en venir à expliquer n'importe quel phénomène par une simple redescription de celui-ci. ⁴⁴⁰ »

Il convient, certes, de préciser, pour ne pas trahir le propos de Brian Barry, qu'il ne s'en tient pas là : il ajoute qu'une telle tautologie, quand elle est utilisée conjointement avec des propositions de contenu empirique, est susceptible de mettre l'analyste sur la voie de constatations intéressantes ; et c'est ce que souligne, à sa manière, Louise White, en estimant que les arguments fondés sur une conception large des incitations sélectives ne peuvent servir qu'à organiser les observations et en leur reconnaissant, de ce fait, une fonction heuristique ⁴⁴¹. Mais il n'en reste pas moins que, par elle-même, cette tautologie, comme toute tautologie, est par définition impuissante à produire la moindre explication.

De cet examen, il n'est pas excessif, croyons-nous, de tirer quelques conséquences pour la recherche. Il importe, en premier lieu,

⁴³⁸ White (Louise), « Rational Theories of Participation », *Journal of Conflict Resolution*, 20, 1976, p. 271.

⁴³⁹ White (Louise), art. cité, p. 272.

⁴⁴⁰ Barry (Brian), *op. cit.*, p. 33.

⁴⁴¹ White (Louise), art. cité, p. 272.

de rappeler que le spécialiste en sciences sociales jouit d'une certaine latitude dans la définition et le maniement de ses notions et catégories : il lui est, du même coup, permis de choisir entre une acception étroite et une acception large des incitations sélectives ; et il n'y a pas lieu de s'étonner si le chercheur habitué à travailler dans une perspective « économique » adopte de préférence une utilisation souple, voire même lâche, des incitations sélectives : il est ainsi à même de retraduire dans le langage qui lui est le plus familier, celui de l'utilité, des aperçus ou des résultats provenant d'autres courants de pensée. Une telle retraduction est tout à fait licite, *tant que* et à condition *qu'*elle ne se donne pas pour une explication du (des) phénomène(s) en question. Il paraît donc préférable, à partir du moment où l'on prétend avancer sur le terrain de l'explication proprement dite, de restreindre le champ de la catégorie des incitations sélectives ; et, de ce point de vue, nous nous rallierions volontiers à la suggestion de Fireman et de Gamson, qui proposent de limiter les incitations sélectives [259] « aux incitations et aux contraintes, c'est-à-dire aux cas où une sanction positive ou négative [porte] sur la situation de l'acteur »⁴⁴². Se conformer à la logique de l'intérêt consiste, d'abord, à tenir compte des avantages et des inconvénients associés à la situation où l'on se trouve et à définir sa stratégie en conséquence. En définitive, le chercheur, autorisé à choisir entre la pluralité des langages (et des logiques) d'analyse, doit prendre garde à ce qu'une simple reformulation dans le langage de son choix n'a généralement pas, à elle seule, de portée explicative ; la catégorie des « incitations sélectives » constitue une illustration tout à fait pertinente pour cette recommandation d'élémentaire vigilance.

Nous bornerons là nos remarques sur la recevabilité de l'argument des incitations sélectives et de ses divers emplois par les tenants du paradigme économique ; mais nous n'en avons pas fini pour autant avec le thème des incitations, qui a pu être utilisé à d'autres fins, à partir d'une perspective différente, à savoir la théorie des organisations. Olson se réfère, d'ailleurs, à des représentants de ce courant pour reconnaître leur contribution au traitement d'une forme importante d'incitations sélectives, les incitations sociales⁴⁴³ ; cependant, en cherchant à interpréter leur apport à la lumière de sa propre théorie, il

⁴⁴² Fireman (Bruce), Gamson (William), art. cité, p. 21.

⁴⁴³ Olson (Mancur), *op. cit.*, p. 84, note 16. Olson mentionne dans cette note les noms de Chester Barnard, Peter Clark, James Q. Wilson et Herbert Simon, avec leurs travaux respectifs.

procède de façon quelque peu réductrice et méconnaît l'originalité de leur démarche. C'est, en effet, à un problème bien défini, celui du maintien d'une organisation en tant que système de coopération spécifique, que s'intéressent en priorité ces auteurs, depuis Chester Barnard ; ils ont – en particulier Clark et Wilson – cherché une réponse dans l'analyse de la gamme d'incitations (ou de stimulations) à laquelle les diverses organisations sont susceptibles de faire appel. Leur analyse part donc des organisations ou plus précisément de l'offre – qui est en même temps pour une part manipulation – d'un ensemble d'incitations par leurs dirigeants, et non des acteurs individuels et de leurs motivations, même si ces dernières ne peuvent pas, bien entendu, être négligées, puisque le jeu de stimulants mis en œuvre par telle ou telle organisation a précisément pour objet soit de les éveiller, soit de les soutenir. Il est certes vrai que Clark et Wilson procèdent à une classification élémentaire des types d'incitation, dans laquelle apparaissent côte à côte incitations d'ordre social et incitations « matérielles », [260] c'est-à-dire proprement monétaires ou aisément appréciables en ces termes ; et leur insistance sur les limites comme sur la fragilité des stimulants fondant et légitimant l'adhésion aux objectifs explicites de l'organisation – leur troisième type – semble assez bien s'accorder avec l'esprit de la démonstration olsonienne ⁴⁴⁴. Il convient pourtant de bien mettre en évidence deux différences importantes. La première touche au traitement des incitations elles-mêmes : peuvent-elles être véritablement qualifiées de sélectives, au sens qu'Olson donne à ce terme ? D'aucuns jugeront la question superflue tant il ressort clairement que, quelle que soit la nature de l'incitation considérée, on pourra par définition distinguer deux catégories d'acteurs : les individus qui sont, sur cette base, recrutés par l'organisation et ceux qui restent à l'écart de ses activités. Mais, en poursuivant l'examen, on est amené à faire d'autres observations qui ne vont pas dans le

⁴⁴⁴ Dans leur article intitulé « Incentive Systems : A Theory of Organizations », *Administrative Science Quarterly*, 6, 1961, p. 129-166, Clark et Wilson distinguent trois types majeurs d'incitation : les incitations matérielles, les incitations « solidaires » dont la dénomination peut surprendre, puisqu'elles regroupent des stimulants aussi différents que l'acquisition escomptée d'une position statutaire – ou honorifique – dans l'organisation et que l'éventuelle jouissance éprouvée dans le déroulement même des activités, les incitations liées aux finalités mêmes de l'organisation (*purposive*), découlant de l'adhésion à ses objectifs et de la satisfaction de contribuer à une cause « juste ».

même sens : il peut se trouver que, contrairement à une proposition centrale dans l'argumentation d'Olson, certaines incitations ne soient pas des bénéfices proprement individuels mais des avantages collectifs, dont jouissent conjointement les membres de l'organisation ; c'est ce que reconnaît James Q. Wilson dans son ouvrage *Political Organizations* quand il affine la classification antérieurement proposée par Clark et lui-même, en distinguant une catégorie de stimulants précisément reconnaissables à ce que leur jouissance ne peut être que collective⁴⁴⁵. Les incitations ne sauraient, dans ces conditions, être interprétées à la seule lumière de la logique de l'intérêt, comme le voulait Olson ; Wilson tire logiquement cette conclusion lorsqu'il écrit qu'il ne postulera aucune liaison entre tel ou tel type d'incitation et l'intérêt personnel, ni ne s'encombrera d'une définition de cette dernière notion [261] qui lui paraît ambiguë⁴⁴⁶. L'analyse des incitations ne repose plus de ce fait sur des bases théoriques empruntées au paradigme économique ; c'est la dissociation explicite du thème des incitations et d'une argumentation fondée sur ce paradigme – si étroitement imbriqués dans le livre d'Olson – qu'il importe ici de relever.

La seconde différence – tout aussi importante – découle directement de la stratégie de recherche adoptée : pour expliquer le maintien d'une organisation, il convient de rendre compte et de la gamme de stimulants dont elle dispose et de leur efficacité, plus ou moins marquée, dans le recrutement ; pour ce faire, il est indispensable de dégager les principaux facteurs affectant, d'une part, la *disposition*, par l'organisation considérée, de tel ou tel type d'incitation, et, d'autre part, la *réceptivité* du public concerné ; une telle démarche aboutit de ce fait à mettre en évidence des facteurs d'ordre *structurel*. L'ouvrage de Wilson déjà mentionné, *Political Organizations*, constitue un excellent exemple d'un tel cheminement et de certains de ses résultats.

⁴⁴⁵ Plus précisément, James Q. Wilson remplace la catégorie globale des incitations solidaires – dont le caractère hétéroclite était une source d'ambiguïtés – par deux sous-catégories clairement distinguées : les incitations solidaires spécifiques, liées en particulier à la position de responsabilité ou à la charge honorifique occupée dans l'organisation, et les incitations solidaires collectives, comme la convivialité, le sens de l'appartenance à un groupe spécifique, le prestige de l'organisation (*Political Organizations*, New York, Basic Books, 1973, p. 33-34). On relèvera ici en passant que le qualificatif de solidaire convient ma ! à la première sous-catégorie, portant sur des avantages individuels qui ne sont d'ordinaire accessibles qu'à un petit nombre.

⁴⁴⁶ Wilson (James Q.), *op. cit.*, p. 33 et p. 52, note 9.

L'auteur y souligne, en effet, que dans le cas des associations volontaires formelles à signification politique auxquelles il s'intéresse, leur accès – plus ou moins large – aux divers types de stimulation dépend de la nature de la structure politique : plus précisément il formule, sur la base de comparaisons entre nations, entre villes d'un seul pays, entre différentes périodes de l'histoire d'une même ville, la proposition selon laquelle la décentralisation et la dispersion du pouvoir politique facilitent cet accès et constituent, de ce fait, des conditions propices au développement des associations⁴⁴⁷. Pour ce qui est de la réceptivité aux incitations, il soutient qu'elle est influencée par la structure sociale : il insiste alors sur les modes différentiels de participation aux associations selon les classes sociales, sur les avantages en termes de temps, d'argent, de réputation, de compétence dont bénéficient les classes favorisées ainsi que sur leur sensibilité à une gamme plus vaste de stimulants, alors que les membres des classes défavorisées tendent à réclamer, quelle que soit l'incitation offerte, des avantages « immédiats, substantiels et personnels » ; il est ainsi amené à cette conclusion que, dans la mesure où les classes favorisées prennent une part plus large à la vie des associations, l'importance et la diversité [262] interne du monde associatif dépendent du poids relatif de ces groupes⁴⁴⁸.

Ce n'est pas le lieu d'entreprendre ici une critique détaillée de ces propositions et des études qui les étayent ; mais elles permettent, nous semble-t-il, d'établir que le thème des incitations n'est pas réservé aux seules analyses conduites à la lumière de la perspective individualiste et utilitariste et qu'il peut être abordé à partir d'approches qui, loin de réduire les facteurs structurels à la portion congrue – la taille de l'organisation dans l'argumentation d'Olson –, leur font une large place. Ainsi, même sur un thème aussi fortement associé au paradigme économique que celui des incitations, la prise en compte d'autres dimen-

⁴⁴⁷ Wilson consacre tout un chapitre de son livre – le chapitre V, « Political Structure and Organizations » – aux effets de sa structure politique sur l'activité associative et parvient au terme de son examen à cette proposition (*op. cit.*, p. 89).

⁴⁴⁸ C'est dans le chapitre IV de son ouvrage, intitulé « Social Structure and Organizations » que Wilson développe ces divers points et aboutit à une telle conclusion. Mais il a déjà formulé cette assertion à la page 32, prévenant ainsi le lecteur des résultats de son analyse.

sions que la rationalité des acteurs individuels a de fortes chances de s'avérer féconde.

Nous reviendrons pourtant une fois encore à l'argument des incitations sélectives, tel qu'il a été formulé et utilisé par Olson, pour compléter notre examen : il ne suffit pas, en effet, de traiter de ses conditions de recevabilité, comme nous l'avons fait précédemment, il faut encore mieux circonscrire son degré de pertinence, c'est-à-dire mettre en évidence les limites de sa portée explicative. Or, si on l'envisage sous cet angle, l'argument présente une faiblesse majeure, comme l'ont bien compris Brian Barry et Russel Hardin : il peut certes servir à rendre compte – dans une certaine mesure – de l'adhésion ou de la participation à une organisation déjà existante ; mais il laisse absolument inexplicée la formation même de cette organisation ou, pour donner à cette appréciation une tournure plus générale, il n'apporte aucun éclaircissement sur les processus par lesquels de nombreux groupes se sont dotés d'une organisation⁴⁴⁹. Ainsi que le démontre l'analyse empirique des premières tentatives – et formes – d'organisation, que ce soit dans le monde du travail ou celui des professions libérales, la recherche, par la création d'une structure organisationnelle, de biens collectifs a précédé – et non pas suivi – la distribution par l'organisation à ses membres de divers avantages individuels, constituant autant d'incitations sélectives. Cette antériorité [263] est ici fondamentale, car c'est d'une question – et d'une relation -de causalité qu'il s'agit. Comme l'a bien relevé Samuel Gomperz, dans le contexte qui l'intéressait, « la fermeture de l'atelier aux non-syndiqués découle naturellement de l'organisation », bien loin d'en être la source⁴⁵⁰. Ces observations sont d'une importance capitale : si l'on passe de l'organisation à l'action collective qu'elle est censée servir, on est en mesure de renverser la proposition olsonienne et de soutenir que, dans de nombreux cas, les incitations sélectives doivent être appréhendées comme un *résultat*, et non pas comme une condition, de l'action col-

⁴⁴⁹ Barry (Brian), Hardin (Russell) éd., *op. cit.*, p. 28-29. Hardin reprend le même développement dans son livre *Collective Action* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982, p. 34) qui constitue un des efforts les plus ambitieux pour traiter de ce problème à partir de la perspective de « l'individualisme rationnel » et qui dégage à la fois la force et les limites de cette approche.

⁴⁵⁰ Cette citation est empruntée à l'introduction de Barry (Brian), Hardin (Russell) éd., *op. cit.*, p. 29.

lective et qu'elles constituent même les fruits de son succès. S'il est possible, sur la base des incitations sélectives, d'éclairer, pour une part, les modes de participation à une organisation déjà établie, ce type d'argumentation ne permet guère de comprendre, et encore moins de prédire, l'émergence d'une action collective, avec les processus de mobilisation qui la sous-tendent. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : l'argument est plus approprié à la saisie des continuités que de ce qui peut les ébranler ; puisqu'il n'autorise, tout au plus, qu'à additionner des adhésions individuelles, il est d'une faible pertinence dans l'analyse des processus de mobilisation.

Avec cette remarque s'achève notre examen de l'argumentation olsonienne, et nous aurions volontiers terminé notre discussion critique sur une note de ce genre, qui aurait alors tenu lieu de conclusion partielle, s'il ne nous restait à considérer un dernier argument inspiré par le paradigme économique. Certains commentateurs, appartenant au même courant de pensée qu'Olson, n'en ont pas moins été conscients des limites d'application de son analyse ; et c'est ainsi que, dans son compte rendu même du livre d'Olson, Richard Wagner a proposé, pour surmonter ces difficultés, de recourir au concept d'« entrepreneur politique »⁴⁵¹. Un entrepreneur politique se reconnaît précisément au fait qu'il se charge, dans l'intérêt bien compris de sa carrière politique, de procurer des biens collectifs à tels ou tels groupes déterminés ; la fourniture de biens collectifs serait encore explicable à partir de la logique de l'intérêt, mais, dans cette formulation nouvelle, l'intervention d'une catégorie bien définie, les dirigeants, serait indispensable. En fait, l'argument a reçu deux formes bien distinctes : la première, principalement exposée par Wagner lui-même, n'est guère [264] de nature à retenir notre attention, car les groupes concernés restent, dans ce cas, inorganisés et n'accèdent aux avantages collectifs qu'en accordant leur soutien électoral aux entrepreneurs-candidats susceptibles de les leur fournir⁴⁵². La seconde, en revanche, présentée par Frohlich, Oppenheimer et Young dans leur ouvrage *Political Leadership and Collective Goods*, est plus intéressante pour notre propos puisque les entrepreneurs politiques consacrent, selon cette variante, tous leurs ef-

⁴⁵¹ Wagner (Richard), « Pressure Groups and Political Entrepreneurs : A Review Article », *Papers on Non-Market Decision Making*, I, 1966, p. 161-170.

⁴⁵² Brian Barry met bien en lumière les faiblesses de cette argumentation dans *Sociologists, Economists and Democracy*, *op. cit.*, p. 37-39.

forts à forger et à développer des organisations capables de fournir des biens collectifs à ceux qui en font partie, dans la mesure où c'est de la puissance et de la vitalité de ces organisations que dépend leur propre succès⁴⁵³. L'argument n'est pas sans portée ; mais il présente la même faiblesse fondamentale et tombe donc sous le coup des mêmes critiques que celui des incitations sélectives : on peut – à tout le moins – difficilement l'invoquer pour rendre compte de l'apparition de nouvelles organisations susceptibles de servir l'action collective, alors qu'il est beaucoup plus recevable, comme explication éventuelle – et non pas unique – dans le cas d'organisations déjà établies⁴⁵⁴. En définitive, la perspective individualiste et utilitariste paraît plus à même de mettre en lumière certains obstacles importants à l'action collective – même si, comme on l'a vu, elle ne permet pas de les dégager tous – que d'expliquer sa formation ; en dépit de l'éclairage partiel qu'elle est susceptible d'apporter, elle ne semble pas offrir les bases adéquates pour l'élaboration d'une théorie de la mobilisation.

Le propos limité de cet article nous interdit, bien sûr, de nous engager dans une telle entreprise, et il serait présomptueux de notre part de nous contenter en ce domaine d'une esquisse à grands traits, alors que les efforts d'élaboration théorique n'ont pas manqué sur ce plan, les plus connus restant ceux d'Oberschall et de Tilly⁴⁵⁵. Peut-être, [265] en revanche, n'est-il pas superflu de dégager, en prenant appui sur ces différents travaux, quelques dimensions à notre sens prioritaires dans

⁴⁵³ Cet ouvrage a été publié à Princeton par les presses de l'Université en 1971. Après avoir signalé les limites, à leurs yeux, de l'argumentation d'Olson et des articles antérieurs faisant appel – comme celui de Wagner – au concept d'entrepreneur politique (p. 14-20), les trois auteurs en viennent, sur la base des enseignements tirés d'une brève « reconsidération du problème » (p. 20-25), à l'esquisse d'un modèle élémentaire dont les grandes lignes sont présentées dans les pages 26 à 32. Il est à signaler que Mancur Olson commente les divers travaux consacrés au rôle des entrepreneurs politiques dans l'acquisition des biens collectifs à la fin de l'appendice qu'il a écrit pour la seconde édition de son livre (*op. cit.*, p. 196-199).

⁴⁵⁴ Barry (Brian), Hardin (Russell) éd., *op. cit.*, p. 30-31.

⁴⁵⁵ En dehors des ouvrages d'Oberschall et de Tilly, il vaut peut-être la peine de signaler ici – pour leur incidence sur notre propos – le contre-modèle esquissé par Fireman et Gamson (art. cité, p. 21-32) et le type d'analyse défendu par Kenneth Wilson et Anthony Orum dans leur article « Mobilizing people for collective political action », *Journal of Political and Military Sociology*, IV, 1976, p. 187-202. Mais ce ne sont assurément pas les seuls travaux dignes d'être mentionnés.

l'étude de la mobilisation et de suggérer ainsi des directions de recherche qui ne sont pas nécessairement neuves mais qui ont encore besoin d'être exploitées.

1. *La première dimension* touche à la fois au degré – et aux modes – de liaison sociale entre les acteurs éventuellement mobilisables : il s'agit, en généralisant en quelque sorte l'enseignement d'Oberschall mais sans se limiter au cadre relativement bien circonscrit d'une collectivité, d'apprécier si dans le cas considéré il existe des relations sociales suivies et significatives, formant la trame de ce que l'on peut appeler de véritables *réseaux sociaux*. On aura, en particulier, à tenir compte de la présence d'organisation(s) et à estimer sa (leur) force ; mais, pour importante qu'elle soit, cette variable ne doit pas être sur-estimée : comme l'a montré Oberschall lui-même, des structures communautaires vivaces constituent un terrain aussi propice à la mobilisation que de puissantes organisations formelles. Et il faut encore ajouter avec Kenneth Wilson et Anthony Orum que des liens sociaux forts constituent un substrat particulièrement favorable à la mobilisation en l'absence précisément d'engagements antérieurs à l'égard d'organisations politiques spécifiques, ce qui n'empêche pas pour autant de reconnaître que la diffusion de l'action collective peut être grandement facilitée par une aide organisationnelle ⁴⁵⁶.

2. *La deuxième dimension* concerne les *orientations de l'action* qui ont toujours une composante culturelle et qui peuvent, à ce titre, être traitées comme culturellement définies. La première question qui se pose avec acuité – à l'observateur comme aux acteurs – est à notre sens celle de l'identité collective : précisons d'emblée, pour que notre référence à la culture ne soit pas mal comprise, que cette identité n'est pas nécessairement donnée une fois pour toutes mais qu'elle est susceptible de connaître des évolutions, voire, dans les cas extrêmes, des transformations ; elle est quelquefois même en voie de formation et de constitution. Or ce dernier cas de figure est particulièrement intéressant pour notre propos, puisque la mobilisation peut précisément [266] constituer l'occasion d'affirmer de façon visible et publique une iden-

⁴⁵⁶ Wilson (Kenneth), Orum (Anthony), art. cité, p. 198. De façon plus précise, nous nous sommes référé à leur seconde proposition et au correctif qui l'accompagne.

tité qui n'est pas encore pleinement reconnue ou établie. À ces affirmations – ou réaffirmations – de l'identité, l'idéologie contribue, le cas échéant, à donner une vigueur particulière ; mais on ne saurait réduire à ce seul aspect le rôle d'un facteur parfois déterminant. L'idéologie sert, en effet, à définir les priorités de l'action et ainsi à investir l'éventuel mouvement qui en est porteur d'objectifs et de tâches qui vont bien au-delà de l'intérêt personnel des participants⁴⁵⁷. Elle peut aussi rendre les acteurs plus convaincus de l'urgence de l'action collective, en leur apportant l'espoir d'une victoire prochaine.

3. *La troisième et dernière dimension* que nous voudrions mentionner prend en compte la *facilitation sociale et politique*, sous ses multiples formes. La facilitation est ici conçue comme structurelle, selon l'expression déjà utilisée par Smelser, même si elle n'est plus associée à un enchaînement de processus construit sur le modèle de la logique de la valeur ajoutée, dont elle était censée constituer la première étape⁴⁵⁸. Ces conditions de permissivité varient considérablement d'un système social à un autre ; les modalités d'un tel phénomène étant diverses et complexes, les variables retenues dépendront de l'objet spécifique de la recherche : vraisemblablement même elles seront distinctes, selon que l'analyste est plus attentif à l'émergence d'une mobilisation, c'est-à-dire à sa genèse ou à son éventuel succès, c'est-à-dire à ses résultats. C'est pourquoi il serait sans doute vain et illusoire d'accorder, sur ce plan, à telle ou telle liste bien déterminée de variables une portée véritablement générale ; mais il n'est pas interdit pour autant de signaler l'intérêt de certaines d'entre elles. Ainsi les conditions d'entrée dans un système politique revêtent une grande importance : lorsqu'elles tendent à s'assouplir, elles fournissent souvent à des groupes « neufs » l'occasion propice de forcer leur entrée dans le système sur la base d'une puissante mobilisation. La force propre de l'État – qui représente sans doute une combinaison de variables – mérite aussi de retenir l'attention, mais ses effets sont complexes : en usant et abusant de ses forces de répression, un État peut parvenir à étouffer toute forme de mobilisation ; pourtant un État « fort », de par sa visibilité même, constitue une des principales [267] cibles des mou-

⁴⁵⁷ C'est dans des termes voisins que Brian Barry caractérise l'idéologie : « a set of beliefs attributing to the movement some significance over and above the self-interest of the participants » (*op. cit.*, p. 39).

⁴⁵⁸ Smelser (Neil), *Theory of Collective Behavior*, New York, Free Press, 1963, p. 15.

vements sociaux : il est plus facile d'en découdre avec l'État qu'avec le marché ⁴⁵⁹. Enfin – et négativement – il ne faut guère attendre de la part des groupes qui se font représenter et qui donc par eux-mêmes « ne prennent pas la parole » de vigoureuses actions collectives : on retrouve ici les mécanismes d'intégration dépendante, dont Oberschall a bien mis en lumière la portée.

⁴⁵⁹ Sur les rapports entre mobilisation et État, on se reportera aux travaux de Pierre Birnbaum, en particulier « La mobilisation contre l'État » in *Dimensions du pouvoir*, Paris, PUF, 1984, chap. VII et « À chaque État ses mouvements nationalitaires – in *La logique de l'État*, Paris, Fayard, 1982, p. 173-189.

Telles sont, à notre sens, les dimensions essentielles qu'il conviendrait de privilégier dans l'étude de la mobilisation et de l'action collective. Or – il est à peine besoin de le relever – l'approche qui vient d'être esquissée suggère des points de repère et propose des outils fort différents de ceux auxquels conduirait la mise en œuvre d'une perspective individualiste et utilitariste. Ce n'est pas pourtant sur ce seul constat de divergence, si significatif soit-il, que nous voudrions conclure. Il nous paraît, en effet, équitable de souligner, à ce point de notre propos, que si le type d'analyse fondé sur le paradigme économique n'apporte qu'un éclairage partiel sur les phénomènes conjoints de la mobilisation et de l'action collective, il n'en a pas moins eu – et continue pour une part à avoir – des vertus critiques, par son côté décapant qui met à nu de fausses évidences sociologiques. Nous ne reviendrons pas ici sur le paradoxe de l'action collective qui a assurément aidé les sociologues à mieux mesurer l'importance des obstacles à une mobilisation tenue trop souvent pour acquise à partir du moment où l'intérêt commun paraissait la réclamer. Mais il importe également de souligner que, par son insistance sur la rationalité des acteurs, ce mode d'argumentation a contribué à réhabiliter l'action collective : c'est du moins ce qu'ont compris les chercheurs appartenant à un important courant théorique, celui de la « mobilisation des ressources ». Il est peut-être permis – dans une vision à plus long terme – d'émettre quelques doutes sur la fécondité d'analyses trop préoccupées, pour ne pas dire obsédées, de l'antithèse rationalité/irrationalité ; encore faut-il reconnaître que, dans un premier temps, l'adoption du postulat de la rationalité des acteurs a constitué un utile contrepoids aux schémas explicatifs qui associaient trop facilement l'action collective à telle ou telle forme de déviance. Enfin, [268] à un niveau plus global, par ses dénégations ironiques de pseudo-raisonnements à prétention sociologique – même s'ils constituent en fait une grossière dénaturation de l'esprit de la discipline – qui impliquent le recours à des « acteurs programmés » ou qui consistent à invoquer « des structures qui marchent toutes seules », la perspective individualiste a favorisé, sinon un « retour à l'acteur », du moins un renouveau d'intérêt pour son action et pour les capacités stratégiques dont elle témoigne ; or un tel souci de l'action, et d'abord de l'action individuelle, est tout à fait légitime, s'il

n'est pas exclusif et n'interdit donc pas la prise en compte des conditions structurelles auxquelles sont confrontés les acteurs en cause.

Peut-être, pour tenter de résumer en quelques mots notre appréciation à l'égard des analyses « économiques » de phénomène sociaux ou politiques, pourrions-nous nous inspirer de la formule d'Anthony Heath qui, décrivant son cheminement intellectuel, écrit qu'à l'égard des « théories du choix rationnel » fondées sur le paradigme économique, il est passé du scepticisme à l'intérêt, puis de l'intérêt à l'enthousiasme⁴⁶⁰ ; en ce qui nous concerne, il est clair que nous nous sommes arrêté à mi-chemin : parti de l'indifférence, nous n'avons pas dépassé le second stade – celui de l'intérêt. Pareille position irritera sans doute les dogmatiques ; mais, et c'est ce qui importe le plus, l'absence d'adhésion à un paradigme n'a jamais interdit d'accorder une attention soutenue aux travaux qu'il inspire ni d'en entreprendre une discussion constructive.

François CHAZEL

⁴⁶⁰ Heath, (Anthony), *Rational Choice and Social Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976. Il est à peine besoin de rappeler que l'ouvrage d'Anthony Heath reste l'un des meilleurs livres sur ce sujet.

[269]

Troisième partie

Chapitre 10

**“Action individuelle,
action collective
et stratégie des ouvriers.”**

Par Pierre BIRNBAUM

[Retour à la table des matières](#)

De manière paradoxale, les perspectives tracées par Lénine et M. Olson à partir de considérations théoriques radicalement contraires s'accordent néanmoins sur un point particulier, à savoir l'absence de propension de la classe ouvrière à s'engager dans un mouvement de mobilisation collective. Certes, ce constat identique s'explique pour l'un et pour l'autre par des raisons contradictoires. Selon Lénine, c'est l'idéologie dominante au service de la bourgeoisie qui incite les ouvriers à préférer spontanément accroître leur niveau de vie, c'est elle aussi, proposition bien différente, qui, en les aliénant, les détournent de toute conscience vraie et rend donc nécessaire la formation, y compris dans les pays capitalistes, d'un parti de professionnels de la révolution qui, « de l'extérieur », parviendra seul à susciter cette mobilisation collective de la classe ouvrière qui, autrement, demeure bien improbable. Spontanément, la classe ouvrière, selon l'auteur de *Que faire ?*, préfère adopter une stratégie trade-unioniste, c'est-à-dire une action de maximalisation collective de ses intérêts au lieu de s'engager dans une action révolutionnaire ; l'action demeure instrumentaliste, utilitariste : elle se déroule sur un mode pragmatique et ne produit pas de mobilisation collective mais à ses yeux elle n'en existe pas

moins. Chez Mancur Olson, le jugement global est le même mais il repose sur des analyses bien différentes : c'est bien parce que chaque ouvrier en tant qu'acteur tente de maximaliser son intérêt propre qu'il refuse de s'engager dans un mouvement collectif car il sait que le coût supplémentaire en argent, en temps, etc., qu'il lui faudrait supporter, sera toujours supérieur au bénéfice marginal qu'il pourrait recevoir par rapport au gain qu'il peut obtenir de [270] l'engagement collectif des autres ouvriers. Chacun d'entre eux tenant ce raisonnement, aucune action ne devrait logiquement se produire. On ne devrait donc assister ni à la naissance d'un mouvement révolutionnaire ni même à la formation d'une action collective trade-unioniste que déplorait Lénine. La non-action collective est ici la conséquence d'un comportement rationnel, non celui d'une conduite aliénée. Pour venir à bout de ce refus à s'engager, les professionnels du syndicat, de même que chez Lénine, les professionnels du parti, doivent exercer une contrainte sur les ouvriers grâce à laquelle ils les obligent à participer au mouvement collectif. Dans un cas comme dans l'autre, une théorie de l'absence de mobilisation volontaire justifie le rôle moteur d'une élite professionnelle qui est la seule à en tirer un profit spécifique : les professionnels de la politique peuvent développer leur organisation partisane, détenir les sièges de député ou de l'élu local avec leurs appointements, la direction des journaux, un pouvoir sur la scène publique que les mass-media vont accentuer, un rôle essentiel dans l'organisation de la société ; les professionnels du syndicalisme pourront à leur tour exercer des fonctions dans l'organisation syndicale, au niveau national ou à celui de l'entreprise, en un mot, vivre pour et du syndicalisme comme les professionnels de la politique vivent, selon l'expression de Weber, pour et de la politique. On peut noter que la réflexion de Lénine et celle de Mancur Olson concernent l'une et l'autre les sociétés anglo-saxonnes, c'est-à-dire des systèmes sociaux profondément marqués par l'individualisme, où le marché s'est créé de manière précoce, l'État demeurant faible, où l'idéologie du darwinisme social, de l'égalité des chances a suscité une véritable croyance en la mobilité sociale, où l'utilitarisme et le pragmatisme se sont imposés comme philosophie sociale et où le socialisme et, a fortiori, le marxisme n'ont eu que peu d'écho, en particulier dans le mouvement ouvrier. Dans ces sociétés, les idéologies systématiques et closes n'ont guère eu d'impact de manière générale et la croyance en la mobilité sociale s'est transformée réellement en mythe collectif destructeur des

solidarités collectives. Aux États-Unis, Darwin a eu davantage d'influence que Marx, et le modèle du *struggle for life*, du *survival of the fittest*, les belles histoires à la Horatio Alger soulignent la foi en la possibilité d'une ascension sociale individuelle ⁴⁶¹. L'économisation généralisée de la société favorise les stratégies [271] individuelles et non l'action collective. Pour utiliser la problématique d'Albert Hirschman ⁴⁶², les ouvriers, à l'instar des autres citoyens américains, préfèrent adopter des stratégies de « sortie » que des actions plus coûteuses de « prise de parole » : ce caractère fonctionnel de la « sortie » dans une société où les barrières sociales sont moins cristallisées (Lenski), où la frontière a longtemps rendu possible la mobilité horizontale (Turner) et où le protestantisme vient légitimer une action de type individualiste, explique la faiblesse de l'action collective de la classe ouvrière qui voit de plus en plus ses réseaux de sociabilité mis à mal par la séparation entre le lieu de travail et la zone de résidence ⁴⁶³ détruisant encore davantage la possibilité d'une mobilisation, diminuant l'identification collective et limitant encore davantage l'influence d'une perspective universalisante telle que le socialisme. Dans une société aussi profondément individualiste, on constate l'ampleur de comportements utilitaires qui visent à la maximisation des gains par l'adoption de stratégies propres à chaque acteur. Dans ces conditions, on comprend que la plupart des modèles contemporains de la théorie politique inspirés par une science économiste utilitariste y aient vu le jour. Parmi ceux-ci, on doit particulièrement prêter attention à celui de Mancur Olson, dans la mesure où ce dernier s'efforce de démontrer le caractère hautement improbable de toute action collective des ensembles sociaux de grande dimension (les groupes latents) dans une société reposant sur l'individualisme.

Utilitarisme et éthique ou action collective ne semblent guère compatibles. C'est d'ailleurs ce qu'affirment également d'autres auteurs américains d'inspiration marxiste, cette fois, selon lesquels un calcul

⁴⁶¹ Sur le mythe de la mobilité, voir Birnbaum (Pierre), *La structure du pouvoir aux États-Unis*, Paris, PUF, 1971 ; Heffer (Jean), « Pourquoi n'y a-t-il pas de socialisme américain ? » *L'Histoire*, mars 1980.

⁴⁶² Hirschman (Albert), *Face au déclin des entreprises et des institutions*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1977.

⁴⁶³ Karabel (Jérôme), « The failure of American socialism reconsidered », *The Socialist Register*, Londres, Merlin Press, 1979 ; Katznelson (Ira), *City Trenches*, New York, Pantheon Books, 1981.

rationnel mène chaque ouvrier à préférer une stratégie individuelle aux résultats hypothétiques d'une action collective socialiste qui, par des bouleversements qu'elle provoquera inéluctablement (fuite des capitaux, baisse du niveau de vie, possible usage de la violence), se révèle peut-être plus coûteuse⁴⁶⁴. Pour certains tenants du « marxisme analytique », dans une société reposant sur l'utilitarisme, il est donc rationnel... de se détourner du socialisme. Dans ce sens, critiquer [272] la perspective d'Olson en estimant que son modèle ne peut guère s'appliquer aux groupes sociaux structurés par une forte sociabilité due à la solidarité des réseaux internes et dans le cadre desquels les acteurs agiraient en fonction de la solidarité qui les lie au groupe, en raison aussi des liens psychologiques qui s'y sont tissés et qui façonnent leur propre personnalité⁴⁶⁵, ne permet guère de le critiquer réellement dans la mesure où, précisément, de tels liens collectifs de type primaire auraient en grande partie disparu au sein de la classe ouvrière américaine de plus en plus dépourvue de structures communautaires, chaque ouvrier pouvant dès lors trouver plus fonctionnelle une stratégie individualiste. À nouveau, au lieu d'accuser de trahison les dirigeants du monde ouvrier américain⁴⁶⁶ comme d'autres ont pu porter la même accusation à l'égard des dirigeants du Parti travailliste britannique, il semble préférable de chercher une interprétation plus rationnelle au comportement des ouvriers américains : l'intentionnalité de ces acteurs permet mieux de comprendre la faiblesse du socialisme aux États-Unis comme la force du travaillisme en Grande-Bretagne que les explications en termes de complot ou encore d'aliénation. Dans ce sens, la perspective de l'individualisme méthodologique s'applique particulièrement bien à l'analyse du mode d'action des ouvriers américains dans la mesure où ceux-ci semblent moins intégrés à

⁴⁶⁴ Voir Przeworski (Adam), Wallerstein (Michaël), « The structure of class conflict in democratic capitalist societies », *American Political Science Review*, 16, 1982 ; Ollman (Bertel), « Toward class consciousness next time : Marx and the working class » in Katznelson (Ira) et al., *The politics and Society reader*, New York, David MacKay Co., 1975.

⁴⁶⁵ Fireman (Bruce), Gamson (William), « Utilitarian Logic in the resource mobilization perspective » in Zald (Mayer), Mc Carthy (John), *The dynamics of Social Movements*, Cambridge, Winthrop publishers, 1979.

⁴⁶⁶ Foner (Philip), *History of the labor movement in the United States*, New York, International Publishers, 1955, vol. 2.

des réseaux de sociabilité que ne l'ont longtemps été les ouvriers britanniques ou français.

La force du marché et de l'individualisme explique donc la faiblesse du socialisme au sein de la classe ouvrière. On sait de plus que l'expansion rapide du marché se trouve souvent en corrélation avec un État qui demeure faible. Pour Marx lui-même, l'État « change avec la frontière. Il est, dans l'Empire prusso-allemand, autre qu'en Suisse et en Angleterre, autre qu'aux États-Unis. “ L'État actuel ” est, par conséquent, une fiction »⁴⁶⁷. Comme aux États-Unis, « la société bourgeoise n'a pas surgi du féodalisme mais est partie d'elle-même », « l'État, sans égard aucun aux structures nationales antérieures, a été d'emblée soumis à la société bourgeoise et à son mode de production [273] et ne peut donc prétendre constituer une fin en soi »⁴⁶⁸. Marx souligne, par conséquent, avec force le rôle déterminant du féodalisme dans la création d'un État qui parvient à se différencier, à se constituer comme un acteur autonome et contre lequel, en France, par exemple, comme on l'a déjà noté, le mouvement ouvrier orientera son action.

A contrario, il en déduit que dans un pays où l'État ne peut se structurer, où l'on assiste à une si complète ékonomisation de la société dans le cadre d'une démocratie libérale, aucun mouvement collectif ne peut se développer⁴⁶⁹. Cette interprétation demeure constante dans le courant marxiste jusqu'au XX^e siècle, qui tente de comprendre les raisons du caractère exceptionnel des États-Unis, société la plus industrialisée où aucun mouvement socialiste d'envergure ne s'est jamais réellement constitué⁴⁷⁰. Aux États-Unis même, on a également souvent retenu cette hypothèse en l'appliquant surtout à la nature du régime politique qui fait des droits politiques obtenus précocement l'explica-

⁴⁶⁷ Marx (Karl), Engels (Friedrich), *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris, Spartacus, 1948, p. 34.

⁴⁶⁸ Marx (Karl), *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Andriopos, 1968, 2^e vol., p. 545.

⁴⁶⁹ « Unpublished Letters of K. Marx and F. Engels to American », *Science and Society*, 2, 1938.

⁴⁷⁰ Voir Lipset (S.M.), « Why no socialism in the United States ? » in Bialer (S.) et Sluzar (S.) éd., *Sources of contemporary socialism*, Westview Press, 1977. Voir aussi Lipset (S.M.), *The first new nation*, Doubleday, Anchor Books, New York, 1967.

tion de l'absence du socialisme. On trouve un tel point de vue chez des auteurs aussi différents que John Laslett ou Robert Dahl ⁴⁷¹.

Aux antipodes de toute explication économiste, dès les années 1950, Louis Hartz, dans son livre classique, *The Liberal Tradition in America*, déclarait déjà : « Ce n'est pas un hasard que les États-Unis qui, de manière exceptionnelle, n'ont pas connu de féodalisme n'ont, de manière tout aussi unique, pas vu se développer une tradition socialiste. ⁴⁷² » Comme la société américaine est, à cette époque, tout à la fois profondément individualiste et libérale (à l'exception bien sûr de son traitement de la question noire), elle suscite une hostilité à l'égard du renforcement de l'État ; ce faisant, elle prévient à l'avance et, par réaction, la formation d'un mouvement socialiste. On n'a peut-être pas remarqué suffisamment que cette thèse apparaît déjà sous la plume de Sombart lui-même. En dehors de la frontière, de la mobilité sociale, Sombart prend lui aussi en considération, dans son célèbre ouvrage, [274] le facteur politique et estime, en effet, qu'« on ne trouve pas parmi les ouvriers américains une opposition à l'État telle qu'elle s'exprime dans le socialisme européen » ⁴⁷³. C'est que le mouvement ouvrier américain n'a pas à s'opposer à un État qui n'est pas fortement différencié : il tente plutôt, comme d'autres groupes, de faire entendre sa voix, de négocier, de marchander pour emporter des décisions qui lui sont favorables. Dans ce sens, le fait que l'État américain soit resté « incomplet » ⁴⁷⁴ a des conséquences essentielles sur le mode d'action de la classe ouvrière en suscitant un type de régime politique qui ne favorise pas l'expression d'intérêts collectifs de type univcr-saliste. D'où le caractère décentralisé de la vie politique, la structure spécifique d'un système de partis regroupant des coalitions d'intérêts hété-

⁴⁷¹ Laslett (John), *A short comparative history of American socialism*, New York, Harper Row, 1977 ; Dahl (Robert), *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press, 1971.

⁴⁷² Hartz (Louis), *The liberal Tradition in America*, New York, Harcourt Brace and Co., 1955.

⁴⁷³ Sombart (Werner), *Why is there no socialism in the United States ?* New York, M.E. Sharpe, 1976, p. 19. Voir Laslett (John), « Sombart and after : American Social Scientists Address the question of socialism in the United States », article non publié, et Boudon (Raymond), *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979.

⁴⁷⁴ Lowi (Theodore), *American Government, Incomplete Conquest*, Dryden Press, 1976.

rogènes, leur adaptation à de telles conditions sous la forme de machines politiques aptes fonctionnellement à recruter, partout où cela est possible, des voix (partis attrape-tout selon la formule de O. Kirchheimer), le rôle prépondérant du boss local qui a su tisser un réseau de clientèle pour agréger des intérêts divers ne s'exprimant pas à travers une idéologie universaliste fortement structurée. La science politique américaine, de V.O. Key à Robert Merton, a montré comment « la machine politique fonctionne grâce non pas à un appel généralisé aux larges préoccupations politiques mais à des relations directes quasi féodales entre les représentants locaux de la machine et les électeurs du quartier. La politique est transformée en liens personnels »⁴⁷⁵. Les intellectuels, qui jouent souvent un rôle essentiel dans la construction d'un mouvement socialiste, ne peuvent que difficilement agir dans un tel cadre localiste et clientéliste⁴⁷⁶.

Le type d'État influence donc, à travers un régime politique particulier et un système de partis qui lui est adapté, les conditions de [275] l'émergence d'un mouvement socialiste. Comme on l'a noté, les types d'États français, britannique et américain interviennent comme des variables essentielles dans les conditions d'apparition du socialisme. C'est ce qu'observe également S. M. Lipset en examinant moins le type d'État que son comportement favorable ou, au contraire, hostile, à la classe ouvrière dans des pays aussi opposés que les États-Unis, l'Australie, l'Allemagne, la France, l'Espagne ou l'Italie ; il montre comment, dans ces trois derniers pays, « les syndicats ont été réprimés par l'État qui prétend représenter démocratiquement le corps électoral. Les syndicats demeurent faibles ... et du même coup les intellectuels ou d'autres membres de la classe supérieure dominèrent le mouvement ouvrier »⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ Merton (Robert), *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1955. Voir Key (V.O.), *Politics, Parties and Pressure Groups*, Crowell, 1964 ; Sorauf (F.), *Party politics in America*, Boston, Little Brown and Co, 1973. Et, plus récemment, Callow (A.B.), *The city Boss in America*, New York, Oxford University Press, 1976. Johnson (M.), « Patrons and Clients, Jobs and Machines : a case study of the uses of Patronages », *American Political Science Review*, juin 1979.

⁴⁷⁶ Rothman (Stanley), « Intellectuals and the American Political System » in Lipset (S.) éd., *Emerging coalitions in American politics*, San Francisco, Institute for contemporary studies, 1978.

⁴⁷⁷ Lipset (Seymour M.), « Radicalism for reformism : the sources of working class politics », *American Political Science Review*, 77, 1983.

Dans le même espace de l'Amérique du Nord, au Canada, face à un État très structuré et ayant une longue tradition interventionniste, un mouvement socialiste s'est constitué⁴⁷⁸. C'est dire que la spécificité politique des États-Unis ne concerne pas seulement la nature du régime, son caractère présidentiel et non parlementaire déterminant des stratégies électorales particulières, sa dimension fédérale qui mène à une parcellisation des conflits, à un émiettement, une hétérogénéité peu compatible avec les idéologies universalisantes comme l'est le socialisme⁴⁷⁹ : en réalité, comme l'observe Ted Lowi, c'est bien parce qu'« aucun système rationnel de loi, de légitimation ou de répression n'existait et qui aurait pu rendre convaincante une critique socialiste > que celle-ci est restée balbutiante et n'a pas suscité de mouvement collectif : « Dans le contexte américain, c'est Madison et non Marx qui semble avoir le dernier mot. »⁴⁸⁰ La faiblesse de l'État et le succès de l'individualisme comme représentation collective rendent compte par conséquent de la quasi-inexistence du socialisme aux États-Unis. C'est pourquoi les sociologues y raisonnent d'avantage en termes de strate qu'en fonction d'une problématique de classes : de Warner à [276] Lipset et Bendix, la structure sociale se trouve conçue comme un immense escalier de strates superposées⁴⁸¹ : c'est souligner qu'un individu peut changer de strate, que la mobilité est individuelle et non collective, que la « sortie » de l'acteur, et plus particulièrement celle de l'ouvrier, passe par sa stratégie personnelle et non par l'engage-

⁴⁷⁸ Lipset (Seymour M.), « Radicalism in North America : a comparative view of the Party Systems in Canada and the United States », *Transaction of the Royal Society of Canada*, Série IV, vol. 14, 1976 p. 25.

⁴⁷⁹ Plus encore que Sombart, Scelig Perlman notait déjà l'importance de ce facteur. *A theory of the Labor Movement*, New York, Augustus, Kelley, 1966. Voir Laslett (John), « The American Tradition for labor Theory and its relevance to the contemporary working class » in Horowitz (Irving), Legett (John), Oppenheimer (Martin) éd., *The American working class, Prospects for the 1980's*, New Brunswick, Transaction Books, 1979.

⁴⁸⁰ Lowi (Ted), « Why is there no socialism in the United States ? A constitutional analysis », article non publié.

⁴⁸¹ Warner (Loyd), Mecker (Marckie), Eells (Kenneth), *Social Class in America*, Chicago, Social Research Associated, 1949 ; Lipset (Seymour M.), Bendix (Reinhard), *Social Mobility in industrial Society*, Londres, Heinemann, 1959, Blau (Peter), Duncan (O.), *The American Occupational Structure*, New Jersey, Prentice-Hall, 1969 ; Colman (Richard), Rainwater (Lee), *Social Standing in America*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979.

ment dans un mouvement collectif. Les strates ne constituent pas des ensembles historiques ayant une nature et une volonté propre, un rôle à jouer dans l'histoire et il n'existe pas de lutte de strates comme il peut exister, dans d'autres perspectives théoriques, des luttes de classes.

On comprend, dans ces conditions, le succès de la sociologie weberienne des classes d'inspiration nominaliste et mettant surtout l'accent sur les actions individuelles : pour Weber, « les classes ne sont pas des communautés » ; c'est pourquoi « on est induit en erreur lorsqu'on les considère comme des communautés » car « les passages d'une situation de classe à une autre sont très nombreux, faciles et divers, et « l'unité de classe » est un élément très relatif »⁴⁸². Rejetant toute psychologie collective des classes, Weber refuse par conséquent, en nominaliste conséquent, de considérer la classe comme un tout réel, ayant sa propre volonté et son histoire spécifique. On peut, dans le même sens, rappeler ici l'influence qu'exerce aux États-Unis la pensée d'un Schumpeter, qui y a enseigné dès 1913 et a fini par y résider de manière permanente entre les deux guerres. Après avoir, certes, souligné qu'« une classe sociale est à la fois plus et autre chose qu'une somme d'individus ... qui est ressentie et sublimée comme un tout »⁴⁸³, après avoir insisté sur le fait que les rapports entre les classes sociales peuvent demeurer constants, Schumpeter retrouve l'idée de « circulation » permanente : en définitive, pour lui, « une classe peut être comparée pour toute la durée de sa vie collective, c'est-à-dire pendant le temps où elle demeure identifiable, à un hôtel ou à un autobus toujours rempli, mais rempli toujours par des gens différents »⁴⁸⁴. [277] L'image de « l'ascenseur » se trouve aussi utilisée par Schumpeter pour mettre en lumière l'importance de la mobilité des individus qui, « dans la sphère de leurs intérêts réels » qui n'englobent pas la politique, adoptent un comportement correspondant à la possibilité de circulation d'une classe à l'autre du fait même que leur ligne de démarcation n'est ni « rigide » ni « épaisse »⁴⁸⁵. Ces interprétations des

⁴⁸² Cité in Gurvitch (G.), *Le concept des classes sociales*, Paris, CDU, 1954, p. 79-80.

⁴⁸³ Schumpeter (Joseph), *Impérialisme et classes sociales*, Paris, Flammarion, 1984, p. 162.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁸⁵ Schumpeter (Joseph), *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1965, p. 357 et 40.

classes sociales convenaient particulièrement bien pour rendre compte de la société américaine et nombreux sont les sociologues à utiliser dans ce cadre individualiste les notions de strate et de mobilité au détriment du terme de classe dans son acceptation holistique.

Tous ces facteurs apparaissent comme autant d'éléments qui incitent à préférer la recherche du « bonheur privé » et non l'amélioration du « bien public » à travers, par exemple, l'engagement dans une action collective. Il n'empêche que, même si pour tout un ensemble de raisons les ouvriers américains sont profondément « divisés »⁴⁸⁶, contrairement à la logique olsonienne, les États-Unis ont connu, tout au long de leur histoire, de très nombreuses grèves. L'analyse comparative des grèves a montré qu'elles y étaient plus particulièrement longues, qu'elles n'avaient pas le plus souvent une dimension explicitement politique et qu'elles formaient également une étape dans le processus de négociation, de *bargaining* qui caractérise tout particulièrement la société américaine⁴⁸⁷. Pour expliquer la spécificité des grèves qui conservent aux États-Unis une durée toujours plus longue que dans les autres pays industrialisés occidentaux, durée qui semble ne pas varier alors qu'en France ou en Grande-Bretagne leur longueur se modifie du XIX^e siècle à nos jours, de nombreux auteurs, mettent l'accent sur le caractère décentralisé du système politique américain, retrouvent à nouveau la variable politique⁴⁸⁸. Comme le note P.K. [278] Edwards, « on constate presque automatiquement que la fréquence des grèves est plus faible dans les pays centralisés que dans les systèmes décentralisés qui fonctionnent à la négociation »⁴⁸⁹. Dans cette société à État faible, les ouvriers adoptent, eux aussi, une straté-

⁴⁸⁶ Gutman (Herbert), *Work, Culture and Society in Industrializing America*, New York, Knopf, 1976 ; Montgomery (David), « To study the people : the American Working Class », *Labor History*, automne 1980 ; Gordon (David), Edwards (Richard), Reich (Michael), *Segmented work, divided workers. The historical transformation of Labor in the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁴⁸⁷ Shorter (E.), Tilly (C.), *Strikes in France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 306-330 ; Dunlop (J.-T.), « Structure of collective Bargaining » in Somers (G.G.) éd., *The next 25 years of Industrial Relations*, Madison, 1973, Clegg (H.A.), *Trade unionism under collective bargaining : a theory based on comparison of six countries*, Oxford, Blackwell, 1976.

⁴⁸⁸ Voir par exemple Ross (A.M.), Hartman (P.T.), *Changing Patterns of Industrial Conflict*, New York, Wiley, 1960.

gie de groupe de pression et mènent durement leur action grâce aux ressources dont ils disposent : cette action ne vise pas à détruire le système et ne présuppose pas une forte conscience de classe : dans ce cadre, elle permet de conduire, au niveau local, des grèves dont la nature s'explique en termes de « coût-bénéfice »⁴⁹⁰. C'est souligner, que dans un tel contexte, lorsque l'action collective se produit, elle conserve néanmoins une dimension militariste.

Dans le système britannique à État faible, on retrouve un grand nombre des caractéristiques qui viennent d'être présentées à propos des États-Unis. Là encore, les grèves sont le plus souvent dépourvues de dimension politique explicite, les ouvriers n'affrontent pas, comme aux États-Unis, un État fort, et les relations industrielles opposent davantage les ouvriers au patronat⁴⁹¹, l'institutionnalisation des conflits, la forte syndicalisation conférant à nouveau un rôle essentiel aux syndicats qui apparaissent comme des organisations fonctionnelles permettant la représentation des ouvriers. La problématique d'Olson paraît plus fructueuse pour comprendre les stratégies des ouvriers britanniques que celle de Lénine : leur quasi-indifférence au marxisme et aux diverses idéologies explique leur adhésion au trade-unionisme qui privilégie la « loyauté » au détriment de la stratégie de « sortie » collective. De plus, « au Parlement, le Parti travailliste n'est pas simplement un parti politique : il se présente comme l'émanation du mouvement ouvrier »⁴⁹². Certes, à la différence des États-Unis, les ouvriers se sont organisés en un parti et non simplement en groupes de pression mais, là aussi, leur perspective demeure délibérément gradualiste et ne s'explique pas simplement en termes d'aliénation⁴⁹³. [179] Les

⁴⁸⁹ Edwards (P.K.), *Strikes in the United States, 1881-1974*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 226-227.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁹¹ Shorter (E.), Tilly (C), *Strikes in France, op. cit.*, p. 317-329 ; Edwards (P.), *Strikes in the United States, op. cit.*, p. 234 ; Adam (Gérard), Reynaud (Jean-Daniel), *Conflits du travail et changement social*, Paris, PUF, 1978 ; Cronin (James), *Industrial Conflict in Modern Britain*, Londres, Croom Helm, 1979 ; Kirk (Neville), *The Growth of Working Class Reformism in Mid-Victorian England*, Londres, Croom Helm, 1985.

⁴⁹² McKenzie (R.T.), *British political parties*, Londres, Mercury Books, 1964, p. 1-3.

⁴⁹³ Taylor (Ian), « Ideology and policy » in Cook (C), Taylor (L), *The Labour Party*, Londres, Longman, 1980 ; Drucker (H.), *Doctrine and ethos in the Labor Party*, Londres, Allen and Unwin, 1979 ; Birnbaum (Pierre), *La*

ouvriers britanniques, à la différence des ouvriers américains, se sentent davantage membres d'une classe sociale ayant une dimension collective et, longtemps, ils ont préservé des formes de vie communautaire largement favorables à l'action collective. Leurs grèves n'en demeurent pas moins conformes à des valeurs de référence et ne donnent pas lieu, le plus souvent, à une mobilisation politique.

Les grèves ont, certes, été nombreuses et souvent intenses ; la résistance pour défendre l'outil de travail et le contrôle sur l'usine a également été permanente, entraînant même un fort militantisme à la base, une résurgence des conflits qui apparaissent souvent comme un refus de l'action trade-unioniste des organisations ouvrières⁴⁹⁴. Mais cette résistance dans le cadre de l'entreprise n'empêche pas la logique léniniste sur la spontanéité ouvrière « de s'appliquer parfaitement aux traditions culturelles et institutionnelles dominantes britanniques »⁴⁹⁵, quitte à l'interpréter non pas comme le seul résultat de mécanismes aliénateurs mais bien comme une réaction mieux adaptée au système politique britannique lui-même. Du coup, même si les ouvriers britanniques ont une forte conscience de constituer un ensemble social spécifique, ils demeurent le plus souvent « loyaux » et leur radicalisme est inférieur à celui des ouvriers français⁴⁹⁶. Même s'ils ont une réelle conscience de leur identité sociale, les ouvriers britanniques ne s'opposent pas comme une réalité quasi holistique aux autres groupes sociaux ou au pouvoir politique et, pour rendre compte de leur action les sociologues et les historiens anglais se tournent logiquement de plus en plus vers les études autobiographiques, vers des récits de vie ouvrière bien peu compatibles avec les visions structurelles qui se sont

logique de l'État, Paris, Fayard, 1981.

⁴⁹⁴ Crouch (Colin), Pizzorno (Alessandro), *The resurgence of class conflict in Western Europe since 1968*, Londres, MacMillan, vol. 1, 1969 ; Nichols (Theo), Beynon (Huw), *Living with capitalism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977 ; Panitch (Leo), *Social democracy and industrial militancy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

⁴⁹⁵ Price (Richard), « Rethinking Labour History » in Cronin (James), Schmeer (Jonathan), *Social Conflict and the political Order in Modern Britain*, Londres, Croom Helm, 1982, p. 210.

⁴⁹⁶ Marin (Michael), *Consciousness and action among the Western working class*, Londres, Macmillan, 1973 ; Marwick (Arthur), *Class : image and reality in Britain, France and the USA since 1930*, New York, Oxford University Press, 1980 ; Gallie (Duncan), *Social inequality and class radicalism in France and Britain*, Londres, Cambridge University Press, 1983.

répandues sur le continent ⁴⁹⁷, de même qu'ils s'intéressent eux [280] aussi, en rejetant le plus souvent un marxisme structuraliste, à la perspective de la mobilité sociale, à la hiérarchie sociale en termes de statut et de prestige ⁴⁹⁸ : les classes sont alors conçues, par exemple par Anthony Giddens, comme un agrégat d'individus, l'absence de mobilité étant la condition de la structuration éventuelle d'une classe ⁴⁹⁹. Cette perspective reconnaît donc le rôle central des classes mais elle le fait à partir d'une problématique compatible avec les réalités de la société britannique. Comme, enfin, la mobilité sociale apparaît largement « sous-estimée » et que la thèse de la clôture semble contestable, étant donné l'existence de tels processus dont bénéficient également les ouvriers britanniques ⁵⁰⁰ une approche purement holistique de la classe ouvrière, là encore, comme aux États-Unis, apparaît de plus en plus comme inopérante.

En France, au contraire, la classe ouvrière a souvent été considérée comme un acteur unifié ayant une volonté propre et des valeurs spécifiques que l'on pourrait examiner en elles-mêmes. C'est pourquoi une interprétation marxiste plus structurelle a pu exercer une forte influence dans l'appréhension de la classe ouvrière. Dédaignant les quelques textes dans lesquels Marx insiste pourtant sur le rôle crucial de la conscience de classe, les auteurs marxistes contemporains français raisonnent en termes purement structuraux et quasiment holistiques qui se révèlent en parfaite corrélation avec une certaine vision socio-historique de la réalité qui n'hésite jamais à parler de l'État, de la Nation, du Peuple ou encore de la classe ouvrière et de la Révolu-

⁴⁹⁷ Il est de ce point de vue essentiel d'opposer l'école actuelle, qui s'intéresse aux récits de vie ouvrière autour de Raphaël Samuel (Samuel (R.) éd., *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981) et la perspective marxiste plus structuraliste influencée par Althusser (P. Anderson, T. Nairn ou B. Jessop), peut-être plus apte à rendre compte du type de conscience des ouvriers britanniques appartenant à une société plus pragmatique dans laquelle les valeurs et la culture jouent un rôle essentiel qui transparaît dans les travaux de E.P. Thompson.

⁴⁹⁸ Glass (David) éd., *Social Mobility in Britain*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954.

⁴⁹⁹ Giddens (Anthony), *The Class structure of the Advanced Societies*, Londres, Hutchinson, 1973.

⁵⁰⁰ Voir, par exemple, Goldthorpe (John) avec Llewellyn (Cetriona), Payne (Clive), *Social Mobility and Clan Structure in Modern Britain*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 42-62.

tion, autant d'entités qui peupleraient l'histoire d'une société française peu favorable à l'individualisme du marché. Il est vrai que les idéologues du XVIII^e siècle à nos jours ont joué un rôle central dans l'histoire française, précisément parce que, aussi bien à droite (de Bonald, Taine, Renan, Maurras) qu'à gauche (Rousseau, Robespierre, Michelet, Jaurès, Sartre), ils raisonnent sans cesse en termes holistiques, le Peuple, l'Armée, l'État, la Classe ouvrière s'affrontant comme autant de corps dotés de volontés propres. Ces visions du monde globalisantes, sourdes et méprisantes à l'égard de toute interprétation utilitariste [281] à la Bentham, hostiles aussi à l'égard de toutes préoccupations de psychologie individuelle et leur préférant une réflexion sur l'âme des peuples, le destin de la nation, la volonté de l'État ou encore celle de la classe ouvrière, semblent, dans un premier temps, mieux adaptées aux particularités de la société française où, de la féodalité à l'époque contemporaine, les allégeances aux structures périphériques de territoire ou de classes sont demeurées très solides et se sont sans cesse heurtées à un État prétendant incarner à lui seul la légitimité. D'où des conflits entre ces entités multiples particulièrement propices à l'éclosion d'idéologies closes et systématiques, des grèves au contenu explicitement politique car tournées contre l'État, le rôle essentiel accordé au parti et la faiblesse des syndicats, le refus du volontarisme ⁵⁰¹.

Appréhendés comme de solides communautés, le Peuple ou encore la Classe ouvrière ont presque toujours été présentés dans la littérature sur le mode unanimiste, un acteur n'étant que la vivante expression d'un ensemble social en mouvement ⁵⁰². On peut, dès lors, comprendre l'extrême hostilité des sociologues français à l'égard de ce qui leur apparaît comme du psychologisme, à savoir l'analyse des valeurs des ouvriers, de leur conscience propre et, a fortiori, de leurs projets individuels. De manière un peu caricaturale, on pourrait avancer que, longtemps, les sociologues français de la classe ouvrière ont simplement cru pouvoir ignorer les questions posées par Lénine et par Olson, car la réalité sociale leur paraissait tout autre et fort différente de celle qui règne dans les pays anglo-saxons. La classe ouvrière a souvent été présentée comme un acteur unique, organisé collectivement à travers

⁵⁰¹ Shorter (E.), Tilly (C.), *Strikes in France*, op. cit. Adam (G.), Reynaud (J.-D.), *Conflits du travail et changement social*, op. cit.

⁵⁰² Il suffit de penser à Brunet, l'ouvrier des *Chemins de la liberté*.

ses partis et ses syndicats et dont le rôle se trouve déterminé par sa place dans les rapports de production. Comme le remarque André Gorz :

Les impératifs politiques de la lutte des classes ont ainsi empêché le mouvement ouvrier de s'interroger sur le bien-fondé du désir d'autonomie en tant qu'exigence spécifiquement existentielle ... les militants prolétaires ont généralement combattu le désir d'autonomie individuelle comme un résidu, chez l'ouvrier, de l'individualisme petit-bourgeois. L'autonomie n'est pas une valeur prolétarienne ⁵⁰³.

Pour certains, néanmoins, de nos jours, dire « Adieu au prolétariat », [282] c'est continuer à l'imaginer comme un acteur, une entité unique et holistique. On peut alors éventuellement reporter les interprétations globalisantes sur *La nouvelle classe ouvrière* ⁵⁰⁴, « fer de lance », supposé du changement social.

Sans nous attarder sur ce point et mener de manière rigoureuse une sociologie de la sociologie de la classe ouvrière qui serait pounant fort utile, on peut rapidement comparer deux sociologues contemporains français représentant des courants intellectuels fort différents. Nicos Poulantzas condamne « la problématique du sujet » selon laquelle « les agents d'une formation sociale, les "hommes", ne sont pas considérés, ainsi que le fait Marx, comme les supports d'instances objectives agissant sur elles par la lutte des classes, mais comme le principe génétique des niveaux du tout social sous leur aspect d'"individus concrets", c'est ici la conception des acteurs sociaux, des individus comme origine de l'"action sociale" : la recherche s'oriente ainsi non pas vers l'étude des coordonnées objectives, qui distribuent les agents en classes sociales et vers les modes d'action de la lutte des classes, mais vers des explications finalistes fondées sur les motivations de comportement des individus-acteurs » ⁵⁰⁵. Condamnant « l'anthropologisme du sujet » ⁵⁰⁶ il estime, comme Althusser, que les agents

⁵⁰³ Gorz (André), *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée, 1980, p. 44.

⁵⁰⁴ Mallet (Serge), *La nouvelle classe ouvrière*, Paris, Le Seuil, 1969.

⁵⁰⁵ Poulantzas (Nicos), « Sur l'État dans la société capitaliste », *Politique aujourd'hui*, mars 1970, p. 68.

⁵⁰⁶ Poulantzas (Nicos), *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspéro, 1968, p. 65.

de production occupent des places « dans la mesure où ils sont les porteurs de ces fonctions » intégrées aux rapports de production ⁵⁰⁷.

Dans le même sens, selon Manuel Castells, « on parle de places et non pas d'individus », car « l'analyse qui part des acteurs concrets et de leurs stratégies s'enferme nécessairement dans une impasse » ⁵⁰⁸. En définitive, pour Nicos Poulantzas, « les classes sociales ne sont pas des groupes empiriques d'individus » car les « places sont indépendantes de la volonté de ces agents » ⁵⁰⁹ : on comprend qu'il condamne « l'inanité de la problématique bourgeoise de la mobilité sociale », les stratégies d'ascension sociale témoignant seulement de la [183] persistance de « l'individualisme petit-bourgeois » ⁵¹⁰. Dans cette perspective, comme chez Lénine, l'individualisme, qui peut demeurer chez les ouvriers, n'est que le signe de leur aliénation. Pourtant, contrairement aux conclusions de Lénine, cet individualisme paraît ici de peu d'influence, compte tenu du caractère structurel de la détermination de la position et de l'action de la classe ouvrière tout entière dont le mouvement et l'action collective ne se trouvent plus dépendre d'un parti extérieur.

L'interprétation marxiste de la classe ouvrière française prétend donc pouvoir faire silence sur les valeurs propres aux ouvriers eux-mêmes : elle analyse les structures, non les acteurs, et condamne de ce point de vue notamment les travaux empiriques de type anglo-saxon. Il est ainsi surprenant et plus inattendu de trouver dans un premier temps dans l'œuvre d'Alain Touraine, aux préoccupations théoriques toutes différentes, un langage souvent aussi globalisant et quasi holistique : pour lui, il s'agit bien d'étudier les transformations de « la conscience ouvrière », « du mouvement ouvrier ». Le mouvement ouvrier « est l'aspect de l'action ouvrière qui remet en cause les rapports de production au nom de la production elle-même. Le mouvement ouvrier n'est pas seulement un mouvement de classe ; il est la classe ou-

⁵⁰⁷ Althusser (Louis), *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, t. 2, p. 157.

⁵⁰⁸ Castells (Manuel), *La question urbaine*, Paris, Maspero, 1972, p. 314-334. Dans le même sens. Bertaux (Daniel), *Destins personnels et structures de classe*, Paris, PUF, 1977, p. 47-49.

⁵⁰⁹ Poulantzas (Nicos), *Les classes sociales dans le capitalisme d'aujourd'hui*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 16, 19.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 37 et 312.

vrière en action »⁵¹¹. Distinguant certaines étapes que parcourt la classe ouvrière en fonction de son insertion dans un cadre technologique et une division du travail plus ou moins accentuée, Alain Touraine a souligné comment la classe ouvrière adhère à des valeurs différentes, par exemple dans le secteur du bâtiment, celui de la sidérurgie et celui enfin du gaz-électricité où les ouvriers se transforment en surveillants à blouse blanche. Pour lui, la classe ouvrière a une conscience de classe seulement durant le moment intermédiaire qui correspond à la formation des grandes usines de la fin du XIX^e siècle où s'exerce le taylorisme. Après ce moment, la classe ouvrière n'a plus de conscience de classe, même si la conscience ouvrière demeure. D'où une interrogation sur le devenir du mouvement ouvrier dans la société post-industrielle. « Après ce moment de crise, la conscience ouvrière se situe à l'intérieur du système de travail, non pas pour y perdre une insatisfaction et toute source de revendication mais pour y perdre tout principe absolu d'opposition⁵¹² ; dès lors, « la conscience de classe [284] se place donc à l'entrée de la société industrielle : elle est le coup de tonnerre qui marque sa naissance »⁵¹³. Le mouvement ouvrier va, certes, continuer son action mais il ne repose plus sur la conscience de classe et n'occupe plus une position aussi centrale dans la société⁵¹⁴. Ce qui intéresse Alain Touraine, c'est donc bien le problème de la transformation de la conscience collective. Il affirme avec force et reconnaît l'importance de l'étude de « la satisfaction personnelle » ou de « l'évaluation des chances de vie » mais, pour lui, ces perspectives ne portent que sur « l'individu », sur ses « stratégies » et elles restent « en marge » de son propre travail d'analyse sociologique⁵¹⁵. Il reconnaît « l'utilité » de la démarche « économiste » selon laquelle les ouvriers, eux aussi, « agissent d'une manière dite rationnelle, c'est-à-dire cherchent à maximiser leurs avantages individuels » mais souhaite pour sa part passer du « point de vue de l'individu à celui de l'organisation ou du système de relations so-

⁵¹¹ Touraine (Alain), Wieviorka (Michel), Dubet (François), *Le mouvement ouvrier*, Paris, Fayard, 1984, p. 53.

⁵¹² Touraine (Alain), *La conscience ouvrière*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 118.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 331.

⁵¹⁴ Touraine (Alain), *La société post-industrielle*. Paris, Denoël, 1969, p. 50, 99-101.

⁵¹⁵ Touraine (Alain), *La conscience ouvrière*, *op. cit.*, p. 336-339.

ciales »⁵¹⁶. Les travaux d'Alain Touraine sur la classe ouvrière française mettent bien en évidence quant à eux le rôle essentiel des valeurs, de la conscience qui permet seule de comprendre les stratégies ouvrières : peut-on avancer prudemment qu'ils demeurent néanmoins d'inspiration structurelle en faisant dépendre l'état de la conscience collective des ouvriers de la nature de l'organisation du système du travail ? Et que, du coup, ils contournent peut-être un peu rapidement les problèmes soulevés par Olson au niveau précisément du comportement des acteurs individuels ? Pour Alain Touraine :

Le syndicalisme n'est pas seulement une coalition formée pour l'obtention de « biens collectifs » comme le pensent Mancur Olson ou Anthony Oberschall, mais un mouvement défini par sa position dans des rapports de force de production de la société industrielle⁵¹⁷.

Comme, en France, la classe ouvrière semble apparaître tel un acteur collectif qui n'hésite pas à se mobiliser, la conclusion d'Olson est supposée erronée car elle ne peut expliquer cette action « d'une catégorie qui conteste les rapports de domination »⁵¹⁸. On peut pourtant se demander, dans un premier temps, si cette spécificité de la [285] classe ouvrière française ne doit pas être examinée de manière comparative : Olson parviendrait dans cette perspective à éclairer le comportement des ouvriers américains dans une société individualiste, de marché, à État faible ; Lénine ou les sociologues anglais contemporains réussiraient, à partir de points de vue différents, à saisir les raisons du caractère fonctionnel d'un trade-unionisme réformiste ; les sociologues français de la classe ouvrière mettraient, au contraire, en lumière le caractère supposé plus collectif d'une classe ouvrière organisée de manière plus structurée et dont les partis et les syndicats qui s'en réclament susciteraient volontiers, au nom de cet ensemble social conçu de manière quasi holistique, des actions collectives mobilisatrices contre le patronat mais aussi, et surtout, contre un État qui se présente de manière tout aussi holistique⁵¹⁹.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 13-14.

⁵¹⁷ Touraine (Alain), Wieviorka (Michel), Dubet (François), *Le mouvement ouvrier*, *op. cit.*, p. 22.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁵¹⁹ Il est évident que de telles corrélations globales demeurent toujours fragiles. Ainsi, de manière plus limitée et presque extrême, on trouve de nos jours des analyses sociologiques plus structurelles de la classe ouvrière amé-

Les sociologies sembleraient ainsi particulièrement bien adaptées à la nature spécifique de chaque société et de chaque type d'État. On peut pourtant s'interroger sur la validité de telles corrélations qui nous incitent à identifier à nouveau une méthode particulière d'analyse du réel (individualisme méthodologique ou holisme) à un type d'objet que l'on se propose d'analyser. On souhaite plutôt ici croiser méthodes ou objets, et appliquer la perspective de l'individualisme méthodologique pour examiner les actions des ouvriers français de même qu'il serait également souhaitable, pour éviter toutes les simplifications, d'utiliser un point de vue plus holistique pour éclairer d'autres aspects de la réalité du monde ouvrier américain que la perspective d'Olson ne permet certainement pas de décrire à elle seule.

Les ouvriers français en tant qu'acteurs sociaux ont-ils, eux aussi, [286] des stratégies de maximalisation de leurs intérêts individuels qui les éloignent du même coup de toute participation à une action collective ? La grille d'analyse de l'individualisme méthodologique permet-elle d'appréhender autrement le monde ouvrier en évitant d'en faire d'emblée une réalité holistique ? Notons déjà qu'aux deux bouts de son histoire, au milieu du XIX^e siècle et à l'époque contemporaine, les stratégies individuelles paraissent si fortes qu'elles semblent atteindre la solidarité de classe. Il suffit, en effet, de lire les mémoires d'ouvriers pour prendre la mesure de la réalité de leur stratégie de « sortie »

ricaine aux États-Unis (par exemple Wright (Erik Olin), *Class, Crisis and the state*, Londres, New Left Book, 1978) ou en Grande-Bretagne (*Hindess* (Barry), *Hirst* (Paul), *Mode of production and Social formation*, Londres, Macmillan, 1977 ; Bloomfield (J.) éd., *Class Hegemony and Party*, Londres, Lawrence et Wishart, 1977 – ou la revue *Capital and Class*). Au contraire, on peut trouver en France des travaux qui portent davantage sur les valeurs des ouvriers : Halbwachs (Maurice), *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, Paris, Alcan, 1913. De nos jours, Chombart de Lauwe (Paul-Henry), *La vie quotidienne des familles ouvrières*, Paris, Éditions du CNRS, 1977, ou Rancière (Jacques), *La nuit des prolétaires*, Paris, Fayard, 1981. Notons pourtant, même chez ceux qui se montrent attentifs aux valeurs et aux manières de faire, la permanence d'une perspective opposée à l'étude des acteurs et qui présuppose une nécessaire solidarité. Ainsi, pour Luce Giard et Pierre Mayol, « être ouvrier est donc moins être attelé à une tâche spécifique que participer, et cela est fondamental, à une culture populaire urbaine, dans laquelle prédominent des valeurs d'identification essentielles tournant principalement au tour de *pratiques de solidarité* ». Giard (Luce), Mayol (Pierre), *L'invention du quotidien*, Paris, UGE, 10/18, 1980, p. 64.

individuelle qui s'exerce aux dépens de la « loyauté » en diminuant, du même coup, l'intensité de la « prise de parole » collective, de la mobilisation. Martin Nadaud décrit, par exemple, l'importance qu'il attache à mener à bien son ascension professionnelle et sociale : « Un peu de gloriole naissait dans son esprit. C'était un bon symptôme que cette ambition naissante, une sorte de levier intérieur qui remue un jeune homme dans sa conscience. ⁵²⁰ » En tant qu'acteur social spécifique, Nadaud souhaite « s'élever » ⁵²¹, et ce futur dirigeant du monde ouvrier, une fois sa « fortune » faite, n'a plus qu'une « inquiétude » : « Où cacher mon magot » s'écrie-t-il ⁵²² ? S'il participe aux luttes du peuple, il n'oublie pas pour autant de mettre en œuvre sa stratégie d'ascension sociale propre qui le conduit à s'opposer aux autres ouvriers car, comme il constate, entre eux règnent « la jalousie et la haine » ⁵²³. Comme le souligne à la même époque Efrahem, ouvrier cordonnier, les ouvriers sont « isolés, éparpillés » : « Faisons taire, dit-il, de ridicules jalousies... étouffons nos haines... établissons entre nous des rapports d'amitiés, de bienveillance et de fraternité », ne nous abîmons pas dans « l'individualisme et l'égoïsme de l'isolement » ; en définitive, les ouvriers doivent constituer « un corps » pour affirmer leur « solidarité » ⁵²⁴. De manière explicite, ce qu'il constate, c'est la force de l'individualisme ; ce qu'il réclame, c'est la mise en place d'une structure holistique dont les métaphores organicistes sont la meilleure illustration. Et un tract d'affirmer : « Cessez donc, ô nobles bourgeois, de nous repousser de votre sein... si c'est un mal que l'ouvrier s'affranchisse et devienne bourgeois [287] à son tour, à qui la faute ? ⁵²⁵ » Pourtant, au plus fort des événements de 1848, de la mobilisation politique, le journal des travailleurs fondé par les ouvriers délégués au Luxembourg, dans son premier numéro daté du 4 juin 1848, déclare : « L'œuvre que nous entreprenons aujourd'hui

⁵²⁰ Nadaud (Martin), *Léonard, maçon de la Creuse*, Paris, Maspero, 1982, p. 122.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 194.

⁵²² *Ibid.*, p. 154. Georges Duveau montre comment, en Lorraine ou à Lyon, les ouvriers ont le goût de la « spéculation », achètent des actions, etc. Duveau (Georges), *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, Paris, Gallimard, 1946, p. 408-409.

⁵²³ *Ibid.*, p. 119.

⁵²⁴ In *La parole ouvrière 1830-1851*, Paris, UGE, 1976, p. 160, 163, 166.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 215-217.

n'est point et ne deviendra jamais une œuvre individuelle... Les œuvres individuelles n'amènent que déceptions et naufrages. Les œuvres collectives sont inépuisables.⁵²⁶ » Quelle parfaite illustration des thèses d'Albert Hirschman : déception du projet purement individuel, déception de l'engagement collectif⁵²⁷. Ces ouvriers veulent tout à la fois la réussite individuelle qui est pourtant supposée conduire à des « déceptions et naufrages » et le succès d'un mouvement de solidarité collective dont ils connaissent le fondement fragile mais dont ils refusent de voir qu'il est lui aussi porteur d'autres déceptions. Comme le constate Jules Leroux : « La classe n'existe pas ; il n'y a que des individus »⁵²⁸ et établir entre eux une « fraternité » définitive n'est pas chose facile d'autant que l'attachement à « l'indépendance », le besoin « d'image à donner de soi » exercent une emprise si forte que, comme le déclare le typographe Vasbenter dans une lettre à Flora Tristan : « Il faut faire appel aux intérêts matériels, n'en appelons pas au dévouement, toutes les oreilles resteraient sourdes ; appelons-en à l'égoïsme »,⁵²⁹ que l'on retrouve si souvent chez les « ouvriers vrais » : « L'ouvrier vrai fréquente rarement ses collègues d'atelier, il a peu d'amis, se lie difficilement ... Il y a beaucoup d'ouvriers mais qui s'établissent... il a l'aspiration juste, légitime, de tous les travailleurs : la possession.⁵³⁰ » Ajoutons qu'à cette époque, nombreuses sont les corporations d'ouvriers qui rivalisent les unes avec les autres, défendent leurs privilèges au besoin par la force et se présentent comme des structures que l'on peut considérer comme résultant des choix individuels permettant d'obtenir une protection et un repli sur soi : cette communauté de professionnels servant, à tous ceux qui en font partie, de structure de protection collective, on passe alors d'un corporatisme-objet à un corporatisme-sujet⁵³¹.

Mais comment peut-on concilier l'action collective, la fraternité [288] calculée avec « l'égoïsme » ? Cette question est en réalité cruciale, car elle laisse entrevoir les difficultés mais aussi la possibilité d'une mobilisation collective à partir d'une multiplicité de décisions individuelles « égoïstes ». Mais le passage de l'un à l'autre qui fait dé-

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 298-301.

⁵²⁷ Hirschman (Albert), *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1983.

⁵²⁸ In *La parole ouvrière*, *op. cit.*, p. 95.

⁵²⁹ Rancière (Jacques), *La nuit des prolétaires*, *op. cit.*

⁵³⁰ Voir Poulot (Denis), *Le sublime*, Paris, Maspero, 1980, p. 139-141.

⁵³¹ Segrestin (Denis), *Le phénomène corporatiste*, Paris, Fayard, 1985.

pendre cette fois la mobilisation des intérêts individuels et non pas de la volonté réifiée d'une structure sociale holistique, ne va pourtant pas de soi. En témoigne cet étonnant texte de *L'Atelier* :

Nous savons bien que les communistes disent qu'il y a bonheur moral très réel à se dévouer. Ce n'est pas notre avis. C'est sans doute une grande satisfaction morale que d'avoir fait acte de dévouement ; mais la peine, mise en regard du plaisir, l'emporte à peu près toujours ; et pour se dévouer il faut un plus puissant mobile que celui du bonheur moral ⁵³².

On croirait lire sous la plume d'ouvrier français une parfaite réplique de la critique matérialiste et utilitariste qu'un Bentham a portée contre Rousseau. C'est la satisfaction de leurs intérêts propres qui procure aux anciens ouvriers français un plaisir égoïste et non la recherche morale d'un bonheur à la Saint-Just. Comme le prescrit le théoricien britannique de l'utilitarisme dont se réclament aujourd'hui des auteurs comme Olson, les ouvriers français du XIX^e siècle, sans l'avoir pourtant lu, calculent eux aussi leurs « plaisirs » et leurs « peines ». Comme on l'a remarqué, des libéraux comme Bentham ou encore James Mill adoptent une conception purement individualiste de l'intérêt et n'admettent pas l'idée d'un intérêt collectif, tel celui que pourraient défendre des groupes sociaux, et, a fortiori, des classes sociales. C'est l'individu qui doit rationnellement calculer où est son bonheur ; on ne saurait, dans ces conditions, parler de l'intérêt de la classe ouvrière et encore moins de son bonheur. Le bonheur ne relève pas du domaine public comme chez Rousseau ou Saint-Just mais bien du domaine privé ⁵³³. Les ouvriers ne devraient donc pas être tentés par une entrée, même provisoire, au sens de Hirschman, dans le domaine public. En utilitaristes convaincus, les ouvriers français, de même que les ouvriers britanniques, ne connaîtraient donc pas le cycle hirschmanien, à moins de se laisser tenter par les sirènes trompeuses de l'idéalisme qui les éloignent à tout coup de leurs intérêts véritables.

Cette recherche du bonheur privé semble être une constante au [289] XIX^e siècle et ce n'est pas l'un des moindres paradoxes de

⁵³² Cité in Rancière (Jacques), *La nuit des prolétaires*, *op. cit.*, p. 281.

⁵³³ Lively (Jack). Rees (John), *Utilitarian logics and politics*, Oxford, Clarendon Press, 1978 ; Ionescu (Ghita), *Politics and the pursuit of happiness*, Londres, Longman, 1984.

constater l'emprise de cette stratégie individualiste dans une société où la représentation holistique des structures sociales semble dominer. Longue serait la liste des mémoires d'ouvriers qui, tout au long du XIX^e siècle, témoignent de la force de cette attitude utilitariste et individualiste ⁵³⁴. De nos jours, à l'autre bout de l'histoire du monde ouvrier, les motivations individualistes paraissent assez largement être à l'origine de l'action des ouvriers qui deviennent sans cesse plus différents les uns des autres. Peut-on, en ce sens, dire avec Pierre Dubois que « “ la classe ouvrière ” demeure un mythe mobilisateur auquel on se réfère dans les phases de luttes et qui permet temporairement de masquer les différences internes ; elle n'est qu'un mythe » ⁵³⁵. Ce serait toutefois reconnaître que, même en tant que mythe, cette notion facilite la mobilisation et, par conséquent, que cette dernière continue à se produire sur des bases mythiques, et donc quasi holistiques, et non pas comme le résultat éventuel d'une agrégation de choix individuels rationnellement décidés. Or, dans la logique de l'argumentation proposée ici, il convient d'examiner à nouveau les valeurs des ouvriers eux-mêmes, davantage que le poids des mythologies. Comme, dans la première partie du XIX^e siècle, la recherche individuelle d'une stratégie de « sortie » paraît jouer aujourd'hui un rôle toujours plus considérable : d'autant qu'elle peut s'appuyer sur l'existence d'une mobilité ouvrière inter et intra-générationnelle croissante et qui est loin d'être négligeable. Comme le montre Claude Thélot, en 1977, 31% des fils d'ouvriers étaient, à 40-59 ans, employés ou cadres ; en 1953, il n'y en avait que 21% ⁵³⁶. De même, la mobilité intra-générationnelle des ouvriers est relativement importante : près de 12% des ouvriers de 1965 exercent cinq années plus tard une autre profession ; 2,5% d'entre eux sont devenus petits patrons ⁵³⁷. Dans les années 1960-1970, on assiste aussi à une forte augmentation. « de ménages d'ouvriers qui

⁵³⁴ Voir aussi Perdiguier (Agricol), *Mémoires d'un compagnon*, Paris, Maspéro, 1978.

⁵³⁵ Dubois (Pierre), *Les ouvriers divisés*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1981, p. 117-118.

⁵³⁶ Thélot (Claude), *Tel père, tel fils ?*, Paris, Dunod, 1982, p. 78.

⁵³⁷ Mayer (Nonna), « Une filière de mobilité ouvrière : l'accès à la petite entreprise artisanale et commerciale », *Revue française de sociologie*, 18, 1977, p. 28-30.

adoptent le modèle descendance réduite/réussite scolaire des enfants »⁵³⁸.

Ainsi, comme au XIX^e siècle, les ouvriers français peuvent espérer [290] mener à son terme une stratégie de mobilité, parvenir à une augmentation de la satisfaction personnelle sans attendre les résultats hypothétiques de l'action collective. D'où une adhésion assez marquée à des valeurs benthamiennes : si l'on compare, par exemple, les deux sondages SOFRES portant sur la suppression éventuelle de la possibilité de fonder une entreprise, de se mettre à son compte, on constate que si, en 1976, 58% des ouvriers considèrent cette éventualité comme très grave, ils sont, en 1983, 72% pour porter le même jugement⁵³⁹. En revanche, ils estiment à peu près dans la même proportion, d'une date à l'autre, la possibilité de supprimer les partis (27 et 32%) ou encore les syndicats (46 et 44%) comme étant très grave. On doit, par conséquent, souligner le très fort attachement des ouvriers français aux stratégies individuelles telles les créations d'entreprises, exemple le plus marquant d'une logique de marché et non de classe et leur relative indifférence ou leur plus grande tolérance à l'idée de supprimer les instruments mêmes de mobilisation collective. L'attachement des ouvriers au libéralisme est d'ailleurs explicite : 57% d'entre eux en ont, en 1985, une opinion favorable, 69% d'entre eux sont favorables à la concurrence et seulement 16% au dirigisme et 39% aux nationalisations⁵⁴⁰.

De nos jours, comme au XIX^e siècle, la logique du marché, les stratégies d'enrichissement individuel, l'amélioration des carrières, l'espoir même de créer une entreprise et « de se mettre à son compte » exercent une forte attraction sur une grande partie des ouvriers français dont on a vu qu'un certain nombre réussissait à transformer ces espoirs en réalité. Dans le même sens, 58% des ouvriers estiment normal de bénéficier éventuellement de la plus-value liée à la hausse des prix des maisons et des terrains⁵⁴¹, 62% d'entre eux souhaitent pouvoir

⁵³⁸ Terrail (Jean-Pierre), « Familles ouvrières, école, destin social (1880-1980) », *Revue française de sociologie*, 25, 1984, p. 430.

⁵³⁹ SOFRES, *La France de 1983. Une nation ou des classes ?*, mars 1983, p. 26.

⁵⁴⁰ SOFRES, *Le classement idéologique des Français*, février 1985.

⁵⁴¹ Sondage SOFRES, *Le Nouvel Observateur*, mars 1984.

déménager dans une maison individuelle dont on sait qu'elle « éloigne encore le ménage ouvrier de la centralité »⁵⁴².

Très peu syndiqués, n'accordant pas une importance fondamentale à l'action syndicale, les ouvriers français qualifient même la grève générale de « mauvais moyens » pour changer la société (53% d'entre eux)⁵⁴³ et seuls 12% (9% en 1983) considèrent que pour « être un bon citoyen », il faut s'inscrire à un syndicat ; cette proportion tombe [291] même à 6% pour l'inscription à un parti. Remarquons qu'entre 1976 et 1983, la proportion des ouvriers qui estiment nécessaire de s'inscrire à un parti passe de 6 à 2%⁵⁴⁴. C'est dire à quel point les ouvriers semblent privilégier l'action individuelle et se détourner de l'action collective. Même si la classe ouvrière demeure, en France, dans une situation de profonde exploitation, les ouvriers, en tant qu'acteurs individuels, paraissent adhérer dans une forte proportion à l'idéologie libérale et individualiste et concevoir leur avenir professionnel ou même scolaire⁵⁴⁵ en fonction de la seule maximisation de leurs propres chances au sein d'un système qu'ils savent particulièrement injuste et fortement structuré en une hiérarchie sociale composée d'autant de « barrières » peu aisément franchissables. Il n'y a donc pas que les ouvriers conservateurs⁵⁴⁶ pour rejeter tout engagement au sein de l'action collective : la plus large partie de la classe ouvrière française continue, certes, à avoir une forte conscience de classe, mais elle préfère tenter de rejoindre, autant que faire se peut, la catégorie des « gros » plutôt que d'espérer changer sa situation par une action de mobilisation collective⁵⁴⁷. Après avoir constaté que ce qui caracté-

⁵⁴² Verret (Michel), *L'espace ouvrier*, Paris, Colin, 1982.

⁵⁴³ Sondage SOFRES, *Dépolitisation des Français : mythe ou réalité ?*, 1972, p. 12, 14.

⁵⁴⁴ Sondage SOFRES, *La France de 1976*, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁴⁵ Boudon (Raymond), *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977, p. 99-130.

⁵⁴⁶ Capdevielle (J.), Dupoirier (E-), Grunberg (G.), Schweisguth (E.), Ysmal (C), *France de gauche, vote à droite*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1981.

⁵⁴⁷ Birnbaum (Pierre), *Le peuple et les gros. Histoire d'un mythe*, Paris, coll. « Pluriel », 1984. 36% des ouvriers voteraient en 1984 pour Reagan et 22% seulement pour Mondale ; et 40% d'entre eux sont favorables à une réduction du rôle de l'État. SOFRES. *Opinion publique 1985*, Paris, Gallimard, 1985, p. 257, 263.

rise l'attitude de l'ouvrier français contemporain, c'est la volonté « d'évasion » d'un groupe social qui conserve longtemps sa spécificité et sa culture propres, Andrée Andrieux et Jean Lignon soulignent le fait que « l'ouvrier qui cherche l'évasion se livre dans sa vie à une activité au sens propre du mot ; mais il s'agit d'une activité purement personnelle, la poursuite du projet d'évasion. Elle ne relie pas l'ouvrier aux autres ouvriers au sein d'une cause commune ; au contraire, elle l'isole »⁵⁴⁸. À l'époque contemporaine, de nombreux « éléments d'érosion du niveau de conscience de classe » sont donc apparus et les ouvriers semblent participer moins facilement à des actions collectives, le nombre de conflits déclinant en France depuis quelques années, [292] celui des journées de grève baissant encore plus nettement⁵⁴⁹. Et, au cœur même du pays ouvrier, en Lorraine, « l'homme de fer » semble lui aussi vouloir s'isoler : là encore, « l'individualisme a pris le dessus »⁵⁵⁰. Dans cette même Lorraine où est née la classe ouvrière supposée unie, agissant collectivement, consciente d'elle-même et organisée, Gérard Noiriel met en lumière l'importance des « stratégies d'individualisation » qui s'accroissent au fur et à mesure que la crise se développe de nos jours, les possibilités ouvertes d'ascension professionnelle sont « autant de moyens de mobiliser, sur une base individuelle, l'énergie de ceux qui ne sont pas satisfaits de leur sort »⁵⁵¹. C'est bien avouer que, si mobilisation il y a, elle est individuelle et non collective. Et même lorsqu'une véritable mobilisation parvient à se produire comme, en mai 1968, à Bulledor, dans la région pari-

⁵⁴⁸ Andrieux (Andrée), Lignon (Jean) » *L'ouvrier d'aujourd'hui*, Paris, Gonthier, coll. « Médiations », 1966, p. 163. Voir aussi Frémontier (Jacques), *La vie en bleu*, Paris, Fayard, 1980, p. 313. « Il y a de belles places partout, dit un ouvrier, il s'agit de les trouver ; avec un peu de volonté, on arrive à faire son petit trou » in Molyneux (P.), Merinari (C.), *La parole au capital*, Paris, UGE, 10/18, 1978.

⁵⁴⁹ Kergoat (Jacques), « Combativité, organisation et niveau de conscience dans la classe ouvrière », *Revue française des affaires sociales*, avril-Juin 1982, et Kergoat (Jacques), « De la crise économique à la victoire électorale de la gauche : réaction ouvrière et politiques syndicales » in Kesselman (Mark) éd., 1968-1982. *Le mouvement ouvrier français*, Paris, Éditions ouvrières, 1984, p. 353-355.

⁵⁵⁰ Bonnet (Serge), *L'homme de fer. 1960-1973*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1984, p. 375.

⁵⁵¹ Noiriel (Gérard), *Longwy. Immigrés et prolétaires. 1880-1980*, Paris, PUF, 1984.

sienne, « la solidarité ne va pas de soi puisqu'elle n'est plus l'expression naturelle d'une classe sociale spécifique comme dans le cas des OP traditionnels mais se justifie par sa fonctionnalité par rapport aux « besoins individuels » ; comme le souligne à cette occasion un ouvrier : « J'ai fait grève ... c'est la masse qui obtient, ce n'est pas un homme seul qui gagne une guerre. » C'est donc parce qu'il sait que l'engagement collectif maximisera ses « bénéfices » que chaque ouvrier peut décider de participer à une action collective qui n'est pas ici la conséquence d'une volonté holistique d'une classe supposée unie et maîtresse de sa stratégie. Il s'agit bien, dans ce cas, d'« une conception militariste de la grève »⁵⁵². En définitive, qu'elle soit purement individuelle ou qu'elle résulte de l'engagement d'une pluralité d'individus dans une action collective propre à augmenter les bénéfices de chacun, la mobilisation se révèle, de nos jours, comme ayant souvent un caractère utilitariste⁵⁵³.

Ainsi, à l'époque contemporaine, tantôt les ouvriers tentent individuellement de s'évader, c'est-à-dire de « sortir », tantôt ils décident [293] les uns et les autres de participer à une action que l'on pourrait davantage qualifier de commune que de collective, tant elle résulte de l'addition de comportements individualistes et utilitaristes. On comprend, dès lors, que de nombreux auteurs aient tenté de prendre la mesure de « l'embourgeoisement » des ouvriers français qui se transformeraient en autant de Bentham contemporains en s'adaptant à la prééminence de plus en plus marquée des règles du marché, en abandonnant par conséquent du même coup un engagement supposé plus collectif destiné antérieurement à s'opposer principalement à l'État. À l'heure de l'antiétatisme dominant, l'individualisme grandissant des ouvriers français semble, lui aussi, indiquer la moins forte prégnance des modèles holistiques qu'ils soient rapportés à l'État ou encore à la classe ouvrière. Il n'est pas nécessaire de se pencher ici sur les termes exacts du débat sur « l'embourgeoisement » de la classe ouvrière ; retenons simplement que le terme même paraît indiquer la victoire du modèle anglo-saxon sur les traditions supposées plus collectives propres à la classe ouvrière française. Notons plutôt que si les « nou-

⁵⁵² Kergoat (Danielle), *Bulldozor ou l'histoire d'une mobilisation ouvrière*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 195-196.

⁵⁵³ Les nombreuses grèves, par exemple dans les années soixante-dix, ont surtout pour but, de manière éclatée, la défense du niveau de vie. « Les grèves », *Sociologie du travail*, 4, 1973.

veaux ouvriers » rechignent à s'engager collectivement, il en est, a fortiori, de même pour tous les ouvriers qui travaillent dans les espaces de « contournement des forteresses ouvrières »⁵⁵⁴. Dans ces lieux d'implantation des nouvelles industries modernes comme en Normandie, dépourvus de toute culture et traditions propres aux zones d'anciennes industrialisations, telles la Lorraine ou le Nord, la population ouvrière est surtout recrutée parmi les femmes, les jeunes et les immigrés ; chaque salarié, souvent engagé par des entreprises intérimaires, travaille dans plusieurs entreprises à la fois : « Les salariés sont fortement individualisés, ne se connaissent que par équipes, n'ont pas de dimension collective qui permette une défense collective. » Si l'on souligne que, désormais, « l'homme de fer », l'ouvrier fordien, blanc, masculin, incarnant les grands moments des luttes ouvrières du tournant du siècle, a été remplacé par d'autres catégories de travailleurs, on comprend que « l'éclatement » d'une communauté ouvrière supposée fortement soudée par son histoire et ses intérêts propres ne fait que s'accélérer. La « solitude » de cette nouvelle classe ouvrière-là vient, de plus, se conjuguer avec le fait que la nouvelle génération de salariés aurait, depuis les années 1960, davantage une « conscience de soi » qu'une « conscience de classe »⁵⁵⁵. Les choses [294] paraissent assez claires : à l'autre bout de l'histoire de la classe ouvrière française, les stratégies individualistes, le recentrage sur l'acteur semble être de règle, laminant les solidarités anciennes et réduisant la volonté de s'engager dans un mouvement collectif. D'autant plus que les ouvriers sont de plus en plus « divisés »⁵⁵⁶ en un grand nombre de catégories distinctes aux intérêts multiples : de la « nouvelle classe ouvrière » qualifiée de blouse blanche jusqu'à la nouvelle classe ouvrière intérimaire.

Indépendamment des stades successifs de la division du travail, le mouvement ouvrier paraît donc confronté, au XIX^e siècle comme de nos jours, aux stratégies souvent individualistes de nombre d'ouvriers dont la mémoire d'une histoire propre est loin d'être assurée⁵⁵⁷. En analysant ces deux grands moments de l'histoire des ouvriers, on a

⁵⁵⁴ Baudoin (Thierry), Collin (Michelle), *Le contournement des forteresses ouvrières*, Paris, Méridiens, 1983.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 42, 106, 128.

⁵⁵⁶ Dubois (Pierre), *Les ouvriers divisés*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1981, p. 79-81.

souvent été amené à les comparer au stade intermédiaire, celui de la fin du XIX^e siècle et de la première partie du XX^e, qui, dans la représentation habituelle du mouvement ouvrier, correspond de plus à l'idée d'une communauté en action, prête à se mobiliser collectivement pour défendre ses intérêts de groupe. Il est vrai que les travaux des historiens de la classe ouvrière nous présentent souvent une telle image de ce groupe social à ce moment de son existence et qu'il est presque impossible, étant donné cette perspective de recherche, de prendre la mesure de comportements de type individualistes⁵⁵⁸. À cette époque, dans les grandes usines concentrées de la sidérurgie ou de l'automobile, semble se constituer une classe ouvrière, défendue par ses syndicats et représentée par ses partis politiques. Comme le montre Michelle Perrot, la grève est alors souvent « un geste collectif où jaillit une clameur... on se groupe, on va réclamer en masse, d'une seule voix, pour éviter toute représaille »⁵⁵⁹. Acte collectif, la grève « cristallise » les ouvriers en un ensemble uni et l'intervention de la police a pour conséquence de « souder l'unanimité ; la grève apparaît comme une fête collective : d'où le cortège, le chant, formes presque instinctives de dénonciations, [295] façon de rester groupés et de faire du bruit »⁵⁶⁰. La « concertation prolétaire » se réalise surtout dans les cafés, estaminets, gargotes, lieux par excellence de la sociabilité ouvrière⁵⁶¹, du renforcement des liens sociaux favorables à la mobilisation collective⁵⁶². En Lorraine, là où se développe avec la grande industrie cette classe ouvrière qui correspond le mieux à la représentation traditionnelle de la vraie classe ouvrière, près des hauts fourneaux, c'est bien dans les cafés que se renforcent la solidarité et la conscience des grévistes : comme le remarque Serge Bonnet, « le café

⁵⁵⁷ Verret (Michel), « Mémoire ouvrière, mémoire communiste », *Revue française de science politique*, juin 1984, p. 415-416.

⁵⁵⁸ Pour Rolande Trempé, « les mineurs ont acquis assez tôt, dès 1869, la conscience d'appartenir à un groupe spécifique mais ce n'est que lorsqu'ils se sont élevés à la conscience de classe dans les années 1890 que ce groupe a constitué un tout vraiment homogène ». Trempé (Rolande), *Les mineurs de Carmaux. 1848-1914*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1971, t. 2, p. 928.

⁵⁵⁹ Perrot (Michelle), *Les ouvriers en grève*, Paris, Mouton, 1974, t. 1, p. 256.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, t. 2, p. 554.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 591.

⁵⁶² Birnbaum (Pierre), *Dimension du pouvoir*, Paris, PUF, 1984.

de la cité était l'héritier du cabaret de village » : il favorise le maintien des liens communautaires ; les cortèges, les fêtes et les bals sont, d'une manière ou d'une autre, liés aux cafés, source d'une « vie sociale élémentaire »⁵⁶³. Dans la région de Toulouse⁵⁶⁴ comme, peu après, dans la région lyonnaise, « la mobilisation des masses ouvrières », la généralisation des grèves, dans les années 1890, conduisent à l'apogée d'un mouvement syndical de masse⁵⁶⁵. L'histoire de la CGT se trouve liée à ce type de mobilisation qu'incarne le mieux l'action des ouvriers de la métallurgie en fonction des solidarités issues des structures professionnelles productrices de communautés fortement soudées⁵⁶⁶. Pourtant, même dans ce contexte particulièrement favorable à la mobilisation collective qui semble démentir, dans un premier temps, pour cette période spécifique de l'histoire du monde ouvrier, l'utilité d'une démarche utilisant la perspective de l'individualisme méthodologique et exclure, de plus, toute action utilitariste des ouvriers eux-mêmes, on peut légitimement s'interroger sur la validité d'une présentation aussi univoque des stratégies des ouvriers qui sont toujours supposés agir uniquement dans le cadre de leur communauté d'appartenance. Comme l'observe Denis Segrestin :

Il s'agit par essence d'une démarche unitaire et au moins tendancielle-ment majoritaire, sinon unanimiste ; il s'agit aussi d'une démarche qui se situe au [296] ras des solidarités les plus immédiates, en deçà d'un véritable engagement personnel. C'est une démarche qui est psychologiquement à la fois peu coûteuse et peu rentable ; celui qui prend sa carte n'altère pas ni n'améliore son rapport à la communauté ; celui qui ne « l'a pas » ou ne la « reprend pas » ne met pas en danger son statut dans la communauté⁵⁶⁷.

⁵⁶³ Bonnet (Serge), *La ligne rouge des hauts fourneaux*, Paris, Deoël, 1981, p. 122, 226, 253. Voir aussi Noiriél (Gérard), *Longwy*, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁶⁴ Aminzade (Ronald), *Class, politics and early industrial capitalism*, Albany, State University of New York Press, 1981, p. 197.

⁵⁶⁵ Lequin (Yves), *Les ouvriers de la région lyonnaise. 1848-1914*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1977, t. 2, p. 146, 147, 296.

⁵⁶⁶ Adam (Gérard), « Les structures syndicales » in Adam (G.), Bon (F.), Capdevielle (J.), Mouriaux (R.), *L'ouvrier français en 1970*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1970, p. 31.

⁵⁶⁷ Segrestin (Denis), « Pratiques syndicales et mobilisation : vers le changement ? » in Kesselman (M.) éd., *1968-1982. Le mouvement ouvrier français*, *op. cit.*, p. 263.

C'est bien ce caractère « peu coûteux » et « peu rentable » de l'engagement syndical qui explique son très faible taux même à une époque où les solidarités communautaires ou professionnelles demeurent plus fortes. À la limite, avec une telle proposition, on pourrait conclure que, comme chez Olson mais dans le cadre, cette fois, d'une « communauté », chaque ouvrier membre de ce réseau de solidarité peut être tenté d'appliquer une stratégie de *free rider*, de « ticket gratuit » dans la mesure où le prix global de l'action collective est payé par d'autres qui appartiennent eux aussi à la communauté professionnelle. Il semble que cette perspective de recherche n'ait pas retenu l'attention des historiens de la classe ouvrière de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, attachés qu'ils étaient à leur vision quasi holistique d'une classe ouvrière unie, solidaire et se mobilisant dans l'action collective. Le matériel nous manque qui illustrerait la réalité d'un calcul « coût-bénéfice » de type très utilitaire durant ce moment crucial de l'histoire du mouvement ouvrier. Or s'il est possible de mettre en lumière l'existence de stratégies individuelles même dans le cadre d'un village de paysans qui ne peut s'appréhender simplement comme une réalité holistique⁵⁶⁸, a fortiori, de tels comportements peuvent se manifester même à l'époque où les ouvriers forment ensemble une communauté professionnelle soudée par une culture commune. La vraie question est donc bien de savoir ce qui assure la solidarité des ouvriers sans considérer celle-ci comme une donnée naturelle résultant d'une position socio-professionnelle identique pouvant donner naissance à une communauté sociale. Il est là encore indispensable de prendre en considération la question iconoclaste de Michael Hechter qui se demande : « Quel processus inhérent à une conception structurelle peut exister pour empêcher un acteur d'opter pour une stratégie de ticket gratuit ? » ; à ses yeux, « la réponse est claire, il n'y en a aucun »⁵⁶⁹.

[297]

⁵⁶⁸ Popkin (Samuel), *The rational peasant*, Berkeley, University of California Press, 1979.

⁵⁶⁹ Hechter (Michaël), « A theory of group solidarity » in Hechter (M.) éd., *The micro-foundations of macrosociology*, Philadelphie, Temple University Press, 1983, p. 19.

D'un point de vue méthodologique, il peut sembler crucial de rompre définitivement avec toutes les recherches qui lient une méthode et un objet, établissant ainsi une évolution où chaque étape de l'histoire d'un fait social devait être analysée à l'aide d'une méthode spécifique⁵⁷⁰. Au fond, même dans le cadre d'une communauté professionnelle qui correspond au mythe incarné par une classe ouvrière unie, l'interrogation olsonienne conserve sa valeur. Dans une caste comme dans une classe, l'observateur doit supposer que les acteurs préservent un point de vue propre ; ceux-ci peuvent simplement considérer que la loyauté, dans ce type de structure et en fonction des choix offerts dans une société peu fluide, apparaît comme un comportement fonctionnel et moins coûteux alors que, membres d'une strate, ils n'hésiteraient probablement pas à « sortir ». Cette perspective se révèle, de plus, essentielle pour expliquer la solidarité qui peut exister entre les membres d'une collectivité ouvrière à un moment de son histoire : au lieu de recourir seulement à des interprétations en termes de contrôle social, de reproduction des normes, de « culture ouvrière » qui peuvent, en effet, exercer un rôle parfois important, on peut aussi voir dans la solidarité le résultat d'une adhésion de ceux qui acceptent de se déclarer solidaires. Il serait souhaitable qu'un tel angle d'attaque soit utilisé pour analyser ce moment crucial de l'histoire de la classe ouvrière. En revanche, il est tout aussi indispensable de mieux appréhender le caractère commun des comportements des ouvriers, par exemple, à l'époque actuelle, où ils paraissent davantage adhérer à un point de vue plus individualiste et utilitariste. Les travaux de Guy Michelat et de Michel Simon nous montrent, par exemple, le maintien d'une culture communiste dans la partie de la classe ouvrière « embourgeoisée » mais issue, du point de vue de la mobilité inter-générationnelle, d'un milieu ouvrier communiste⁵⁷¹. C'est dire que les fils d'ouvriers en situation de « sortie » préfèrent souvent, contrairement aux hypothèses de M. Olson et de Lénine, demeurer solidaires de leur

⁵⁷⁰ Birnbaum (Pierre), *Dimensions du pouvoir*, op. cit., chap. 10.

⁵⁷¹ Michelat (Guy), Simon (Michel), *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977. Mais, comme le note Claude Thélot, « quitter la classe ouvrière pour devenir employé ne change pas beaucoup la façon de voter ; la quitter pour s'installer à son compte la bouleverse ». Thélot (Claude), *Tel père, tel fils ?*, op. cit., p. 215.

milieu d'origine. Il ne s'agit pas de revenir à une interprétation holistique mais bien de tenter de saisir toujours le lien entre la nature du milieu, le contexte plus ou moins communautaire ou individualiste et les choix des acteurs. Ajoutons que les [298] comportements des ouvriers varient également en fonction de leur insertion dans un secteur public ou nationalisé ou, encore, de leur appartenance au secteur privé en général : dans le secteur public, on se trouve, en effet, en présence d'une fréquence plus forte d'un syndicalisme de classe qui est lié au caractère plus explicitement politique de ce milieu professionnel ⁵⁷². C'est remarquer que des comportements plus ouvertement collectifs peuvent être mis en corrélation avec la place dans un État très institutionnalisé et qui a largement étendu son secteur public, en soulignant à nouveau le rôle déterminant de l'État dans la mobilisation ouvrière aussi bien en France, que, par exemple, peut-être demain aux États-Unis où, face à des parcelles d'État fort, on pourrait peut-être voir les ouvriers se mobiliser davantage ; ce que souligne Ted Lowi quand il remarque que « dans la mesure où l'État américain national se renforce et comme le fédéralisme tend à disparaître dans le domaine économique, l'une des raisons qui avaient de manière systématique prévenu l'apparition du socialisme, n'existe plus de nos jours » ⁵⁷³.

Pierre BIRNBAUM

⁵⁷² Durand (Claude), *Conscience ouvrière et action syndicale*, Paris, Mouton, 1971, p. 219.

⁵⁷³ Lowi (Ted), « Why is there no socialism in the United States ? A constitutional analysis », article non publié.

[299]

Sur l'individualisme.
Théories et méthodes

Quatrième partie

INDIVIDUALISME
ET DÉMOCRATIE

[Retour à la table des matières](#)

[300]

[301]

Quatrième partie

Chapitre 11

**“L'électeur devient-il
individualiste ?”**

Par Georges LAVAU

[Retour à la table des matières](#)

À la bourse des idées, en France, certaines valeurs bénéficient depuis quelques années d'une cote élevée et soutenue : le libéralisme, la déréglementation, le marché (pour ses régulations douces et précises), une certaine inégalité (comme irremplaçable moteur de l'innovation). Dans ce panier des bonnes valeurs, il semble bien que doive aussi figurer l'individualisme (qui, dans les années 1940 et 1950, était la valeur la plus décriée aussi bien par la pensée « vichyste » que par la pensée socialiste et communiste).

Malheureusement, ceux qui aujourd'hui célèbrent ou décrivent com-plaisamment le « retour de l'individualisme » désignent ainsi un ensemble (souvent bien vaste et pas toujours homogène) d'attitudes et de comportements qu'on peut certes, par convention terminologique, appeler « individualisme », mais dont il faut quand même savoir qu'il a peu en commun avec d'autres « individualismes » depuis longtemps répertoriés et dont le sens est relativement précis (individualisme philosophique des Lumières, individualisme de la théorie économique classique, individualisme méthodologique, ...). En fait, ce qui nous est le plus souvent décrit, sous l'appellation de « nouvel individualisme », ce sont des rejets de solidarité avec des collectivités, des abandons de croyance et d'héritage.

Que nous décrit, par exemple, Gilles Lipovetsky dans *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain* ? La post-modernité dans nos sociétés occidentales est marquée par la fin des grandes disciplines sociales, par le narcissisme de l'individu, par l'ère d'un vide lisse dépourvu de tragique. L'individu post-moderne a rompu ses amarres, avec les grandes institutions distributrices de valeurs collectives, il est en état de méfiance et d'incroyance à l'égard du sérieux des « grands récits » de naguère.

[302]

Avec d'autres méthodes et un autre vocabulaire, Bernard Cathelat, psycho-sociologue inventif, nous dresse une cartographie des styles de vie des Français où l'on retrouve plusieurs profils de « nouveaux individualistes » post-modernes : c'est le cas de ceux que l'auteur baptise « aventuriers », « recentrés », « profiteurs », « attentistes », « fri-meurs », « jouisseurs » ... ⁵⁷⁴.

Que ces portraits soient fidèles ou non n'est pas la question. Elle est plutôt de savoir si d'autres comportements, radicalement différents, ne pourraient pas, eux aussi, être considérés comme « individualistes ».

Quoi qu'il en soit, notre problème est ailleurs : savoir s'il n'y aurait pas aussi, dans le domaine des comportements électoraux, une fulgurante poussée de l'individualisme. Ne peut-on interpréter ainsi, par exemple, l'affaiblissement du « vote de classe », le relâchement des fidélités partisans, l'instabilité électorale, l'émergence d'électeurs qui se « volatilisent », qui calculent plus librement qu'autrefois leurs « coups » et semblent avoir des « stratégies » de vote fondées sur une rationalité de coûts/bénéfices ?

Quelle est la réalité de ces changements ? Dans la mesure où elle est établie, en quoi ces changements peuvent-ils être considérés comme un essor de l'individualisme électoral ?

⁵⁷⁴ Cathelat (D.), *Les styles de vie des Français : 1978-1998*, Paris, Stanké, 1977.

DU VOTE CAPTIF AU VOTE « INDIVIDUALISTE » ?

Les nouvelles découvertes sur l'électeur

Depuis l'Antiquité, ce sont bien entendu toujours des individus, au sens physique du terme, qui ont été les sujets empiriques des opinions et des volontés exprimées dans le vote (même si le vote se faisait par ordre et non par tête). Ce n'était pas cependant *en tant qu'individus*, et à ce seul titre, qu'ils avaient le droit de vote, mais en tant que parties d'une *universitas* (plus tard d'une *societas*), en tant que membres d'une cité, ou d'un ordre, ou d'un bourg ou d'une corporation.

Aujourd'hui encore, d'ailleurs, à prendre les choses strictement, le droit de vote comme droit attaché à la seule qualité d'individu n'est nulle part pleinement admis : c'est la citoyenneté qui permet *l'exercice* [303] du vote politique ; or la citoyenneté exige toujours de l'individu « nu » quelques attributs supplémentaires (nationalité, âge, inscription, non-privation de droits civiques). Il n'en est pas moins vrai que les deux notions en sont arrivées à se rejoindre presque. Mais cela n'a pu commencer à se faire qu'à partir du moment où l'on a cessé de considérer la vie de l'homme, avant le Pacte social, comme *solitary, poor, nasty, brutish and short* (Hobbes, *Leviathan*), et où l'on a pu penser l'individu comme un être moral, indépendant et autonome, pourvu comme tel d'une capacité de juger et de conformer son action à ce jugement « libre »⁵⁷⁵. Alors, a pu émerger l'idée d'un droit de vote comme droit *de l'homme*.

Or, à mesure que se banalisait le suffrage universel dans les vieilles démocraties, cette théorie individualiste du vote supportait de plus en plus difficilement l'épreuve de l'observation des faits. Alors qu'on le croyait depuis longtemps émancipé des plus lourdes contraintes religieuses et institutionnelles, qu'on le disait doué de libre arbitre et ca-

⁵⁷⁵ En 1759, dans sa *Théorie des sentiments moraux*, Adam Smith affirmait l'existence naturelle en chacun de nous de sentiments moraux, non superficiels, d'approbation ou de répulsion face au bien et au mal, au vrai et au faux.

pable de se donner à lui-même une loi morale de valeur universelle, cet électeur-citoyen se révélait, sous observation sociologique, non seulement comme n'agissant pas toujours moralement, mais comme usant bien peu de son autonomie, de sa liberté et de sa capacité de juger. Résumons l'essentiel des griefs (les griefs sont articulés au premier chef contre les manipulateurs politiques, mais ils n'en rejaillissent pas moins sur l'électeur réel lui-même) : celui-ci ne fait pas – et ne peut pas faire – usage de sa raison, il se laisse séduire ; son rôle obéit à des déterminations sociales, ou à des illusions, ou suit de fallacieuses identifications à des partis ou à des groupes, ou répond tantôt à des pulsions d'agression, tantôt à un vague désir de molle conciliation⁵⁷⁶ ; griefs auxquels s'ajoute l'observation, d'ailleurs non contradictoire, que beaucoup d'électeurs sont apathiques. À la limite, on parvient à l'observation suivante : sous le regard du sociologue, il n'y a pas d'*électeurs* raisonnants mais des *électorats* caractérisés par [304] des déterminations collectives : électorat ouvrier, bourgeois, catholique, protestant, jeune, âgé, masculin, féminin, toscan, sicilien...

La sociologie politique courante en était donc venue, vers la fin des années 1960, au point que, pour qualifier à la fois les électeurs sans opinion bien établie ou dépourvus d'intérêt pour l'enjeu électoral et les électeurs versatiles n'affichant pas une identification partisane stable ou une identification à une communauté d'appartenance (classe, ethnie, confession, culture ou territoire), elle ne trouvait, pour désigner ces électeurs, que des dénominations à connotations péjoratives : électeurs « instables », « flottants », « versatiles », « marais ».

Le livre-synthèse, publié en 1960 par les chercheurs du Survey Research Center de l'université du Michigan, sur le comportement électoral aux États-Unis, mettait fortement l'accent sur le faible intérêt pour la politique de la majorité des citoyens américains, sur leur peu d'aptitude à se former des opinions politiques individuelles à partir de

⁵⁷⁶ Philippe Braud, par exemple, a rassemblé la plupart de ces observations (et d'autres encore) dans *Le suffrage universel contre la démocratie* (Paris, PUF, 1980), dont il suffit de citer quelques formules empruntées à la conclusion de l'ouvrage : « ... Les citoyens *aiment à croire* qu'ils peuvent peser sur l'orientation des pouvoirs publics ... ; les candidats et les élus *sont tenus* d'occulter publiquement ... leur quête d'un public ou d'un pouvoir ... ; tous ceux qui s'identifient à la structure globale de contrainte *ont besoin* de cette liturgie du consensus explicite ... ; le suffrage fonctionne d'abord à l'illusion ... » p. 241-242).

principes abstraits ⁵⁷⁷, sur le caractère ponctuel, superficiel et incohérent de leurs opinions à propos de très nombreux problèmes politiques ; en revanche, il apparaissait que le vote de la plupart de ces électeurs était comme guidé par leur identification, généralement forte et stable, à l'un des deux grands partis ⁵⁷⁸.

Certes, une « école » (beaucoup mieux représentée chez les économistes que chez les sociologues) n'a pas cessé d'analyser le comportement de l'électeur – son vote, son abstention et son choix – en considérant celui-ci comme individu calculeur et stratège rationnel ⁵⁷⁹, [305] dont le calcul peut d'ailleurs s'opérer aussi bien sur la base de

⁵⁷⁷ Cf. Klingeman (D.), « Measuring ideological conceptualizations » in Barnes (Samuel H.), Kaase (Max) éd., *Political Action*, Beverley Hills, Sage, 1979.

⁵⁷⁸ Campbell (Angus), Converse (Philip E.), Miller (Warren), Stokes (Donald E.), *The American Voter*, New York, Wiley and Sons, 1960 ; voir aussi Converse (Philip E.), « The nature of belief Systems in mass publics » in Apter (David E.), *Ideology and discontent*, New York, The Free Press of Glencoe, 1964 ; Butler (David), Stokes (Donald E.), *Political change in Britain, the evolution of electoral choice*, Londres, Macmillan, 1^{re} éd. 1969, 2^e éd. 1974 : plus complexe, cet ouvrage représente une adaptation, déjà plus raffinée, de *The American Voter* à la Grande-Bretagne.

⁵⁷⁹ Il est vrai que cette école s'est moins souvent intéressée aux votes pour la désignation des représentants dans des assemblées qu'à des votes à l'intérieur des comités restreints et au problème de la décision de majorité entre diverses alternatives pratiques. Parmi l'abondante littérature, contentons-nous de citer quelques œuvres majeures : Arrow (Kenneth J.), *Social choice and individual values*, New York, J. Wiley and Sons, 2^e éd. 1963 ; Black (Duncan), *The theory of committees and elections*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958 ; Buchanan (James M.), Tullock (Gordon), *The calculus of consent, logical foundations of constitutional democracy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962 ; Farquason (Robin), *Theory of voting*, New Haven, Yale University Press, 1969 ; Downs (Anthony), *An economy theory of democracy*, New York, Harper, 1957. Parmi des travaux plus récents : Breton (Albert), *The economic theory of representative government*, Londres, Macmillan, 1974 ; Barry (Brian), *Political argument*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965 (ouvrage qui critique, d'un point de vue philosophique, les travaux de cette école) ; le plus intéressant, selon moi, est Riker (William H.), Ordeshook (Peter C.), *An introduction to positive political theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973 (notamment les chap. 2 et 4 et le chap. 11). Voir aussi Enelow (James H.), Hinich (Melvin J.), *The spatial theory of voting, an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

l'utilité individuelle du votant que sur la base d'une utilité non « égoïste ». Mais ce type d'analyses très formelles, la plupart d'ailleurs dominées par le paradigme utilitariste, semblaient tellement démenties par les études empiriques sur les comportements électoraux, qu'elles étaient tenues par la plupart des sociologues et des politologues, au pire pour de purs jeux logiques, au mieux pour des modèles propres à soulever parfois de pertinentes questions mais incapables de fournir plus que de pauvres réponses, non confirmées par les observations empiriques apparemment les mieux contrôlées.

Mais voici que, dans les années 1970, les analyses électoralistes s'affinent et que des questionnements nouveaux sont provoqués par ce qui a semblé être (et qui a peut-être réellement été) une modification assez générale des comportements de certains électeurs non seulement aux États-Unis, mais aussi en Grande-Bretagne et en France.

Certains travaux de sociologie électorale mettent à jour des résultats qui conduisent à se demander si l'identification forte et durable à un parti de la part d'une forte majorité d'électeurs n'a pas été un phénomène relativement passager, ou en tout cas particulièrement accusé au cours des années 1950 et 1960. Ces travaux montrent, en effet, que cette identification partisane se transmet moins fréquemment que naguère de génération en génération, que, sur une période de quinze à vingt ans environ, les deux tiers des électeurs ont au moins une fois changé leur vote ⁵⁸⁰ et qu'en France, sur une période plus courte (10 mai 1981-17 juin 1984), un électeur sur deux est « instable » ⁵⁸¹. On a découvert aussi, notamment aux États-Unis, que le « désalignement partisan » est surtout le fait des jeunes cohortes parvenues à l'âge électoral après 1960 ; ces nouveaux électeurs ont tendance à [306] ne pas se couler dans des identifications partisanses « préfabriquées », ils sont moins passifs et moins « captifs » que naguère, ayant des attitudes idéologiques plus cohérentes, se prononçant de façon plus affir-

⁵⁸⁰ Ceci a été démontré pour la Grande-Bretagne, pour les six élections échelonnées de 1964 à 1979, par Himmelweit (H.), *How voters decide*, Londres, Academic Press, 1984.

⁵⁸¹ Voir Grunberg (Gérard), « L'instabilité du comportement électoral » in Gaxie (Daniel) et al., *Explication du vote*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985. Voir aussi Toinet (Marie-France), Subileau (Françoise), « Un refus du jeu partisan », *Le Monde*, 31 août 1984. Ces deux études démontrent que l'instabilité résulte surtout des passages de l'abstention à la participation, et vice-versa.

mée sur des enjeux et des questions politiques que sur des noms de candidats ou de partis, plus « rationnels » et calculateurs, *décidant* leur vote à partir d'un faisceau complexe de facteurs parmi lesquels se trouvent notamment des calculs d'utilité personnelle, une évaluation de la valeur des partis en présence par rapport aux questions politiques jugées pertinentes (*salient issues effect*), l'état de l'offre électorale et enfin l'orientation générale de ces électeurs à tel ou tel parti ⁵⁸².

Sans pousser trop loin l'observation pour l'instant, on peut cependant noter que ces nouveaux regards sur les comportements électoraux ont atténué – sans le supprimer – l'écart qui jusqu'alors séparait les modèles individualistes formels et les études empiriques de sociologie électorale ⁵⁸³.

L'attention a été ainsi recentrée sur deux points qui, même s'ils sont en partie liés, doivent être analytiquement distingués :

– *D'une part*, on s'est efforcé de mieux observer, mesurer et expliquer la « volatilité » d'électeurs ni « apathiques », ni mal informés ou incohérents, ni simplement « versatiles », mais (autant qu'on puisse l'observer...) capables de former leurs préférences de façon autonome et de se donner, au moment d'une élection, une stratégie (ce qui implique d'en changer en fonction de leur jugement sur la situation).

⁵⁸² Voir notamment, en ce qui concerne les États-Unis : Burnham (Walter D.), *Critical elections and the mainsprings of American politics*, New York, Norton, 1970 ; Pomper (Gerald), *Voter's choice, Varieties of American electoral behavior*, New York, Dodd Mead and Co. ; et surtout Nie (Norman H.), Verba (Sidney), Petrocik (John R.), *The changing American voter*, Cambridge, Harvard University Press, 2^e éd. 1979. En ce qui concerne la Grande-Bretagne, voir Budge (Ian), Crewe (Ivor), Fairlie (D.) éd., *Party identification and beyond : representation of voting and party competition*, Londres, Wiley, 1976 ; Himmelweit (H.), op. cit., p. 305, note 1 ; Sarlvik (B.), Crewe (I), Robertson (D), *A new conservative electorate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; Rose (Richard), « From simple determinism to interactive model of voting, Britain as an exemple », *Comparative Studies*, 15, 2, juillet 1982, p. 145-168. En français, on peut consulter trois bonnes études générales : Gaxie (Daniel), « Mort et résurrection du paradigme de Michigan », *Revue française de science politique*, 32, 2, avril 1982, p. 251-269 ; Grunberg (Gérard), op. cit. ; Lancelot (Alain), « L'orientation du comportement politique » in Grawitz (M.), Leca (J.), *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985, t. 3, p. 367-428.

⁵⁸³ Voir notamment Budge (I.), « Electoral volatility : issue effects and basic change in 23 post-war democracies », *Electoral Studies*, 1, 2, août 1982.

– D'autre *part*, on commence à s'interroger sur la capacité de ces électeurs « changeants » de mettre en relation d'un côté leur perception [307] d'une « crise » du système économique et d'un système social, et, de l'autre côté, l'évaluation de leur intérêt personnel face à cette « crise »⁵⁸⁴ ; double évaluation qui pourrait expliquer la défection calculée à l'égard des partis jugés n'avoir pas (ou n'avoir plus) de réponse satisfaisante à certains salient issues.

Ces transformations dans les attitudes et les comportements des électeurs peuvent trouver leurs explications à la fois dans des changements sociétaux affectant le système culturel et le système social et, par voie de conséquence indirecte, dans des modifications de la personnalité des individus⁵⁸⁵. Le « nouveau » comportement électoral plus volontiers « infidèle », plus indépendant et plus calculateur en fonction de l'importance attribuée aux enjeux, pourrait donc être la résultante, observée au niveau des individus, du recul de certaines valeurs privilégiant la collectivité et de l'affaiblissement des formes et des mécanismes d'identification sociale ; ces deux facteurs généraux qui contribueraient à affaiblir l'encadrement des conduites sociales et, de ce fait, favoriseraient l'effet des contraintes résultant des événements et de la conjoncture.

À partir de là, il devient tentant – la mode de l'« individualisme » y poussant – de dessiner le profil d'un nouveau type d'électeur, l'*électeur individualiste*, et de poser l'hypothèse que l'individualisme deviendrait, plus que les identifications partisans et les déterminations socio-culturelles, l'un des moteurs principaux du choix de l'électeur.

Or, indépendamment même des jugements de valeur que cette notion appelle inévitablement (et qui, selon les arrière-pensées, peuvent être totalement opposés : pour les uns, l'électeur « individualiste », c'est l'électeur libéré, pour d'autres, c'est le non-citoyen) – il me semble qu'on ne gagne aucune clarté à employer, pour analyser ces phénomènes bien réels mais complexes, le concept trop polysémique

⁵⁸⁴ C'est ce qui résulte notamment de l'ouvrage de Alt (James), *The politics of economic decline*, Londres, Cambridge University Press, 1979, et du rapport présenté par Ivor Crewe au workshop organisé en 1981 par l'ECPR, « Electoral volatility in Britain since 1945 ».

⁵⁸⁵ Cf. Lancelot (Alain), *op. cit.* in Grawitz (M.), Leca (J.), *Traité de science politique*, t. 3, p. 375-378.

d'« individualisme », et qu'on risque, en outre, de mélanger des questions distinctes.

[308]

Polysémie de l'« individualisme »

Dans le langage courant, le mot « individualiste » couvre sinon deux *contraires*, du moins deux dimensions totalement différentes : d'un côté, un égoïste ou un replié sur soi ; de l'autre, un individu autonome et défendant cette autonomie. En somme, dans ses acceptions extrêmes, le terme peut désigner aussi bien des défauts graves de caractère (l'individualiste qui refuse les disciplines collectives, l'intérêt général et même le secours à autrui) que des attitudes hautement recommandables (l'individualiste reconnaît chaque individu comme un autre lui-même mais respecte son altérité, il ne se laisse pas imposer des jugements et des actions contraires à la raison et à l'impératif moral). Il n'en va pas très différemment dans le langage savant : ici encore, il y a plusieurs « individualismes » dont les sens et les contenus ne peuvent guère être ramenés à quelques dimensions communes.

Nous passerons ici en revue quelques-uns de ces « individualismes » en nous demandant, pour chacun d'eux, ce qu'il pourrait signifier et impliquer en matière de comportement électoral. Ainsi, on verra si cela fait vraiment sens de parler d'« électeur individualiste ».

1. L'individualisme du mouvement des Lumières, ce fut la proclamation de l'émancipation de l'homme sortant enfin de sa minorité intellectuelle en refusant dorénavant de soumettre à quelque autorité que ce soit sa faculté de juger : *sapere aude* (ose faire usage de ton jugement !). La descendance de cet individualisme-là est longue, mais clic est loin de présenter toujours une parfaite unité de vues. Sur le plan qui nous intéresse ici, le comportement qui y correspondrait serait sans doute celui de l'électeur se décidant le plus « librement » possible, soucieux de s'informer, n'hésitant pas à entrer dans un procès de discussion argumentative avec ceux dont les opinions et les intérêts sont différents des siens.

Cet individualisme-là n'exclut pas l'électeur « calculateur » et « stratège », pas plus d'ailleurs qu'il n'exclut l'électeur fidèle au

même parti, à l'appel des solidarités politiques de classe ou de groupe, mais ni l'un ni l'autre de ces comportements n'est *appelé* nécessairement par ce type d'individualisme. Ce serait d'ailleurs aplatir considérablement l'esprit des Lumières que de considérer qu'y est fidèle l'électeur qui déclare être « très » ou « assez intéressé par la politique », voter « régulièrement » et être « indépendant » de toute identification partisane stable.

[309]

2. Autre est l'individualisme des militaristes : l'individu a droit, et est naturellement porté, à la recherche de son plus grand bonheur et de sa plus grande utilité. Le comportement qui s'y conformerait serait celui de l'électeur calculateur, égoïste et rationnel, hiérarchisant et calculant les utilités et les coûts attendus de son abstention et de ses choix, compte tenu de l'offre électorale et de son information.

3. Il serait vain d'imaginer à quel type de comportement électoral – sinon peut-être l'abstention systématique... – conduirait l'individualisme, ou plutôt l'égoïsme intégral, de Stirner. Tout aussi vain (et plus ridicule) de chercher comment voterait l'électeur qui s'inspirerait de l'individualisme « au marteau » de Nietzsche ⁵⁸⁶.

4. On objectera qu'en revanche, on pourrait tirer infiniment plus de profit des réflexions de Tocqueville, notamment dans *De la démocratie en Amérique*, sur l'individualisme. J'en suis moins certain...

À la différence de l'égoïsme, « vice aussi ancien que le monde », « amour passionné et exagéré de soi-même », l'individualisme, dit Tocqueville, est récent et « d'origine démocratique » :

⁵⁸⁶ « ... Il importe peu, au fond, qu'on impose au troupeau une seule opinion ou qu'on lui en permette cinq ; ... celui qui ne partage aucune des cinq et va se ranger à l'écart a toujours tout le troupeau contre lui » (*Le gai savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », § 174). À courte vue, cela pourrait s'interpréter comme un éloge de l'abstention si, dans le même ouvrage, ne se trouvaient d'autres aphorismes, comme ceux-ci, par exemple, qui ont une résonance infiniment plus « activiste » : « Il faut maintenant ... des hommes plus exposés, plus féconds, plus heureux ! Car, croyez-m'en, le grand secret pour moissonner l'existence la plus féconde et la plus haute jouissance, c'est de vivre dangereusement. Bâissez vos villes sur le Vésuve. Envoyez vos vaisseaux dans les mers inexplorées... » (*Ibid.*, § 283). Nous sommes bien au-delà de l'expression d'opinions par le vote !

C'est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même ⁵⁸⁷.

Comme l'a bien montré Jean-Claude Lamberti ⁵⁸⁸, Tocqueville ne porte pas sur l'individualisme démocratique les mêmes condamnations que Bonald, Royer-Collard ou Guizot, pas plus qu'il ne s'en réjouit à la façon de Benjamin Constant. Il n'est pas insensible aux vertus [310] privées auxquelles cet individualisme sert de refuge, il n'ignore pas qu'issu de l'égalité démocratique il traduit « ce penchant instinctif de l'indépendance politique » ⁵⁸⁹, il sait que ses conséquences politiques les plus funestes peuvent avoir des remèdes ⁵⁹⁰. Si l'individualisme est, pour Tocqueville, un vice de l'esprit c'est en raison de l'isolement, du repli sur le « privé » au détriment du « public » ⁵⁹¹, de l'oubli des vertus citoyennes. Mais surtout, l'auteur lie constamment l'individualisme à sa conséquence, selon lui naturelle, *l'apathie*, source d'« anarchie ou de despotisme » ⁵⁹². Mais visait-il particulièrement l'individualisme *électoral* ?

En condamnant l'apathie, Tocqueville pouvait certes penser aux électeurs abstentionnistes mais, d'évidence, il vise bien plus que cela et sa conception des vertus civiques dépasse de beaucoup les seules élections de représentants. Si l'on s'obstine, par conséquent, à vouloir tirer de Tocqueville des éléments de réponse à notre faux problème, la

⁵⁸⁷ Tocqueville (A. de) *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, t. II, 2^e partie, chap. 2, p. 125.

⁵⁸⁸ Lamberti (J.-C.), *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983, notamment p. 127.

⁵⁸⁹ Tocqueville (A. de) *De la démocratie...*, *op. cit.*, II, 4^e partie, chap. I, p. 354.

⁵⁹⁰ Les remèdes que l'auteur a observés en Amérique : la démocratie locale, le mouvement associatif, « la doctrine de l'intérêt bien entendu ».

⁵⁹¹ « Les plus proches seuls intéressent » (*De la démocratie...*, II, p. 126).

⁵⁹² Rien de plus clair sur ce point que la note qui clôture le chapitre 6 de la 4^e partie du second volume (*ibid.*, p. 408) dont je me contenterai de citer les dernières lignes : « Ce qu'il est important de combattre, c'est donc bien moins l'anarchie ou le despotisme que l'apathie, qui peut créer presque indifféremment l'un ou l'autre ».

récolte me semble assez maigre : certes, l'abstentionniste habituel est-il un « individualiste » (mais surtout un « égoïste ») mais guère plus que le votant « ritualiste » qui croit s'être acquitté de tous ses devoirs de citoyen une fois qu'il a déposé dans l'urne un bulletin conforme à une identification partisane faible mais habituelle, et qui, ce geste fait, « s'isole... et se retire à l'écart avec sa famille et ses amis, ... abandonne volontiers la grande société à elle-même ». Autrement dit, en partant de l'individualisme « toquevillien », on ne peut rien déduire du seul *comportement électoral* entendu strictement : que l'électeur s'abstienne ou qu'il vote en ritualiste-conformiste, ou en calculateur rationnel, ou en partisan convaincu, qu'abstentionniste habituel dix ans auparavant il ait tendance à devenir à partir des années 1970 « stratège-calculateur », cela ne nous autorise pas à dire, en nous couvrant de l'autorité de Tocqueville, que cet électeur est individualiste ou non individualiste. Nous ne sommes en droit d'utiliser ces termes (dans le sens que leur donnait l'auteur de [*De la démocratie en Amérique*](#)) qu'en considérant l'ensemble des *autres comportements* (et peut-être pas seulement politiques) et l'ensemble des *attitudes* de l'électeur.

[311]

Tentons de tirer une conclusion de cette longue digression. On pourrait convenir de donner au terme « individualisme » une définition strictement limitée au comportement électoral, qui désignerait alors le comportement de l'électeur dont on a pu observer avec certitude que sa décision est prise en fonction d'une stratégie *personnelle* et faiblement orientée à des valeurs *altruistes* : mais, d'une part, cette définition est arbitraire (pourquoi ne serait pas aussi « individualiste » le militant convaincu depuis son adolescence qu'il est bon, sinon pour lui-même, mais pour le monde, de tenter de donner la victoire à tel parti ?) ; ou bien elle est parfaitement *tautologique*.

Cette convention terminologique et conceptuelle n'est donc pas admissible. Et si on veut utiliser les termes « individualisme-individualiste » dans un sens moins rigoureux, c'est l'indice qu'on veut précisément profiter de l'abondance de leurs sens, mais j'ai essayé de montrer que la tentative aboutit à un échec ou à des non-sens.

Il faut donc essayer de reformuler le problème et peut-être, d'abord, de le ramener à des proportions plus modestes.

DES COLLECTIFS ET DES INDIVIDUS

Sur la sociologie électorale

Ce que l'on a appelé « le paradigme de Michigan »⁵⁹³ – c'est-à-dire l'observation selon laquelle le meilleur prédicteur du vote de la majorité des individus est leur identification partisane, le plus souvent stable et très souvent « héritée » – et toutes les études électorales mettant en évidence le poids des déterminations « religieuses », « sociales », « professionnelles », « culturelles », sur le vote, sont indiscutablement relativisées par la découverte de la « volatilité électorale ». Reste à savoir jusqu'à quel point, dans quelles conditions, et à attendre un peu plus d'explications sur les raisons de cette volatilité accrue.

Il faut rappeler que, si certains travaux mettant en évidence les « déterminations » du comportement électoral ont pu employer des formulations laissant croire que les sujets du vote étaient des collectifs (« le vote ouvrier », « le vote catholique », le vote des « jeunes »...), jamais ces travaux n'ont oublié : a. que ces déterminations étaient [312] relatives (la part de variance expliquée par l'ensemble des variables les plus lourdes n'étant jamais très considérable⁵⁹⁴ ; b. que le poids des déterminations externes variait en fonction de la nature de

⁵⁹³ Voir l'art. cité p. 306, note 1, de Daniel Gaxie.

⁵⁹⁴ À titre d'exemple, dans les diverses segmentations figurant dans le recueil dirigé par Rose (Richard) (*Electoral behavior : a comparative handbook*, New York, Free Press, 1974), la part de la variance totale expliquée par la segmentation dans les divers pays étudiés atteint exceptionnellement 50% et se situe le plus souvent entre 35 et 15%. On observera encore, à la suite d'Alain Lancelot, que si en France la corrélation entre la pratique religieuse catholique et le vote de droite paraît si bien établie et avoir si peu varié à travers les époques, cette corrélation pourtant réelle masque un phénomène encore plus massif (numériquement) : lorsqu'on prend en compte en effet les bases statistiques respectives des « pratiquants » d'un côté et des « non-pratiquants » et des « sans religion » de l'autre, on s'aperçoit alors qu'en 1978, à peu près la moitié des électeurs de droite (mais, il est vrai, plus de 80% des électeurs de gauche) provenaient des « non-pratiquants » et « sans religion » (cf. Lancelot (Alain), *op. cit.*, p. 392).

l'élection, de l'offre électorale et de l'importance de certains issues au moment de l'élection ; c. qu'une partie au moins des électeurs considérés habituellement comme stables pouvait modifier son vote soit occasionnellement (mais dans une occasion significative pour ceux qui « changeaient »)⁵⁹⁵, soit de façon plus durable lors de périodes de crise et de réaligement⁵⁹⁶.

Vers le milieu des années 1960, V.O. Key, dans un recueil d'études publié après sa mort⁵⁹⁷, avait déjà montré, passant en revue l'évolution des comportements électoraux aux États-Unis au cours de la dernière génération, que l'électeur peut être instable, mais pas à la façon d'une girouette, que sa « décision » n'est jamais entièrement dépourvue de « rationalité », et que, par exemple, les électeurs qui changent de camp en passant dans celui du parti qui vient d'occuper les responsabilités gouvernementales le font probablement « parce qu'ils approuvent la politique du parti au pouvoir et y trouvent utilité et non pas en raison de subtiles particularités psychologiques ou sociologiques »⁵⁹⁸. Arthur Goldberg, étudiant la conservation ou l'abandon par les enfants des identifications partisans des parents et mettant cette donnée en relation avec le niveau d'instruction des deux générations, montrait [313] que cette transmission – qu'elle soit ou non « réussie » – ne pouvait pas être expliquée seulement par des déterminismes sociaux, mais aussi pour une part par des calculs rationnels⁵⁹⁹.

Si l'on veut instruire le procès des lacunes ou des erreurs de la sociologie électorale des années 1950 et 1960, on doit commencer par deux remarques.

⁵⁹⁵ On peut en donner des exemples caractéristiques : le million et demi d'électeurs français de gauche qui, aux élections de 1958, ont délaissé leurs partis habituels pour marquer leur soutien au général de Gaulle, principalement en raison de la question algérienne ; en 1964 aux États-Unis, la défection des électeurs républicains au détriment de Barry Goldwater, jugé trop conservateur, notamment sur les problèmes intérieurs.

⁵⁹⁶ Voir Key Jr. (V.O.), « A theory of critical elections », *Journal of Politics*, 17, 1955, p. 3-18 ; du même auteur, « Secular realignments and the party System », *Journal of Politics*, 21, 1959, p. 198-210.

⁵⁹⁷ Key Jr. (V.O.), *The responsible electorate : rationality in Presidential voting : 1936-1960*, Cambridge, Harvard University Press, 1966.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁹⁹ Goldberg (Arthur S.), « Social determinisms and rationality as bases of party affiliation », *American Political Science Review*, 63, 1969.

Première remarque

La relative inattention à la stratégie individuelle de vote de l'électeur, en France du moins, était peut-être due à ce que relativement peu de travaux étaient consacrés à l'interaction entre les stratégies *des partis* et des candidats pour maximiser leurs gains électoraux et les stratégies *des électeurs*. D'un côté, il y avait des travaux sur les partis qui – le livre pionnier de Maurice Duverger mis un peu à part – s'intéressaient relativement peu à leurs stratégies lors d'une élection donnée. D'un autre côté, quelques rares travaux (peu connus) de marketing politique. Enfin, les travaux de sociologie électorale. Or, encore une fois, en France tout au moins, ces derniers ont relativement peu exploré les voies ouvertes par les ouvrages, pourtant très tôt connus, de Lazarsfeld et de ses collaborateurs⁶⁰⁰, et encore moins prêté attention à l'ouvrage (publié en 1957) d'Anthony Downs⁶⁰¹. La question des jeux de stratégie entre les partis et l'électeur, des interactions entre offre et demande politiques, comme la question des choix entre fidélité (*loyalty*) et défection (*exit*), échappaient partiellement à l'attention ou n'étaient mentionnées que de façon historique, sinon anecdotique⁶⁰².

[314]

Deuxième remarque

Les énoncés probabilistes généraux de la sociologie électorale s'intéressaient bien davantage aux *collectifs* (socio-professionnels, religieux, régionaux, générationnels...) entre lesquels peut se « répartir »

⁶⁰⁰ Lazarsfeld (Paul F.), Berelson (Bernard), Gaudet (Hazel), *The People's choice*, New York, The University of Columbia Press, 1948 ; Berelson (B.), Lazarsfeld (P.F.), MacPhee (William N.), *Voting*, Chicago, University of Chicago Press, 1954.

⁶⁰¹ Downs (Anthony), *An economic theory of democracy*, *op. cit.*

⁶⁰² Il faut cependant rappeler que les divers *Cahiers* de la Fondation nationale des sciences politiques sur les consultations de 1956, 1958, 1962, 1965 et 1967 contenaient des études sur les stratégies des partis et les campagnes électorales.

la population électorale soumise à observation qu'à la psychologie et la rationalité de l'électeur au moment où, comme individu, il doit se décider.

Et cela, pas seulement parce qu'un des objectifs de ces études était de prédire les résultats agrégés des millions de décisions des unités individuelles de cette population, ni parce que ce type d'énoncés probabilistes est celui qui se prête le mieux à la vérification empirique statistique sur des échantillons représentatifs des « collectifs » (il est évidemment plus facile de construire des échantillons de csp, de tranches d'âge, de pratiques religieuses, ... que des échantillons de diverses « rationalités »), mais, plus généralement, parce que c'est une des pentes les plus douces de la sociologie lorsqu'elle oublie certaines mises en garde de l'« individualisme méthodologique ».

Mais ces deux observations n'emportent nullement récusation des résultats auxquels était parvenue cène sociologie électorale peut-être trop exclusivement fascinée par les déterminismes sociaux et psychosociaux du comportement électoral. Elles n'ont d'autre utilité que d'essayer de comprendre pourquoi une attention moindre était portée à la « liberté » de l'acteur individuel.

Nul n'ignorait que, dans les derniers jours plus ou moins dramatisés de la campagne électorale, l'électeur habituellement fidèle et stable *pouvait* devenir un électeur « nouveau », qu'il pouvait passer de l'intention de voter à l'abstention ou vice-versa, qu'il pouvait soit reconfirmer une allégeance ancienne, soit décider d'être « infidèle ». Le sociologisme des électoralistes ne les empêchait pas de savoir que l'électeur qui, de façon plus ou moins occasionnelle, décide de s'abstenir, ne le fait pas seulement parce qu'il est indifférent ou parce qu'il n'est pas parvenu à résoudre les « pressions croisées » qui pèsent sur lui, mais que ce peut être aussi en raison de son intérêt pour certains problèmes politiques du moment qu'il estime n'avoir pas été pris en considération par les partis et candidats en faveur desquels ses préférences générales auraient pu le porter à voter ⁶⁰³. On ne jugeait [315] guère utile de dire, bien qu'on le sût, que l'électeur habituellement stable qui change son vote peut le faire pour de multiples raisons, dont

⁶⁰³ Cela a été montré, il y a plus de vingt ans, par Sola Pool (Ithiel de), Abelson (Robert P.), Popkin (Samuel L.), *Candidates, issues and strategies*, Cambridge, MIT Press, 1964, p. 76 et suiv.

certaines sont clairement liées à des calculs stratégiques et d'autres ne le sont pas, au moins directement. Ce peut être, par exemple, par suite d'un calcul conjoncturel d'opportunité et d'efficacité ou parce que la structuration de l'offre politique a changé ⁶⁰⁴. Mais ce peut être aussi par suite aussi de l'érosion de l'allégeance ancienne (de « très » proche d'un parti, l'électeur est devenu « peu proche » ⁶⁰⁵, ou parce que la dislocation des comportements modaux de son groupe d'appartenance a rendu plus incertain le contrôle des « ressortissants » de ce groupe, ou encore parce que les « collectifs d'appartenance » ne présentent plus en t_n les caractéristiques qu'ils avaient en t_1, t_2, t_3 ⁶⁰⁶. On le savait, mais on le disait relativement peu parce que de telles observations semblaient moins intéressantes. À tort sans doute, parce qu'elles relèvent bien de la sociologie (mais nullement de l'« individualisme » aux sens que l'on a examinés plus haut).

L'action de l'électeur et l'individualisme méthodologique

Ces « insuffisances » et ces « oublis » auraient-ils pu être mieux contrôlés si l'on avait rigoureusement raisonné dans le cadre du paradigme de l'individualisme méthodologique ? Si l'on considère l'absentéisme, la distribution des choix électoraux entre les partis, la stabilité ou l'instabilité électorale, et les « déterminations » socio-culturelles du vote, comme « la résultante d'un ensemble d'actions individuelles » ⁶⁰⁷, nos problèmes s'éclaireront-ils mieux ?

⁶⁰⁴ Par exemple, positionnement différent en t_n d'un ou plusieurs partis, chute telle du niveau électoral d'un parti qu'elle incite une fraction de ses électeurs habituels à transférer plus utilement leur vote sur un autre parti, modification des systèmes d'alliance, effets d'un nouveau système électoral...

⁶⁰⁵ Comme le souligne Gérard Grunberg, la vérification de cette hypothèse supposerait qu'on disposât d'enquêtes par panel, malheureusement très rares en France (op. cit.).

⁶⁰⁶ Par exemple, vieillissement moyen du collectif, plus grande féminisation, amélioration ou dégradation de la position du groupe dans l'échelle des statuts...

⁶⁰⁷ Boudon (Raymond), *La place du désordre*, Paris, PUF, 1984, p. 39.

L'acte individuel de chaque électeur peut être compris comme une action adaptative rationnelle à sa situation personnelle dans un système donné tel que le perçoit subjectivement l'acteur ; mais cette situation personnelle dans le système est définie, *entre autres choses*, par son statut socio-professionnel et par d'autres caractéristiques (qu'il partage [316] avec beaucoup d'autres individus placés, par conséquent, au moins au regard de ces statuts et de ces caractéristiques, dans des situations personnelles très voisines de celle de notre acteur). Cette situation personnelle d'« agriculteur » riche ou pauvre, d'« ouvrier » travaillant dans une petite entreprise de bâtiment ou dans une grande entreprise des industries chimiques est elle-même fonction d'un ensemble de données macro-sociologiques (taux et nature de la syndicalisation dans l'entreprise ou dans le secteur ; niveau d'instruction correspondant au statut socio-professionnel ; place de ce statut dans la stratification sociale, culture et sous-culture du groupe, etc.). Rien d'étonnant, par conséquent, si l'agrégation des choix individuels adaptatifs de millions d'individus de statuts semblables – déterminant des ensembles de situations voisines, elles-mêmes liées à des données macro-sociologiques relativement identiques – fait ressortir des corrélations plus ou moins fortes entre les comportements électoraux des individus et les groupes qui dénotent les « situations » sociales de ces individus ⁶⁰⁸. Rien d'étonnant non plus si la corrélation devient plus forte lorsque la situation personnelle de ces électeurs est caractérisée par une accumulation d'indices d'appartenance à ce « statut ».

Dans le cadre de ce paradigme, cela n'a évidemment pas de sens de s'interroger sur le caractère plus ou moins « individualiste » du vote selon qu'il est conforme ou non conforme au sens général de la corrélation résultant de l'agrégation des choix individuels : dans tous les cas, le choix opéré par chaque individu est toujours une action d'adaptation rationnelle à sa situation.

Contre cette façon de poser le problème, on peut élever une objection « naïve » : c'est qu'on n'a guère de preuves établissant que chaque électeur, avant de faire son choix, *délibère* si peu que ce soit sa décision et calcule sa « mise » électorale de façon à rechercher la meilleure adaptation rationnelle de ce choix à sa situation personnelle,

⁶⁰⁸ Je suis d'aussi près que possible les formules utilisées par Raymond Boudon (*op. cit.*, notamment p. 40, 46, 55, 58, 67), en espérant ne pas trahir sa pensée.

compte tenu de l'information dont il dispose, du degré de saillance que présentent pour lui et l'enjeu de l'élection et les programmes de candidats, compte tenu enfin de la structuration de l'offre électorale. En sens opposé, sont au contraire très nombreux les travaux de sociologie électorale montrant que, « délibérés » rationnellement ou non, les choix électoraux des individus sont le plus souvent semblables aux choix agrégés des autres membres de leur groupe d'appartenance ou de référence ; de même, les preuves ne manquent pas qu'un [317] individu qui, plusieurs mois avant une élection s'auto-positionne spontanément sur la partie droite d'un axe gauche-droite, a de fortes chances de ne pas renverser cette allégeance au moment de voter ⁶⁰⁹.

Par ailleurs, la notion d'« action adaptative » n'est pas sans poser quelques problèmes. Autant elle est immédiatement compréhensible lorsqu'il s'agit, pour l'acteur, d'adapter sa décision de vote à sa situation personnelle, pour la conserver ou l'améliorer, car on est alors en présence d'une rationalité orientée aux *objectifs*. Autant elle est, en revanche, plus problématique lorsque l'électeur oriente son choix en fonction d'une situation qui ne lui est pas personnelle (par exemple, pour développer l'aide au Tiers Monde, pour promouvoir la paix, pour faire barrage à une politique qu'il juge néfaste, même si elle ne lèse pas lui-même, etc.) : en ce cas, la rationalité est orientée à des *valeurs* et, à mon sens, la notion d'adaptation est alors peu adéquate. C'est pourquoi, cette notion d'action adaptative ne me semble pas nécessaire au paradigme de l'individualisme méthodologique ⁶¹⁰ : il suffit de considérer que l'intérêt individuel de l'acteur peut être aussi bien « égoïste » qu'« altruiste ».

Le plus grand intérêt, me semble-t-il, qui peut être retiré de la perspective de l'individualisme méthodologique, c'est de rappeler à l'analyse que, comme toute autre action, l'action électorale n'obéit pas seulement à des procès de *causalité* qui la conditionnent, mais aussi à

⁶⁰⁹ Ceci est bien analysé, en ce qui concerne les électeurs classés comme « stables », par Colette Ysmal dans sa contribution (« Stabilité des électors et attitudes politiques ») à Capdevielle (J.) et al., *France de gauche, vote à droite*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1981, notamment p. 118-124 et tableau 62, p. 291.

⁶¹⁰ Le recours à cette notion par Raymond Boudon dans *la place du désordre* se justifie par le fait qu'il étudie principalement dans cet ouvrage le changement social.

des procès d'*intentionnalité*⁶¹¹ où l'acteur, dans les limites que tracent ses conditionnements, cherche à s'adapter à sa situation et à atteindre quelques buts. Ou, pour dire les choses un peu autrement, l'individualisme méthodologique rappelle que l'action des acteurs doit être prise au sérieux : elle n'est pas seule inscription passive de causes objectives, elle doit être comprise aussi bien à partir des structures, déterminants et antécédents où elle se déploie, qu'à partir des motivations des acteurs et de leur recherche de « rationalité » (sur cette rationalité, v. *infra*, p. 314-316).

⁶¹¹ C'est un des leitmotifs du livre de Elster (Jon), *Ulysses and the sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, notamment p. 137-141.

[318]

***Homo œconomicus et homo politicus :
même modèle d'action ?***

Pour des raisons de brièveté, il n'est pas possible de résumer, même succinctement, les modèles théoriques de comportement électoral inspirés des modèles d'action économique. On se bornera donc à donner quelques illustrations relativement simples de certaines questions traitées dans ces modèles et à présenter quelques observations critiques.

L'hypothèse de base est que la rationalité qui guide l'électeur, aussi bien que le candidat (ou le parti), repose sur l'utilité attendue de l'action : chacun maximise ses préférences en fonction de son utilité. Des auteurs comme James Buchanan et Gordon Tullock, dans *The calculus of consent* (1962), appliquent rigoureusement le principe de Poptimalité de Pareto aux élections électorales.

Partant de là, Anthony Downs⁶¹² d'abord (avec quelques précautions) et ensuite Buchanan et Tullock ont soulevé le problème du *paradoxe du votant*. Si l'électeur est un calculateur rationnel et égoïste, il a peu de raisons de voter. Si on met en équation la fonction d'utilité de la décision de l'électeur, on obtient :

$$R = PB - C + D$$

où : R = l'action de l'électeur (voter et chercher de l'information) ;
 P = probabilité que l'utilité sera maximisée si R est entrepris ;
 B = bénéfices attendus de l'action R ;
 C = coûts de l'action ;
 D = avantages *privés* complémentaires de l'action (satisfactions morales, intellectuelles, matérielles...).

Sur de telles bases – et sauf peut-être pour l'électeur pourvu d'un statut très aisé le mettant probablement à l'abri des conséquences collectives du vote, d'un bon niveau d'instruction abaissant ses coûts d'information, ou ayant un fort engagement politique – la consé-

⁶¹² Downs (A.), *op. cit.*, chap. 11 et 14.

quence est simple : il est « irrationnel » de voter. L'électeur moyen saisit difficilement les différences qui séparent les partis sur les questions (issues) politiques du moment (qu'il distingue mal et sur lesquelles ses préférences sont souvent intransitives), il manque d'informations sur les performances passées de ces partis comme sur la fiabilité des « produits » qu'ils proposent, il ne pourrait donc combler ces handicaps qu'en collectant de l'information, mais cette collecte présente [319] pour lui un coût direct (temps, fatigue...) et indirect (frustration, sentiment d'incompétence, indécision non allégée par l'information recueillie). Si, comme il est probable, ce coût lui semble excéder les bénéfices potentiels de l'action et si, de surcroît, il a le sentiment que les jeux sont faits, que sa voix seule est un élément tout à fait négligeable dans le résultat global, qu'enfin, votant ou non, il a les mêmes chances d'obtenir les avantages éventuels de la victoire d'un parti ou d'un autre alors que les bénéfices supplémentaires personnels (D) qu'il pourrait retirer du vote lui semblent nuls ou très faibles, il s'abstiendra « rationnellement ».

Sans pouvoir entrer dans les développements trop approfondis, on remarquera au passage que ce raisonnement fait totalement abstraction des démonstrations d'Herbert Simon à propos des entrepreneurs économiques qui, le plus souvent, se contentent d'une « rationalité limitée » et de choix rationnellement suffisants (*satisficing*) : l'électeur ne recherchera pas l'information la plus parfaite (pas seulement pour des raisons de coût d'accès) et ne procédera pas à une régression à l'infini à la poursuite de la rationalité la plus pure, il s'arrêtera à un moment où il se jugera satisfait, compte tenu d'abord de ce qu'il veut faire, et ensuite de ce qu'il suppose être l'information des électeurs comparables (à ses yeux du moins) à lui-même.

Le « paradoxe du votant » a été souvent critiqué, notamment par Brian Barry ⁶¹³ et par William H. Riker et Peter C. Ordeshook ⁶¹⁴. Ces derniers, notamment, insistent sur deux ensembles de facteurs qui limitent beaucoup cette « rationalité » de l'abstention. Le premier est que, dans la plupart des démocraties, le vote est spontanément perçu par la majorité des électeurs comme un devoir avant même d'être perçu comme une action « rationnelle ». Le second est que, même en s'en

⁶¹³ Barry (B.), *Political argument*, op. cit., p. 281, 328-330.

⁶¹⁴ Riker (W.H.), Ordeshook (P.C.), *An introduction to positive political theory*, op. cit., notamment p. 57 et 63.

tenant au cadre de la stricte « rationalité », le paradoxe du votant sous-estime la valeur pour l'acteur de ces satisfactions « supplémentaires » (le D de l'équation) qu'il peut obtenir en ne s'abstenant pas, même s'il n'attend pas de bénéfices matériels du fait d'aller voter, alors que son action est une goutte d'eau dans la mer ⁶¹⁵. Or ce genre de « satisfactions » est très important dans l'univers politique.

[320]

Un autre exemple des problèmes logiques soulevés par ce type d'analyses concerne plus directement les stratégies des partis que celles des électeurs (encore que le raisonnement porte sur l'interaction entre les uns et les autres) : c'est le théorème dit de l'*électeur médian*. À la double condition hypothétique que quasiment tous les électeurs votent et que la distribution des opinions soit de type unimodal ⁶¹⁶, le théorème veut que chacun des principaux partis a intérêt à graviter, pour optimaliser ses gains, vers la position de l'électeur médian ; dans ce but, le parti A peut être tenté – à la façon d'une firme tentant d'enlever une part de clientèle « non acquise » – d'ajouter à son programme initial quelques articles (ou « produits ») susceptibles de séduire une partie des électeurs du parti B, son principal rival. Nous sommes donc dans un *modèle spatial*. Cette invasion du territoire des rivaux l'expose cependant au risque que ceux des électeurs habituels de son territoire qui se trouvent les plus éloignés de l'électeur médian manifestent leur mécontentement en choisissant l'abstention ou en donnant leur vote à un tiers parti C (théoriquement, si les préférences des électeurs étaient transitives, ce tiers parti devrait être encore plus éloigné qu'eux-mêmes, mais pas trop grand quand même, de l'électeur médian). Si, pour pallier ce dernier risque, le parti A faisait coali-

⁶¹⁵ Riker et Ordeshook (p. 63) énumèrent quelques-unes de ces satisfactions marginales : 1. le plaisir de se sentir en règle avec l'éthique démocratique ; 2. le plaisir (peut-être passager...) d'affirmer une allégeance partisane, forte ou moyenne ; 3. le plaisir d'avoir une occasion de « décider », de s'intéresser plus activement que de coutume, de s'informer (sans doute cela est un coût pour certains, mais pour d'autres, la satisfaction obtenue vaut largement ce coût) ; la satisfaction d'échapper au sentiment d'inutilité dans le système politique car, pour la plupart des citoyens, l'entrée dans le bureau de vote est la seule chance de montrer qu'eux-mêmes et leurs actions peuvent avoir un sens politique.

⁶¹⁶ Si la distribution est plurimodale, la démonstration du théorème est plus compliquée, mais le raisonnement reste le même.

tion avec ce tiers parti C, il devrait en payer le coût soit en renonçant à aller trop loin vers le territoire convoité du parti B, soit en payant l'allié C par diverses primes plus ou moins onéreuses ⁶¹⁷.

Il n'est pas contestable que ces modèles correspondent à des logiques stratégiques rationnelles et que celles-ci peuvent se trouver effectivement en œuvre dans les actions *réelles* des partis et des électeurs (il serait aisé d'en donner des illustrations tirées de la vie politique).

D'une façon générale, la faiblesse de ce type de raisonnements est de rester beaucoup trop dépendant d'un seul modèle de rationalité, celle de l'acteur économique ⁶¹⁸, qui suppose, d'une part, des préférences [321] transitives, cohérentes et stables ; d'autre part, la logique dominante de la maximisation de l'utilité. Or, en dehors du champ de l'activité économique, les actions humaines suivent des « rationalités » ou des « quasi-rationalités » infiniment moins simples. Une des caractéristiques de l'homme est qu'il sait agir en différant son action et ses satisfactions, en recourant à des stratégies indirectes, il peut incorporer à *une* rationalité de l'action des préférences « altruistes », des décisions de confiance ou de défiance (il serait d'ailleurs intéressant de réfléchir sur la dimension fiduciaire de la succession des votes d'une personne...).

Jusqu'ici, la plupart de ces modèles d'analogie économique semblent peu capables d'incorporer des logiques proprement « politiques » et « idéologiques ». Pour différentes raisons, qui ne sont pas toutes des « erreurs », un parti peut ne pas pouvoir ou ne pas vouloir, à tout coup, viser l'électeur médian et encore moins aller au-delà (le

⁶¹⁷ Cf. Riker (William H.), *The theory of political coalitions*, New Haven, Yale University Press, 1962. Il démontre qu'en règle générale, la coalition « minimale » est la plus rationnelle et la plus payante.

⁶¹⁸ Sans prendre en compte tout ce que, non sans humour parfois, Jon Elster classe dans les catégories de « rationalité problématique » (par exemple l'altruisme, la rationalité suffisante), et de « rationalité imparfaite » (par exemple : Ulysse se faisant lier au mât de son vaisseau pour se protéger contre sa faiblesse future face aux chants des sirènes, Pascal recommandant de commencer par s'asperger d'eau bénite si l'on veut plus tard croire « rationnellement », la décision des voyageurs perdus dans la forêt de marcher toujours droit devant eux jusqu'à atteindre l'orée sans se préoccuper ni de l'orientation, ni de la distance à parcourir...). Voir les chap. II et III de *Ulysses and the sirens*, *op. cit.*

Parti républicain à l'élection présidentielle américaine de 1964, le Parti travailliste britannique en 1979), soit parce que cela l'exposerait à une crise interne, soit parce que ses dirigeants du moment souhaitent lui redonner une image plus cohérente, soit parce que cela signifierait pour lui une renonciation à une position de principe sur laquelle il estime ne pas pouvoir céder⁶¹⁹. Des électeurs fidèles à un parti – si la structure de l'offre électorale le permet (si le régime est un scrutin majoritaire à deux tours) – peuvent, pour des raisons étrangères au pur calcul d'utilité, les uns accepter, les autres refuser les « déplacements spatiaux » et les alliances conclues par ce parti. Seuls sont réellement prévisibles. les comportements des électeurs « acquis » et « lointains » – c'est-à-dire en principe peu « calculateurs » ; quant aux électeurs « potentiels » et « fragiles » – c'est-à-dire ceux qui *pourraient* [322] être gagnés et ceux qui pourraient être perdus en fonction de la nouvelle stratégie adoptée par le parti pour lequel ils ont une attirance de *second choix* et selon celle adoptée par le parti envers lequel ils ont une préférence de *premier choix*⁶²⁰ –, les « raisons » qui pourraient les conduire à changer de camp sont souvent si contradictoires que ce ne sont pas les innovations stratégiques des partis qui peuvent influencer beaucoup leur changement. Un modèle de marketing politique doit prendre en considération à la fois les « intérêts » et les « passions » (pour reprendre le titre de l'ouvrage d'Albert O. Hirschman). Et, certes, n'ayons pas la naïveté de croire que, dans la sphère politique,

⁶¹⁹ Ce que ne fit pas le Parti social-démocrate allemand en adoptant en 1959 son programme de Bad-Godesberg ; mais les exemples ne manquent pas qui vont en sens contraire. De même, un Parti socialiste peut, en actes, *faire* son « Bad Godesberg » mais *sans le dire* ; ainsi le PS français à partir de 1982. Le cas existe aussi de partis qui, en dépit de la dislocation du « vote de classe », ne peuvent pas ou ne veulent pas renoncer à faire appel à ce vote. Voir, par exemple, Kelley (Jonathan), McAllister (Ian), Mughan (Anthony), « The decline of class revisited, class and party in England, 1964-1979 », *American Political Science Review*, 79 (3), septembre 1985, p. 719-737.

⁶²⁰ Sur ces notions d'électeurs acquis, lointains, potentiels, fragiles, voir Lindon (Denis), Weill (Pierre), *Le choix d'un député*, Paris, Minuit, 1974, p. 104 et suiv. L'ouvrage montrait que même le Parti communiste pouvait compter sur très peu d'électeurs « acquis » (9% sur l'ensemble de l'électoral français) et n'atteignait ses scores de l'époque que grâce à 13% d'électeurs « fragiles », c'est-à-dire sympathisants communistes susceptibles, le cas échéant, de flancher mais qui, à cette époque (1973) ne flanchaient pas le jour du vote.

les intérêts soient moins décisifs que les passions ; mais ils sont rarement simples et il peut y avoir « intérêt » à se conformer aux passions... ou à en créer.

LE VOTE : POLITIQUE PLUS QUE SOCIOLOGIQUE

La remise en question du « paradigme de Michigan », de l'hypothèse centrale de la stabilité des orientations politiques, et des quasi-déterminations sociologiques du vote, de même que, parallèlement, une lumière plus précise portée sur les phénomènes d'infidélité électorale et sur les variations des comportements de *certain*s électeurs selon les enjeux politiques du moment, selon la structuration de l'offre et selon les stratégies des partis, ne permettent pas à mon sens de tirer des conclusions certaines sur la montée de l'« individualisme » chez les électeurs des années 1970 et 1980. En revanche, on peut en tirer un enseignement qui, lui, me semble plus limité mais plus indiscutable. C'est que le comportement électoral relève beaucoup plus d'une connaissance du *politique* et de la politique que de la sociologie, même si cette dernière nous a appris (et nous apprendra encore) beaucoup de choses sur le vote ⁶²¹. Mais, ici encore, ne nous laissons [323] pas emporter par l'importance de cette « redécouverte » et tentons plutôt d'en mesurer la portée et d'éclairer quelques-unes de ses implications.

La proximité partisane et les « sympathisants »

L'hypothèse de la stabilité des électorats comme tendance générale supposerait qu'une large majorité des électeurs a un attachement fort à un parti. Or la mesure de cette force est le plus souvent représentée par des indicateurs assez frustes. On demande par exemple, à l'électeur des États-Unis s'il se considère « fortement », « faiblement » ré-

⁶²¹ Ce qui n'est pas une surprise pour qui a lu les trois volumes de *Chroniques électorales* de François Goguel (Presses de la Fondation nationale des sciences politiques), représentatives d'une grande tradition.

publicain ou démocrate, ou s'il se classe « indépendant » ; à l'électeur français : « très proche », « assez proche », « peu proche », « pas du tout proche », « éloigné » d'un parti ⁶²².

Or on constate, notamment en France, que les déplacements de vote d'une élection à une autre sont très faibles (mais se produisent cependant...) parmi les deux groupes « très éloignés » et « très proches » (qui représentent l'un et l'autre une proportion moyenne très faible de l'ensemble de l'électorat, voir tableau suivant) alors qu'ils sont nettement plus fréquents parmi les « assez proches », « peu proches », « pas du tout proches » (qui, en 1978, représentaient 73% du corps électoral, voir tableau).

Constatation supplémentaire non moins intéressante : ces électeurs instables, qui ont déplacé leur vote en allant parfois jusqu'à franchir la ligne de démarcation gauche/droite, sont en forte majorité des électeurs qui s'auto-positionnent dans les cases centrales de l'axe gauche/droite et qui fournissent souvent des réponses en discordance avec les positions programmatiques des partis dont ils se disent relativement proches ⁶²³. Certes, dans l'électorat communiste, la proportion [324] des « très proches » est plus élevée que chez les sympathisants des partis du centre gauche et du centre droit, mais, chez eux aussi, la proximité partisane a des degrés variables : chez les « très proches » 9% seulement avaient voté Mitterrand dès le premier tour de 1981 mais ces pourcentages s'élevaient à 17% pour les « assez proches » et 23% pour les « peu proches » ; en ce qui concerne le vote en faveur de la liste Le Pen le 17 juin 1984, les pourcentages étaient de 0% chez les

⁶²² Ce sont les indicateurs retenus dans la grande enquête post-électorale réalisée en mars 1978 par la Fondation nationale des sciences politiques et la SOFRES qu'analyse *France de gauche, vote à droite*, *op. cit.*, note 36. On emploie aussi, concurremment, une autre mesure qui porte non sur l'attachement à un parti, mais sur l'auto-positionnement de l'électeur dans sept cases échelonnées de l'extrême gauche à l'extrême droite.

⁶²³ Au moment des municipales de mars 1983, par exemple, 69% de ceux qui se déclaraient « déçus » par Mitterrand se situaient sur les cases centrales de l'axe (cf. Parodi (J.-L.), « Dans la logique des élections intermédiaires », *Revue politique et parlementaire*, avril 1983, p. 42-71 ; Jaffré (Jérôme), « Les déçus du socialisme ? », SOFRES, *Opinion publique 1984*, p. 67-71. Les « stables de gauche » étaient à 72% « favorables à l'extension du secteur public », alors qu'ils n'étaient que 35% chez ceux qui, entre 1973 et 1978, étaient passés du vote de gauche au vote de droite.

« sympathisants » communistes « très » ou « assez proches » du PCF mais de 5% chez ceux s'en déclarant « peu proches » (Sondage SOFRES « Sortie des urnes », 17 juin 1984).

Cette proportion finalement faible d'électeurs ayant une proximité ou un éloignement très fort à l'égard des partis, de même qu'en France la tendance au « centrisme » d'une fraction importante des électeurs modérément « proches » du PS, de l'UDF et du RPR, appellent quelques remarques.

La première, propre à la situation française, est que la quasi-disparition depuis 1970 d'un vrai centre politique autonome peut expliquer que les électeurs jadis attirés par ce centre (radicaux, MRP) n'éprouvent qu'une proximité assez relative vis-à-vis du PS, de l'UDF et du RPR qui sont pour eux un « second choix », un choix contraint par la structure de l'offre.

La seconde remarque est de portée plus générale. Les proximités partisans relatives et contraintes favorisent évidemment l'instabilité et la volatilité électorales. Mais la séquence causale est peut-être plus compliquée : n'est-ce pas le désir, de la part de certains électeurs habituels (même ceux du Parti communiste français) d'avoir un rapport moins captif avec *leur* parti, plus indépendant et plus « conditionnel », qui se traduit dans ces proximités « molles » ? S'agit-il, de façon encore plus générale, du désir d'un rapport « différent » à la politique ? La question n'a pas, à ma connaissance, de réponse décisive ; elle vaut cependant d'être posée pour mieux s'interroger sur ce que les enquêtes ont dans l'esprit lorsqu'ils répondent qu'ils « s'intéressent assez peu à la politique » ou que « la politique est une chose trop compliquée... ». Ce type de réponses, généralement interprété comme l'indice d'une reconnaissance d'incompétence et d'une « délégation de soi » aux agents acceptés du champ politique, n'empêche pourtant pas ceux qui les fournissent de saisir, par exemple, l'occasion d'une élection (et pas n'importe laquelle, ... ce qui indiquerait qu'ils ne sont pas si « incompétents » qu'on le dit !) pour infliger soit à leur parti soit au gouvernement des « votes d'avertissement » et des « votes-sanctions ».

[325]

*Les électeurs français stables et instables entre 1973 et 1978
selon le degré de proximité partisane (en%)*

Proximité partisane	Stables gauche	Stables droite	Instables G→D	Instables D→G	Ensemble du corps électoral
Très éloignés	2	7	14	15	12
Pas du tout proches	13 >	23 >	28 >	30 >	21 >
Peu proches	16 > 68	21 > 82	28 > 81	21 > 79	20 > 73
Assez proches	39 >	38 >	25 >	28 >	32 >
Très proches...	30	10	3	6	13
Sans réponse	0	1	2	0	2

* Tableau établi, après simplification, d'après le tableau 57, p. 285, de *France de gauche, vote à droite*. Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques. 1981. Même si on exclut les « pas du tout proches » du regroupement des proximités « molles », on notera que les groupes 3 et 4 représentent environ la moitié des – instables –, quel que soit leur itinéraire.

[326]

***Structure de l'offre électorale
nature et enjeu de l'élection***

Alain Lancelot dit très justement du comportement électoral qu'il n'est pas un comportement totalement autonome et expressif, mais -quel que soit le désir de l'électeur – un « comportement sous contrainte » parce qu'il est sollicité et soumis à des contraintes sur lesquelles l'électeur n'a pas de pouvoir ⁶²⁴.

Imaginons un pays où, pour diverses raisons, existent depuis près d'un siècle deux grands partis se partageant à eux seuls et de façon

⁶²⁴ Op. cit. in Grawitz (M.), Leca (J.), *Traité...*, t. 3, p. 412.

presque égale sur la longue durée entre 80 et 95% des suffrages exprimés et où le mode de scrutin est toujours, en toute circonstance, un suffrage majoritaire à un seul tour. Les électeurs ne pourront exprimer leur insatisfaction de cette situation que de trois façons : en s'abstenant épisodiquement ou perpétuellement, en votant (en pure perte) pour des indépendants et des petits partis peu performants, en votant pour des candidats de partis différents selon la nature de l'élection (présidentielle, législative, régionale, municipale). En revanche, s'ils sont mécontents de la politique du parti pour lequel ils ont voté lors des élections précédentes, ils peuvent à l'élection suivante renverser leur vote au profit du parti concurrent.

On peut maintenant envisager une situation différente. Un pays où le scrutin est majoritaire à deux tours (offrant donc à l'électeur un vote de premier choix et, éventuellement, un vote de second choix), où les partis sont non seulement plus nombreux mais plus mouvants (apparition, disparition), où ces partis s'allient, se coalisent, se désistent, rompent les coalitions, où un niveau élevé d'abstention peut entraîner indirectement pour un parti son élimination au second tour. Une telle situation fournit à l'électeur, même s'il n'a pas la tête très stratégique, une gamme plus étendue de moyens d'exprimer son insatisfaction que dans le premier cas, car l'offre électorale y est infiniment plus riche et moins rigide.

Pour généraliser : lors d'une élection, l'électeur, comme lorsqu'il « choisit » le parcours scolaire de ses enfants, ses loisirs, son journal et son programme de télévision, fait certes un choix plus ou moins « conditionné » par sa condition sociale, ses pratiques religieuses, son niveau d'instruction, ses socialisations antérieures ; mais il est aussi obligé de tenir compte de tous les éléments composant l'offre électorale du moment (l'électeur de droite français, de 1945 à 1947, avait [327] peu d'autre choix que de voter pour le MRP, le sympathisant communiste britannique est presque toujours obligé de voter travailliste. Or parmi ces éléments se trouvent non seulement ceux que nous avons évoqués mais d'autres encore : niveau de l'élection, notoriété du parti ou du candidat, résultat de l'élection précédente et temps écoulé depuis cette dernière, etc. ⁶²⁵.

⁶²⁵ Ceci est analysé finement par Grunberg (G.), *op. cit.*, voir p. 305, note 2. C'est le genre d'analyses que l'on trouve couramment dans des revues telles que *Pouvoirs* et la *Revue politique et parlementaire*.

D'autres facteurs que la structure de l'offre politique contribuent tout autant à faire du choix de l'électeur une décision politique.

Le « vote protestataire », comme le prétendu « vote de la peur » de juin 1968 en France, a mauvaise réputation... Pourtant, de tels votes comme le vote de « ralliement » au parti au pouvoir et comme le « vote d'avertissement », s'ils sont quelquefois des infidélités passagères, n'en sont pas moins des actes politiques inspirés par la volonté de faire passer un message aux autorités politiques et ils expriment un jugement, qui, avec une logique plus ou moins explicitée, est lié à la situation politique du moment. Il est vrai que le « vote d'avertissement », ou l'« abstention d'avertissement », s'exprime plus facilement lors d'élections « intermédiaires » (*mid-term elections*, élections partielles, élections locales) et lors d'élections sans grand enjeu immédiat (élections européennes) : l'électeur sait que gouvernement et chefs de partis seront très attentifs à ces « sondages » en grandeur réelle ; lui-même ne ressentira guère de culpabilité s'il s'abstient ou vote pour un parti autre que le « sien » (mais nous avons vu combien les « très proches » et les « très lointains » sont peu nombreux).

Le vote est enfin « décidé » sur la base de certaines questions qui peuvent prendre pour les électeurs un relief tout à fait particulier (*salient issues*) et qui, de ce fait, justifient pour certains d'entre eux un changement d'« allégeance »⁶²⁶.

Bien des exemples sont évidemment en mémoire (guerre d'Algérie pour les électeurs français, crise de 1930, guerre du Vietnam et Watergate pour les électeurs américains, écrasement de l'insurrection de Budapest et invasion de l'Afghanistan pour certains communistes français, etc.). À certains moments surgissent de « nouveaux problèmes » qui, réels ou imaginaires, fixent durablement l'attention : l'insécurité [328] des personnes, le dépassement du « seuil de tolérance » des immigrés, etc.

Plus important est d'examiner les effets de la crise économique et du chômage sur l'instabilité électorale et sur les déplacements plus ou

⁶²⁶ L'ébranlement est souvent décelable à l'avance, à travers les sondages, lorsqu'on constate les changements de priorité des enquêtes sur l'importance pour eux de certaines questions et lorsqu'on voit augmenter le nombre des opinions « discordantes » par rapport aux positions de « leur » parti.

moins profonds d'orientation partisane⁶²⁷. La question a été bien étudiée dans le cas de la Grande-Bretagne⁶²⁸ où, de 1964 à 1979, le raidissement des sympathisants conservateurs sur des questions telles que le pouvoir des syndicats, le volume des dépenses sociales et de nouvelles nationalisations a été symétrique à la « dé-radicalisation » d'une partie des sympathisants travaillistes sur ces mêmes questions⁶²⁹. Ces évolutions pourraient s'expliquer en partie par l'effet de la crise⁶³⁰. Celle-ci pourrait également expliquer que, sur certaines questions comme le « climat d'insécurité » ou l'hostilité aux immigrants, qui ne sont pas immédiatement perçues par les électeurs comme appartenant nettement au « patrimoine » programmatique de tel ou tel parti, l'ébranlement des fidélités dû à la crise, s'accompagne d'une « demande » d'ordre et de répression dont profitent ici un parti conservateur plus « radicalisé », ailleurs un mouvement populiste d'extrême droite.

⁶²⁷ Voir les études de Schnapper (Dominique), « Chômage et politique : une relation mal connue » et de Lafay (Jean-Dominique), « Chômage et comportements politiques : bilan des analyses économétriques », toutes deux in *Revue française de science politique*, 32, 4-5, août-octobre 1982, p. 679-702.

⁶²⁸ Notamment dans l'ouvrage d'Alt (J.), *The politics of economic decline*, cité note 11, et le rapport de Crewe (I.), cité à la même note.

⁶²⁹ Le lecteur trouvera, en français, des données précises dans l'étude de Grunberg (Gérard), citée p. 305, note 2.

⁶³⁰ Notons quand même qu'avant la crise mondiale (mais, il est vrai, quand la Grande-Bretagne connaissait déjà des difficultés économiques), de 1960 à 1970, il y avait déjà eu un déplacement continu de l'électorat britannique de la gauche vers la droite.

Instabilité passagère ou dérive de longue durée ?

À propos des effets électoraux des *salient issues* et, plus précisément, de la crise économique actuelle, il est difficile de savoir si on a affaire à des variations passagères, fréquentes et de sens indéterminé, ou à des changements lents, continus, et de grande amplitude, ou encore à une combinaison des deux sortes de phénomènes (combinaison qui en rend la lecture encore plus malaisée).

Le problème peut être généralisé – au-delà du *salient issues effect* et des effets de la crise – à tout ce que nous avons examiné jusqu'ici. Le relâchement relatif des fidélités partisans, la plus grande volatilité [329] des électorats, le comportement apparemment plus « stratéliste » de beaucoup d'électeurs ne sont-ils que des accidents passagers et des ajustements conjoncturels « à la marge », provoqués par des petites crises dans les partis et entre les partis et par des événements qui dérangent momentanément les alignements ? Ou cela traduit-il l'émergence d'une volonté d'autonomie individuelle plus grande de *l'homo electoralis*, d'un désir d'être moins captif des mots d'ordre et des appels mobilisateurs des grands appareils, de dire son mot et de tenter des expériences (au risque de se tromper) ?

Les changements observés dans les comportements électoraux ne seraient-ils pas le reflet de ces déplacements d'engagements (*Shifting involvements*), de ces cycles alternés d'investissement « bonheur public/bonheur privé » qu'Albert Hirschman a si finement analysés, cycles rythmés par des crises de déception ⁶³¹ ? La phase « individualiste » actuelle exprime un rejet cyclique, mais ambigu, de certaines formes décevantes du vieil idéal récurrent de la *vita activa* au profit non d'un retour à la *vita contemplativa*, mais de la forme moderne de celle-ci : incroyance et calcul stratégique ⁶³².

⁶³¹ Hirschman (Albert O.), *Bonheur privé, action publique*, Paris, 1983, Fayard (traduction de *Shifting involvements. Private interest and public action*, 1982, Princeton University Press).

⁶³² Témoin cette publicité dans le métro parisien en 1986 pour une agence-conseil : « Je renonce à la sécurité. Je fonde mon entreprise individuelle ». Dans les mêmes lieux, il y a quelques décennies, on lisait : « Assurez votre

Mais si nous sommes actuellement dans le cycle « privé », cela ne donne pas pour autant pleinement raison à ceux qui croient que l'électeur dit « individualiste » cherchera toujours à optimiser les bénéfices individuels de l'action collective en s'en épargnant les coûts (cf., *supra*, p. 312). Ici encore, Hirschman a vu clair : « (...) le bénéfice individuel de l'action collective, écrit-il, n'est pas la différence entre le résultat espéré et l'effort fourni, mais la somme de ces deux grandeurs »⁶³³. Il est vrai que ces deux grandeurs ne font somme que si l'électeur a la conscience plus ou moins claire qu'il reste encore un « bien public » nouveau à produire, ce qui le dissuade de spéculer sur un « billet gratuit » (quitte à être, au temps suivant, « déçu »). J'attends qu'on me prouve que cette conscience peut s'engloutir définitivement.

Georges LAVAU

avenir : engagez-vous dans la gendarmerie ». Le passage du *vous* exhortatif au *je* qui assume, marque-t-il le passage à l'individualisme ?

⁶³³ *Op. cit.*, p. 150.

[330]

Quatrième partie

Chapitre 12

**“Sur la rationalité
du choix démocratique.”** ⁶³⁴

Par Alessandro PIZZORNO

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

L'opinion commune sur la démocratie comporte un certain nombre de présupposés. Chaque individu agit selon ses propres intérêts ; de ces intérêts il est le meilleur juge, dans la sphère de l'économie comme dans la sphère de la politique ; le régime démocratique parce qu'il permet aux citoyens de choisir entre plusieurs « politiques » est le plus efficace pour satisfaire ces intérêts. Ce sont les mêmes présupposés qui fondent une théorie générale de la politique totalement hégémonique dans les pays anglo-saxons et largement répandue désormais en Europe continentale. C'est une théorie à prétention positive puisqu'elle tend à construire des modèles capables de prévisions : une fois connus les buts poursuivis par les individus (buts que l'on peut déduire de leurs intérêts), si l'on pose que les individus agissent rationnellement, c'est-à-dire choisissent les moyens adéquats au buts qu'ils poursuivent, on pourra déduire leurs comportements. C'est aussi une théorie à prétention normative : si l'on estime que la possibilité pour chacun de poursuivre ses intérêts est une valeur, on peut prescrire les procédures politiques qui permettent au plus grand nombre de

⁶³⁴ Texte traduit de l'italien par Marc Rives, révisé par l'auteur.

poursuivre la satisfaction de ses intérêts. Ainsi se trouve dépassé le vieux dilemme de toute réflexion sur la démocratie : les libertés politiques sont-elles des valeurs ultimes, donc des fins en soi, ou bien ne sont-elles que des moyens pour d'autres fins, par exemple une meilleure satisfaction des besoins sociaux ? Si la théorie à laquelle nous faisons allusion est valable, liberté et efficacité, égoïsme et utilité collective peuvent se combiner harmonieusement comme dans les théories [331] du marché. La théorie pourra donc se dire réaliste (elle reconnaît l'égoïsme), tout en se présentant comme une légitimation de la démocratie en reconnaissant que les intérêts de tous ne peuvent être satisfaits qu'en se soumettant à certaines procédures. Ces théories ⁶³⁵ méritent une discussion sérieuse non seulement parce qu'elles correspondent à une certaine manière assez répandue de penser la politique

⁶³⁵ Toutes ces théories peuvent être appelées « néo-utilitaristes ». On parle aussi de « théories économiques de la démocratie » ou de « théories du choix rationnel ». Le plus souvent je parlerai de théories néo-utilitaristes mais parfois j'emploierai indifféremment les deux autres expressions. Cette problématique fut initialement élaborée par Downs (A.) (*An economic theory of democracy*. New York, Harper and Row, 1957). La formulation la plus récente et la plus systématique est de Riker. Mueller (D.C.), *Public Choice*, Londres, Cambridge University Press, 1979) en a fait un compte rendu général mais sans formuler aucune critique. Si on veut consulter un manuel, on peut utiliser celui de Whynes (D.), Bowles (R.) *The Economic Theory of the State*, Londres, Oxford University Press, 1981 qui est utile et original. Breton (A.), *The Economic Theory of Representative Government*, Chicago, Aldine Publishing Co, 1974 ; Buchanan (J.M.), Tullock (G.), *The Calculus of Consent : Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962 ; Frolich (N.), Oppenheimer (J.), Young (O.), *Political Leadership and Collective Goods*, Princeton, Princeton University Press, 1971 ; Frey (B.), Lau (R.), Lawrence (J.) (« Toward a Mathematical Model of Government Behaviour » *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 88, 1968, p. 355-380) ont élaboré des travaux originaux s'inspirant de cette même problématique. On dispose aussi d'une synthèse sur les théories de la démocratie (Pennock (J-R-). *Democratic Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1979). En Italie, outre les premières allusions de Sartori (G.) (*Théorie de la démocratie*, Paris, Colin, 1973), les théories néo-utilitaristes ont surtout été discutées en rapport avec les néo-contractualismes. Cf. entre autres Veca (S.), *La società giusta*. Milan, Il Saggiatore, 1982 ; Zamagni (S.), « Rawls tra contrattualismo e utilitarismo, Un'esplorazione su talune conseguenze dell'individualismo metodologico » in AA. VV., *Modelli di razionalità nelle scienze economico-sociali*, Arsenale Cooperativa Editrice, 1982).

mais aussi parce qu'il faut reconnaître qu'elles expriment un effort important de systématisation. Nous leur consacrerons la première partie de ce chapitre.

Pour éprouver la valeur d'une théorie, on peut examiner si les hypothèses sur lesquelles elles se fondent sont des hypothèses réalistes, ou contrôler si, à partir de ses prémisses, elle rend effectivement compte des phénomènes dont elle prétend rendre compte. Il faut alors déterminer s'il s'agit de phénomènes pertinents au regard des intentions de la théorie et si ces explications sont meilleures que celles qui sont fournies par d'autres théories. Cette seconde méthode est en général considérée comme la plus correcte ; des hypothèses apparemment peu réalistes peuvent, en effet, permettre de formuler des propositions à haute teneur explicative. Bien entendu, les deux méthodes ne sont pas exclusives l'une de l'autre et lorsque ayant [332] emprunté la seconde voie, la théorie examinée ne semble pas convaincante, on a de bonnes raisons d'employer la première.

Les propositions empiriques contenues dans les théories néo-utilitaristes portent sur des phénomènes tels que le comportement électoral, les diverses formes de la compétition entre partis, le fonctionnement du système représentatif, les divers modes d'allocation des dépenses publiques (la tendance des gouvernements à favoriser les producteurs plutôt que les consommateurs, à redistribuer les revenus au profit des plus pauvres ou, selon d'autres sources, au profit des classes moyennes). L'examen des prévisions empiriques déduites des théories néo-utilitaristes a montré qu'elles ne diffèrent pas des prévisions que l'on peut déduire d'autres théories – c'est le cas pour l'affirmation que les gouvernements tendent à favoriser les producteurs – ou bien que les variables proposées ne peuvent être traduites en indicateurs quantifiables, ou encore tout simplement que ces prévisions ne sont pas confirmées ⁶³⁶.

⁶³⁶ Cf. Mueller (*op. cit.*) et surtout la convaincante critique de Toye (J.F.J.), « Economic theories of Politics and Public Finance », *British Journal of Political Science*, 6, octobre 1976, p. 433-447.

Malgré son faible succès empirique, la théorie prolifère, probablement parce que ses prémisses semblent plausibles et ses conclusions idéologiquement souhaitables. Que les individus agissent politiquement pour satisfaire leurs intérêts, et que des procédures fondées sur la liberté du choix – ces procédures pouvant varier selon diverses modalités constitutionnelles – permettent de déterminer la politique la plus apte à satisfaire ces intérêts, semble à première vue suffisamment plausible pour que l'on puisse sur de telles prémisses élaborer des modèles sophistiqués d'interprétation des phénomènes politiques. Puisque d'autres ont déjà évalué la teneur empirique de ces théories, je suivrai une stratégie différente et j'examinerai si ces modèles peuvent expliquer certains des comportements politiques parmi les plus significatifs : la participation aux élections, la décision de s'engager dans une activité militante ou d'entreprendre une carrière politique. Je ne discuterai donc pas tant le réalisme des prémisses (cela a déjà été fait)⁶³⁷ que leur cohérence logique (cela n'a jamais été fait), en examinant quelles conséquences emporte le fait d'accepter que les individus [333] agissent pour satisfaire leurs intérêts. J'examinerai, dans une seconde partie, si des théories alternatives aux théories néo-utilitaristes peuvent fournir des explications plus convaincantes des mêmes phénomènes. J'essaierai, enfin, d'ébaucher une conception de la politique qui non seulement puisse rendre compte des phénomènes choisis comme tests, mais qui permettent aussi de répondre aux questions du « choix démocratique ». Elles sont les suivantes : est-il possible de justifier la préférence pour la démocratie en faisant appel à la rationalité rendue possible par les procédures démocratiques représentatives ? Cette rationalité est-elle celle dont parle la « théorie économique de la démocratie », fondée sur l'idée que les individus agissent pour satisfaire leurs intérêts ? Tels seront les thèmes abordés dans les pages qui vont suivre.

⁶³⁷ Parmi les nombreuses critiques du réalisme des prémisses, on peut se référer au travail, ancien et trop général de Macpherson (C.B.), *Democratic Theory : Essays in Retrieval*, Londres, Oxford University Press, 1973 et au travail plus subtil de Cornford (J.P.), *The political Theory of Scarcity*, University of Edinburgh, Inaugural Lecture, n° 50, 1969.

LES THÉORIES NÉO-UTILITARISTES

Schumpeter, un précurseur inassimilable.

Bien que Wicksell puisse à juste titre être considéré comme le vrai précurseur des théories économiques de la démocratie, l'ancêtre le plus intéressant est sans aucun doute Schumpeter⁶³⁸. On n'a pas encore suffisamment remarqué que les positions de Schumpeter, bien qu'elles soient à l'origine des concepts principaux des théories économiques de la démocratie, sont en réalité inassimilables par ces dernières. Il suffit pour s'en convaincre d'en rappeler brièvement les grandes lignes :

- a. Schumpeter soutient que, puisque les utilités individuelles ne sont pas comparables, un optimum de satisfaction collective n'est pas concevable ; l'usage des concepts de « bien commun » ou « d'utilité collective » n'a qu'une valeur rhétorique.
- b. Puisque, dans une démocratie les gouvernants sont contraints de se présenter périodiquement devant leurs électeurs, que ces derniers sont peu informés, et que leurs opinions sont inconstantes, une politique cohérente dans le temps est impossible.
- c. Il n'est pas vrai que chaque individu soit le meilleur juge de ses intérêts ; il pourra peut-être évaluer correctement quels sont ses [334] intérêts immédiats, mais il ne dispose pas des connaissances nécessaires pour pouvoir décider de ses intérêts à long terme.
- d. Puisque même les experts ne peuvent s'accorder sur des conséquences prévisibles d'une[^], « politique », il est illusoire de penser que les citoyens puissent choisir en connaissance de cause entre différentes « politiques ».

⁶³⁸ Schumpeter (Joseph), *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1965, chap. XXI, XXII, XXIII.

- e. Les « politiques » choisies démocratiquement ne sont pas nécessairement « bonnes » ou « rationnelles » simplement parce que la majorité les a voulues ; elles peuvent être « mauvaises » : la majorité peut par exemple choisir de poursuivre les hérétiques, d'opprimer une minorité, de déclarer une guerre injuste, etc. La procédure d'un choix n'en rend pas le contenu nécessairement désirable ou juste.
- f. Pour Schumpeter, la démocratie se distingue des autres régimes parce que le personnel politique n'accède au pouvoir qu'après avoir remporté une compétition dont les électeurs sont juges ; les électeurs décident qui occupera le pouvoir, mais ne contrôlent pas les décisions que les hommes qu'ils ont mis au pouvoir prendront.

La dernière thèse de Schumpeter est celle qui a donné naissance aux théories économiques de la démocratie. Schumpeter conçoit, en effet, la démocratie comme un système analogue au marché de libre *concurrence* : les électeurs sont les acheteurs qui, parmi les programmes que leur proposent des entrepreneurs politiques, achètent par leurs votes celui qu'ils préfèrent ; les entrepreneurs politiques, en vendant leur programmes, acquièrent ou conservent le pouvoir (des positions gouvernementales). L'analogie était convaincante, à la fois réaliste et systématique, et il n'est pas étonnant qu'elle ait inspiré les économistes de la politique. Elle n'était cependant pas cohérente avec les autres positions de Schumpeter, si critiques vis-à-vis des conceptions utilitaristes classiques. Ces électeurs sont, en effet, de bien étranges acheteurs, privés de connaissance sur la marchandise qu'ils achètent, incapables donc d'en apprécier la valeur. Et les entrepreneurs politiques sont de bien étranges vendeurs qui ne travaillent pas pour accumuler un profit (catégorie de revenus qui en elle-même n'est pas clairement définie mais dont au moins on sait qu'elle est facilement convertible en d'autres revenus) mais pour accumuler du pouvoir : du pouvoir pour quoi faire ? puisque par définition, ils ne peuvent être intéressés aux effets de la mise en pratique de leurs « politiques ». Pour introduire une certaine cohérence, il faudrait supposer que l'électeur, [335] lorsqu'il choisit ses représentants, soit capable d'apprécier les « politiques » qui lui sont proposées : son comportement pourrait alors être considéré comme rationnel, comme effectivement déterminé par

un calcul des bénéfices à maximiser et des coûts à minimiser. C'est effectivement ce qui fit Downs⁶³⁹ lorsqu'il construisit un modèle dans lequel les valeurs sont produites au moyen de « politiques » et uniquement au moyen de « politiques ». Dans le modèle de Downs, les électeurs agissent rationnellement, car ils sont capables, directement ou par l'intermédiaire de leurs représentants, de prévoir les effets d'une « politique » sur leurs intérêts. Dans la bonne tradition utilitariste raillée par Schumpeter, Downs soutient qu'un système de libre choix peut conduire à des décisions efficaces. Qu'en est-il exactement ?

***Voter, participer à la vie politique
deviennent des actes irrationnels***

Si l'électeur est un agent rationnel, pourquoi se déplace-t-il pour voter, pourquoi accomplit-il un acte aussi irrationnel ? Se déplacer pour voter, comme quiconque peut aisément le calculer, ne produit aucune utilité, ou au mieux une utilité infiniment proche de zéro ; la probabilité qu'une seule voix décide de l'élection d'un candidat est infinitésimale, de même qu'est infinitésimale la probabilité que l'élection d'un candidat décide de l'approbation de la politique désirée. On peut certes objecter que le coût de déplacement est pratiquement égal à zéro ; lorsque le coût du déplacement augmente (quand le temps est mauvais, que le lieu de l'élection est éloigné, ou que l'on est occupé par des tâches professionnelles) la participation électorale ne diminue-t-elle pas ? Mais cette observation empirique démontre le contraire de la thèse utilitariste. Puisque certaines conditions externes ont un effet sur la participation au vote et sont donc à considérer comme des coûts, et puisqu'une large partie de l'électorat va pourtant voter même en de telles conditions coûteuses, il s'ensuit que cette partie ne vote pas en calculant l'utilité de son acte. Les coûts d'ailleurs peuvent même devenir très hauts, quand par exemple ceux qui vont voter sont menacés physiquement ou professionnellement, ou autre, par des rivaux, mais il y aura quand même des gens qui votent. Pourquoi ?

Ce n'est pas tout. Les théories que nous discutons considèrent que [336] s'informer a un coût. En cela elles sont cohérentes avec leurs

⁶³⁹ Downs (Anthony), *op. cit.*

prémises : seuls les bénéfiques que l'on peut attendre de mesures gouvernementales ont une valeur dans ce modèle, s'informer sur les questions politiques ne peut donc être considéré que comme un moyen pour accomplir un choix en connaissance de cause. Or, dans la période entre deux choix – entre deux élections – le temps consacré à s'informer (en lisant, en écoutant, en parlant) varie selon les individus : certains y consacrent quelques heures, d'autres des centaines ou des milliers d'heures. Dans l'un et l'autre cas, le coût sera disproportionné. Son utilité ne peut être mesurée que par le plus ou le moins de perspicacité d'un choix qui n'a, quel qu'il soit, pratiquement aucune probabilité de produire les bénéfiques attendus. En outre, les effets de l'acte accompli par ceux qui auront consacré des centaines d'heures à s'informer ne différeront pas des effets de l'acte accompli par ceux qui n'y auront consacré que quelques heures. On peut, en plus, raisonnablement penser que le temps des premiers – probablement des individus au niveau d'instruction et aux revenus élevés – est plus cher que celui des seconds. Comment peut-on penser qu'un système dans lequel les investissements ont une productivité aussi disparate tend à l'équilibre ?

Dans la littérature spécialisée, le problème que nous soulevons est désigné comme « le paradoxe de l'électeur »⁶⁴⁰. L'inclure sans le résoudre devrait suffire à discréditer une théorie. Nous y arrêter peut nous aider à mieux déterminer nos questions : peut-on vraiment analyser l'action politique en termes de coûts et de bénéfiques ? Peut-on sérieusement affirmer que seules les décisions des organes de l'État produisent des valeurs politiques ? Sommes-nous contraints de considérer un déplacement pour aller voter, la recherche d'informations, l'effort pour convaincre autrui, l'engagement politique, comme des coûts ? Ne faut-il pas plutôt, si nous voulons être réalistes, découvrir l'existence, dans le système politique, d'autres sources de production de valeur ?

⁶⁴⁰ J'emploie ici le concept de « paradoxe » dans une signification différente de celle que lui donne Brams (S.) (*Paradoxes in Politics*, New York, Free Press, 1976) dans ses recherches sur les conséquences paradoxales de la théorie du choix rationnel (impossibilité de constituer des majorités, etc.). Ce que je veux dire, c'est qu'il est paradoxal pour une théorie générale de la démocratie de ne pas pouvoir expliquer des phénomènes politiquement aussi significatifs que se déplacer pour voter ou faire de la politique.

Le paradoxe de l'électeur n'est pas passé inaperçu ⁶⁴¹. Mais on reconnaît [337] généralement que les solutions proposées sont insatisfaisantes : de simples explications ad hoc, qui ne vaudraient même pas la peine d'un examen, si cela ne nous aidait à recueillir des éléments d'une théorie alternative. Parmi les arguments proposés pour échapper au paradoxe, nous examinerons ceux proposés par Downs d'une part, celui proposé par Riker et Ordeshook ⁶⁴² d'autre part.

Selon Downs ⁶⁴³ « dans les démocraties, des individus rationnels sont pour une part motivés par un sens de la responsabilité sociale indépendant de leurs gains ou pertes personnels à court terme ». Les citoyens se sentent ainsi responsables de la conservation d'un système dont le fonctionnement à long terme peut être source de bénéfices personnels. L'argument est évidemment inadéquat : la probabilité qu'un seul vote puisse avoir une conséquence positive sur la survie du système démocratique n'est pas plus grande que la possibilité qu'un seul vote décide de la victoire du parti pour lequel on a voté. Autrement dit, si l'on considère un système de procédures comme un bien public, on ne peut le soustraire à l'objection du *free rider* (« passager clandestin » ou « ticket gratuit ») ⁶⁴⁴. Il est néanmoins intéressant que cette solution, malgré sa faiblesse logique, ait été proposée par un partisan des théories économiques de la démocratie. Il est ainsi confirmé qu'il est inévitable, quand on réfléchit aux insuffisances de la théorie, d'introduire une distinction entre intérêt à court terme et intérêt à long terme ; Schumpeter déjà avait été contraint d'introduire cette distinction.

Selon Riker et Ordeshook, l'électeur vote pour affirmer sa solidarité avec le parti de son choix. Supposant qu'il en soit ainsi, la solidarité serait une fin en soi, elle serait donc source de valeur, motif du choix politique. Mais quel rapport une action motivée par la solidarité entre-

⁶⁴¹ Pour un compte rendu critique, cf. Barry (B.), *Economists, Sociologists and Democracy*, Londres, Macmillan, 1970, p. 14 et suiv.

⁶⁴² Riker (W.H.), Ordeshook (P.C.), « A theory of the Calculus of Voting », *American Political Science Review*, 62, mars 1968, p. 25-42.

⁶⁴³ Downs (A.), *op. cit.*, p. 267 et suiv.

⁶⁴⁴ Elle fut d'abord formulée dans les théories des finances publiques avant d'être intégrée au débat des sciences politiques par Mancur Olson (*La logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1977) ; depuis, elle a été l'objet d'une littérature abondante.

tiendrait-elle avec celles qui sont déterminées par la maximisation de l'utilité ? Il faudrait revoir l'ensemble de la théorie. Il en est de même lorsque la participation au vote est conçue comme un devoir ⁶⁴⁵.

Le paradoxe de l'électeur a été longuement discuté. Ce n'est pas le cas d'un autre paradoxe que l'on pourrait appeler « le paradoxe [338] de l'homme politique (ou du politicien professionnel) » ⁶⁴⁶. On peut le formuler ainsi : si seules les décisions gouvernementales produisent des biens qui aient de la valeur, les hommes politiques en tant que tels n'en profitent pas, ils sont « producteurs » et « vendeurs », et non « acheteurs » de « politique ». La nature des bénéfices que leur activité devrait leur procurer demeure indéterminée. On pourra appeler de tels bénéfices « pouvoir » ou « satisfaction professionnelle ». Ce qui est certain c'est qu'en aucun cas il ne s'agit de biens convertibles (la corruption étant exclue) en biens que le système produit.

Deux conceptions du pouvoir, l'une qui appartient au sens commun, l'autre qui semble en accord avec les présupposés de la théorie, ont masqué cet aspect paradoxal de la théorie.

Pour le sens commun, le pouvoir est une fin en soi, une valeur que l'on désire pour elle-même. Une telle conception se heurte évidemment aux mêmes objections que les solutions ad hoc du paradoxe de

⁶⁴⁵ Il ne semble pas que J.R. Pennock (*op. cit.*) s'en aperçoive quand il traite de ces théories.

⁶⁴⁶ D.C. Mueller (*op. cit.* p. 97 et suiv.) soulève ce paradoxe quand il reconnaît que la définition des objectifs que poursuit l'homme politique est restée très vague. Barry, qui l'ignore complètement dans son livre publié en 1970, en parle dans son travail récent (Barry (B.), « Methodology versus ideology. The « Economic » Approach Revisited » in Ostrom (E.) éd., *Strategies of Political Inquiry*, Londres, Sage, 1982, p. 123-147) proposant, sans beaucoup d'argumentation, de considérer que les hommes politiques agissent pour la satisfaction que leur donne le sentiment d'avoir fait quelque chose de valable (« worthwhile » : mais pour qui ? en soi ?). I. Budge (« What is Rational Choice, Shift of meaning within Explanation of Voting and Party Competition », *Electoral Studies*, 2, avril 1983) suggère audacieusement et malicieusement de présupposer que les hommes politiques, comme les citoyens, sont intéressés, en tant que personnes privées, aux biens publics qu'ils produisent. On peut démontrer (mais je n'ai pas ici la place de développer cet argument) que les conséquences de cette thèse sont opposées aux conséquences qu'en déduisent ses auteurs. Elles nous conduiraient à affirmer que l'action de l'homme politique a pour fin la constitution d'une identité collective. Cela coïncide avec les conclusions de cette contribution.

l'électeur. Si on admet que le pouvoir est une fin en soi, la mise en œuvre d'une « politique » n'est plus la seule source de valeur dans le système, l'activité politique est pour une part orientée vers l'accumulation d'un bien appelé « pouvoir » et la théorie doit être entièrement revue.

L'autre conception est celle de la théorie néo-utilitariste. Le pouvoir y est défini comme un analogue, dans la sphère politique, du profit dans la sphère économique. Sans rappeler ici les problèmes que soulève l'usage du concept de profit dans les sciences économiques, il suffira de remarquer que là en tout cas les profits sont convertibles en utilités (en biens consommables) ; ce n'est pas le cas du pouvoir. Le modèle inclut donc deux genres d'actions qui sont définis par des objectifs qu'on ne peut pas mesurer avec les mêmes mesures.

[339]

Wittman⁶⁴⁷ est le seul à avoir tenté de résoudre la difficulté soulevée par le paradoxe de l'homme politique. Dans le modèle de Downs, les partis (les hommes politiques regroupés) ne cherchent qu'à maximiser les voix, ils se désintéressent des utilités produites par l'application de leurs programmes. Wittman propose deux autres modèles. Dans ces deux modèles le but de l'activité des partis est la réalisation de leurs programmes, la victoire aux élections n'est qu'un moyen au service de cette fin. Dans le premier modèle, les partis sont en compétition et ils n'ont pas d'intérêts distincts de ceux de leurs électeurs, les partis coïncident donc avec leurs électeurs, la médiation des hommes politiques est simplement niée. Dans le second modèle, les partis tendent à s'allier à la manière d'oligopoles au détriment des intérêts de leurs électeurs ; un système à plusieurs partis tend alors à se comporter comme un système à parti unique. On pourrait ainsi comprendre que les partis américains, en plusieurs occasions, n'aient pas choisi comme candidat l'homme que les sondages d'opinion désignaient comme ayant les meilleures chances de vaincre dans la compétition électorale, et qu'ils lui aient préféré l'homme le plus apte à exécuter la programme du parti.

Mais si, comme Wittman, on pose que l'activité des hommes politiques a pour fin la réalisation de leurs programmes, soit l'on fait coïn-

⁶⁴⁷ Wittman (D.A.), « Parties as Utility Maximizers », *American Political Science Review*, 67, 1973, p. 490-498.

cider les hommes politiques avec leurs électeurs et on se heurte alors, de façon encore plus patente que dans le modèle de Downs, à l'objection du *free rider* ; soit l'on affirme que les hommes politiques sont directement intéressés à la mise en pratique d'une politique, et l'on abandonne alors l'idée d'utilité pour introduire celle d'intérêt symbolique : la réalisation du programme devient le symbole de la victoire d'un groupe, l'affirmation d'une identité collective. On ouvre ainsi la voie à une théorie alternative aux théories néo-utilitaristes. Pour emprunter cette voie, il faudra examiner les modèles qui se fondent explicitement sur le concept d'intérêt symbolique.

***Les raisons de la confiance
ne sont pas expliquées***

D'autres ont démontré que le pouvoir de prédiction des théories néo-utilitaristes était faible. Nous croyons avoir pour notre part montré qu'elles ne pouvaient rendre compte des comportements politiques [340] les plus significatifs sans soulever des paradoxes qu'elles ne peuvent résoudre. Nous voudrions maintenant montrer que les présupposés néo-utilitaristes ne peuvent expliquer les fondements mêmes du choix politique dans une démocratie.

Considérons dans la version simplifiée du modèle de Downs »⁶⁴⁸ le cas d'un électeur qui doit choisir entre deux partis : il choisira le parti qui, lorsqu'il sera au gouvernement et qu'il appliquera sa politique, lui procurera le maximum d'utilités : l'électeur doit donc déduire des informations qu'il possède la probabilité d'événements futurs. Les informations dont il dispose, ce sont les promesses que les deux partis font aux électeurs, à quoi il faut ajouter, dans le cas du parti au pouvoir, la politique qu'il a effectivement mise en pratique. On ne peut évaluer la crédibilité de promesses comme on peut juger une politique déjà appliquée. Que le parti au pouvoir puisse être jugé sur ce qu'il a déjà réalisé l'autorise à accorder moins d'importance aux promesses : on a pu souvent observer, en effet, que les partis d'opposition sont contraints de développer davantage un discours idéologique et pro-

⁶⁴⁸ Downs (A.), *op. cit.*, p. 58 et suiv.

grammaticale que les partis au pouvoir. Néanmoins il ne faut pas penser que celui-ci puisse totalement se passer d'un tel type de discours.

Mais le calcul que l'électeur peut faire de l'utilité que peut lui procurer l'action future d'un candidat est une chose, les raisons de lui faire confiance en sont une autre. Quelqu'un peut me faire des promesses alléchantes sans que je puisse lui faire aucune confiance. Et, puisque tous les partis sont capables de faire des promesses alléchantes, si les électeurs votent pour un parti plutôt que pour un autre ce n'est pas parce qu'il leur promet plus d'utilités mais bien parce qu'il leur inspire plus de confiance. Une théorie du choix politique, plutôt qu'étudier les utilités qui peuvent découler des programmes de tel ou tel parti, devrait donc étudier les raisons de la confiance des citoyens. La relation de confiance ne peut que précéder logiquement la relation d'échange entre des votes favorables et des mesures gouvernementales utiles.

Les théories néo-utilitaristes ont-elles quelque chose à dire sur cette question ?

Nous examinerons la réponse de Fiorina ⁶⁴⁹, l'une des plus récentes [341] et des plus élaborées. Fiorina pour expliquer le choix des électeurs construit une équation à quatre facteurs. Le premier, déjà mis en avant par les théories précédentes, est l'anticipation par le futur électeur de l'utilité des effets des « politiques » qu'on lui propose. Quand un vote est uniquement motivé par ce facteur, il est appelé « vote de contenu » (*issue voting*) ; c'est le vote de l'électeur rationnel par excellence (Fiorina ignore complètement le paradoxe de l'électeur).

Ce seul facteur ne suffit pourtant pas à rendre compte des résultats des recherches empiriques. Ces dernières semblent démontrer que le choix des électeurs n'est pas la conclusion d'une confrontation entre les promesses qui leur sont faites, mais la conclusion d'un jugement sur l'action du gouvernement en place. Les observations et les enquêtes d'opinion semblent prouver que, d'une part, lorsque certains indicateurs économiques (surtout le revenu par tête, le taux d'inflation et le taux de chômage) sont mauvais, le parti au pouvoir tend à perdre

⁶⁴⁹ Fiorina (M. P.), « An outline {or a model of party choice », *American Journal of Political Science*, 21 (3), 1977, p. 601-625 ; Fiorina (M.P.), « Economie rétrospective voting in American national elections : a micro analysis », *American journal of Political Science*, 22 (2), 1978, p. 426-443.

des voix aux élections qui suivent et que, d'autre part, les individus estimant que leur situation économique s'est améliorée pendant la période qui précède les élections voteront en plus grand nombre pour le parti en place ⁶⁵⁰. Ici, il ne s'agit plus d'un calcul des utilités espérées. L'électeur n'apprécie pas la crédibilité des promesses qui lui sont faites, mais plutôt il sanctionne ou récompense une action passée. Selon Fiorina, il agit comme un « Dieu rationnel qui punit ou récompense » ⁶⁵¹. L'électeur, dans un acte symbolique, loue ou blâme ses serveurs publics. Ce type de vote est dénommé par Fiorina « vote rétrospectif simple ».

Mais puisque l'addition du « vote de contenu » et du « vote rétrospectif simple » ne suffit toujours pas à rendre compte des résultats empiriques sur le comportement électoral, Fiorina intègre aussi à son équation un troisième et un quatrième facteur. Le troisième facteur est ce qu'on désigne traditionnellement comme « l'identification à un parti », une notion étrangère aux théories économiques de la démocratie. L'identification à un parti ne peut être expliquée par un calcul rationnel des utilités, elle peut induire un comportement opposé : l'électeur peut continuer à s'identifier à un parti et à lui donner son vote, même si ses intérêts lui conseilleraient de voter pour un autre [342] parti. Pour éviter l'horreur qu'un tel électeur risquerait de provoquer chez un théoricien néo-utilitariste, Fiorina tente de subsumer ce facteur traditionnel sous le concept de « vote rétrospectif complexe » : un vote qui se déduit de la sommation par un électeur isolé de toutes les expériences qu'il a pu avoir avec un parti depuis qu'il a commencé à voter.

Pour expliquer la forte persistance du vote héréditaire, Fiorina invoque enfin un quatrième facteur, qu'il appelle le « biais originaire » (*the initial bias*) ; c'est un attribut de l'individu qui entre dans l'arène politique, et l'on peut supposer qu'il est directement fonction de sa so-

⁶⁵⁰ Fiorina (M.P.), *op. cit.*, 1978. Je me réfère ici à la littérature sur le cycle électoral qui, depuis l'article de W.D. Nordhaus (« The Political Business Cycle », *Review of Economic Studies*, 42, 1975, p. 169-190) est en rapide expansion. Pour un compte rendu cf. Tufte (E.R.), *Political Control of the Economy*, Princeton, Princeton University Press, 1978. Pour une analyse critique, cf. Barry (B.) (*op. cit.* 1982).

⁶⁵¹ Fiorina (M.P.), *op. cit.*, 1977, p. 604.

cialisation, et effet indirect des expériences politiques des agents de cette socialisation ⁶⁵².

Ce modèle ne pourrait être vérifié empiriquement que si l'on pouvait mesurer, d'une part, l'expérience accumulée par un individu dans toutes les élections auxquelles il a participé et, d'autre part, l'influence sur cet individu des agents de sa socialisation. Il n'est pas nécessaire de souligner la difficulté d'une telle entreprise, l'auteur lui-même l'admet. Le travail de Fiorina nous apprend cependant que si l'on tente d'expliquer la confiance d'un individu dans un parti par l'évaluation des avantages qu'il peut en attendre, on est contraint d'étendre la notion d'« individu calculateur » à celle d'« individu juge ». Cette conception n'est pas entièrement cohérente avec les présupposés d'une théorie néo-utilitariste rigoureuse, elle est cependant compatible avec l'idée d'une démocratie dans laquelle les gouvernants sont responsables devant les citoyens et peuvent donc être récompensés ou punis. L'expérience courante et le résultat des recherches empiriques ⁶⁵³ semblent confirmer que les gens votent, en partie du moins, sur la base d'un « jugement général » sur la capacité des gouvernants. Mais que l'on considère les conséquences de ce fait en certains domaines comme celui de l'économie : les gouvernements seront amenés à favoriser certaines politiques économiques plutôt que d'autres suivant la visibilité des signes positifs qu'elles peuvent produire en période électorale. Le système économique n'en sera sûrement pas avantagé. Schumpeter s'en inquiétait déjà. Les citoyens n'ont ni les informations, [343] ni la compétence nécessaire pour imputer avec sécurité l'état de l'économie à une certaine politique gouvernementale. On sait que même les experts économiques se trouvent rarement unanimes sur ce point. La conséquence est qu'il ne peut y avoir de vote politique basé sur une évaluation compétente des conséquences générales (c'est-à-dire valables pour la collectivité étatique en tant que telle) d'une certaine politique gouvernementale, lorsqu'elle se situe

⁶⁵² Fiorina (M.P.), *op. cit.*, 1978, p. 610.

⁶⁵³ Kinder (D.), Kiewet (R.), « Economic discontent and political behavior », *American Journal of Political Science*, 23 (3), août 1979, p. 495-527. Sears (D.), Lau (R.), Tyler (T.), Allen (H.), « Self interest vs. Symbolic Politics in Policy Attitudes and Symbolic Voting », *American Political Science Review*, 74, 1980, p. 670-684 ; Weatherhof (S.), « Economic Voting and the "Symbolic Politics" Argument : A Reinterpretation and Synthesis », *American Political Science Review*, 77, mars 1983, p. 158-174.

dans un domaine de savoir spécialisé (telle est la politique économique ; mais il est difficile d'en déterminer d'autres qui ne le soient pas). La théorie libérale traditionnelle impliquait que l'électeur soit compétent. Cela serait possible, selon la théorie,, dans la mesure où le vote est émis sur la base d'un calcul, par chacun, des conséquences (probables) du choix sur ses propres intérêts privés. Le vote émis, au contraire, sur la base d'un jugement général est le vote d'un incompetent. Il est influencé par les représentations produites et orchestrées par les meneurs du spectacle politique. Il est un applaudissement de spectateurs.

La seule donnée empirique qui semblait venir à l'appui d'un modèle utilitariste du vote politique – la corrélation qu'on trouve dans certains pays, entre état bon ou mauvais de l'économie et vote favorable ou défavorable aux partis qui sont au gouvernement – nous conduit donc plutôt vers un modèle symbolique, voire théâtral, de la politique.

LES THÉORIES SYMBOLIQUES DE LA POLITIQUE

Les théories que nous appellerons symboliques constituent l'alternative la plus radicale aux théories néo-utilitaristes ⁶⁵⁴. Nous n'avons pas ici affaire à un corpus cohérent qui se serait développé de façon cumulative. Pour les discuter il est préférable de s'arrêter sur quelques thèmes.

Le premier est le thème de la solidarité : le choix politique est influencé par des sentiments de solidarité, de loyauté, et non par le désir d'obtenir des avantages personnels ; il est déterminé par l'affiliation sociale de l'individu et non par un calcul des utilités. Les solidarités sociales préexistent au choix politique, ce sont des expressions [344]

⁶⁵⁴ Cette distinction entre théorie néo-utilitariste et théorie symbolique diffère de la distinction faite par B. Barry (*op. cit.*, 1970) entre théorie économique et théorie sociologique (une distinction partielle, et inexacte). Elle diffère aussi de la distinction intéressante de J.C. Harsanyi (« Rational-Choice Models vs. Functionalistic and Conformistic Models of Political Behavior », *World Politics*, 21, 1969, p. 513-538).

de la structure sociale et elles renvoient donc à une identité ethnique, linguistique, religieuse, de classe, territoriale ou autre. La décision de voter pour tel ou tel parti est un supplément symbolique qui vient renforcer les liens de solidarités préexistants. Cette conception fut défendue par Parsons ⁶⁵⁵ dans un célèbre article. Il raisonnait ainsi : parce que l'électeur ne peut qu'ignorer quelles sont les politiques qui peuvent accroître le bien-être du pays, il est impossible de concevoir le choix électoral comme un choix rationnel déterminé par un calcul des utilités. L'électeur est placé devant une décision présentée comme grave et sérieuse, mais dont il ne peut contrôler les tenants et les aboutissants. Ce choix devra donc être fondé sur un acte de foi. Pour récupérer la sécurité que cette situation d'incertitude avait entamée, l'électeur choisit de renforcer les liens de solidarité qui l'unissent à un groupe social.

Ce modèle peut expliquer que l'on se déplace pour voter tout en sachant que son propre vote ne décide de rien ; il explique l'hérédité des choix électoraux, et leur relative stabilité. Il y a cependant des phénomènes qu'il ne peut expliquer. En effet, pour expliquer des changements du comportement électoral, ce modèle ne peut que renvoyer à des transformations dans la structure et la distribution des groupes sociaux ou, par exemple, à la mobilité sociale. Or il faut bien reconnaître que de telles transformations sont plus lentes, moins erratiques que les brusques changements électoraux, les déplacements de vote d'un parti à un autre et la récupération subite des voix perdues. La théorie sera d'autant plus à court d'explication que les enquêtes semblent prouver, comme on l'a vu, que ces déplacements de voix sont liés aux jugements des électeurs sur l'état de l'économie.

Ce modèle ne peut pas non plus expliquer pourquoi un groupe homogène choisira un parti plutôt qu'un autre. Il explique les choix des individus, mais non les choix du groupe, dont il suppose pourtant qu'ils précèdent les premiers. Rien ne nous dit que les choix du groupe ne sont pas déterminés par un calcul des utilités.

La solidarité sur laquelle le modèle s'appuie est le produit de situations sociales et culturelles. La politique ne fait qu'en prendre acte.

⁶⁵⁵ Parsons (T.), « Voting and the Equilibrium of the American Political System » in *Sociological Theory and Modern Society*, New York, The Free Press, 1967, p. 223-263.

Pourquoi dans ces conditions les hommes politiques tentent-ils de convaincre les citoyens de la justesse de leurs conceptions, pourquoi débat-on de la définition des fins et des valeurs, pourquoi les [345] diverses conceptions du bien commun s'opposent-elles ? Ne serait-ce pas ce discours politique, et l'activité militante et d'organisation qui ne peut en être dissocié, qui fondent, ou au moins modifient, les identités auxquelles ensuite la théorie se réfère ?

Un modèle qui prend en considération les comportements de solidarité constitue certes un progrès par rapport aux théories néo-utilitaristes. Il rend compte de comportements dont celles-ci ne peuvent rendre compte. Mais il échoue à expliquer d'autres phénomènes, avant tout le choix d'une « politique » déterminée et les effets qu'une « politique » déterminée peut avoir sur les liens de confiance entre les citoyens et leurs représentants, ainsi qu'il échoue à expliquer l'existence d'un discours politique qui contribue à la formation d'identités collectives qui ne sont pas données une fois pour toutes par la structure sociale.

Le second courant, que nous examinerons, pense les activités politiques à l'aide du concept de rite⁶⁵⁶. La politique est pleine de rites. Les cérémonies, fêtes, solennités publiques se présentent ouvertement comme des rites : il est difficile de les penser dans les concepts d'une théorie utilitariste, comme des moyens pour une fin, il faudrait d'abord déterminer quelle peut être la fin d'un rite en tant que tel. D'autres activités politiques n'apparaissent pas comme des rites parce qu'officiellement elles ont des conséquences au-delà de leur accom-

⁶⁵⁶ Ici et dans le paragraphe suivant je me réfère surtout à Edelman (M.), *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press, 1964 ; Gusfield (Q.W.), *Symbolic Crusade*, Urbana, University of Illinois Press, 1963 ; Sironneau (Q.P.), *Sécularisation et religions politiques*, La Haye, Mouton, 1982 ; au débat entre Verba (S.), « The Kennedy Assassination and the Nature of Political Commitment » in Greenberg (B.S.) et Parker (B.) éd., *The Kennedy Assassination and American Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1965, p. 348-360 ; et Lipsitz (L.), « If, As Verba Says, The State Functions as a Religion, What are we to do then to Save our Souls ? », *American Political Science Review*, 62 (1-2), 1968, p. 527-535. Pour le modèle « théâtral », cf. Geertz (C.), *Negara*, Princeton, Princeton University Press, 1980 : son modèle semble élaboré pour distinguer la politique balinaise de la politique occidentale, mais en réalité le désir de présenter un modèle général de la politique est évident.

plissement ; mais si on démontre qu'elles n'ont pas ces conséquences, on peut les faire entrer dans la catégorie des activités rituelles. Il en est ainsi des élections, s'il est vrai qu'elles n'ont pas pour effet la réalisation des programmes proposés au choix des électeurs. Il en est de même pour les meetings, manifestations et autres activités du même genre. Des rites plus subtils peuvent se cacher dans l'activité politique : on peut penser aux réunions, formations de comités, auditions de parlementaires, et même à la fonction de certaines mesures gouvernementales [346] apparemment orientées vers des conséquences pratiques qui en fait sont de ce point de vue parfaitement stériles ⁶⁵⁷.

Dans l'équilibre d'un individu, le rite procure une sécurité symbolique dans les moments d'incertitude et d'abandon. C'est en général ainsi que le conçoivent les chercheurs qui soulignent son rôle dans la vie politique. En réalité, il semble plus important de concevoir le rite comme un moyen de renforcer la solidarité, car il la fait exister dans le temps : le rite est indissociable de la répétition, signe de la persistance de l'accord d'une collectivité durable, signe de la permanence de l'identité du groupe. Les rites se caractérisent également par l'usage d'un langage particulier. La répétition des mêmes formules, des mêmes mots, les dote de significations proprement politiques, distinctes de leurs significations habituelles ; ils peuvent ainsi acquérir des significations qui ne sont compréhensibles que par une collectivité déterminée (parti, mouvement, nation, etc.), et par là renforcent son identité.

Avec la découverte de l'aspect rituel de certains comportements politiques, on dépasse la simple affirmation de l'influence des sentiments de solidarité sur les choix politiques. Dans l'accomplissement d'actions rituelles, dans l'emploi d'un langage rituel, l'activité politique et le discours politique apparaissent comme constitutifs d'identités collectives durables.

Tout cela n'explique pas encore le rôle qui revient à la distribution de bénéfices réels qui traditionnellement, et surtout depuis que l'État intervient aussi profondément dans l'économie, est apparue comme l'une des fins de l'activité politique.

Ceux qui introduisent le concept de rite dans l'analyse de la réalité politique se trouvent à mi-chemin entre ceux qui mettent la solidarité

⁶⁵⁷ Cf. Edelman (M.), *op. cit.*, chap. II.

au centre de l'analyse et ceux qui conçoivent la politique sous un aspect théâtral. C'est le troisième thème qu'on voulait aborder. De la politique comme spectacle, qui n'a pas l'expérience ? L'immense majorité de la population des pays démocratiques, quand elle suit un débat politique en lisant les journaux ou en regardant la télévision, ne se comporte pas différemment que lorsqu'elle lit le compte rendu d'un match ou le regarde à la télévision : on s'informe, on y assiste sans pouvoir y participer ; on s'enthousiasme pour tel ou tel participant, et l'on sait que l'on ne peut intervenir pour l'aider sinon en l'applaudissant. Les élections peuvent parfois sembler de simples [347] applaudissements qui sanctionnent en les expulsant les acteurs les plus maladroits pour faire place à de plus habiles. Nous n'avons pas attendu qu'un acteur devienne le chef de l'État le plus puissant de la planète pour savoir que les hommes politiques doivent être aussi des acteurs. Pourtant tout cela ne va pas encore au-delà d'une métaphore, même si elle est suggestive. Il faut traiter de phénomènes plus déterminés, et les confronter au modèle théâtral.

Revenons au schéma néo-utilitariste : un certain intérêt demande à être satisfait par voie politique ; si la majorité est d'accord, l'État répond en prenant les décisions qui peuvent satisfaire les demandeurs, la demande ayant été accordée, on revient à l'équilibre (la « pêne d'intérêt » de l'intérêt). Les choses dans la réalité ne se passent que rarement de cette façon : ou bien en satisfaisant les revendications d'un groupe on l'encourage à accroître ses exigences ; ou bien, lorsqu'une demande émane de la majorité de la population, l'État se contente de prendre des mesures symboliques qui, en fait, ne peuvent répondre effectivement aux exigences formulées, mais suffisent pourtant à faire retomber l'enthousiasme, à faire disparaître la demande même insatisfaite ; dans ce cas l'équilibre a été rétabli non pas parce que des biens tangibles ont été distribués, mais parce que des mesures symboliques ont été édictées. Puisque le premier cas semble être le plus probable lorsque ce sont les intérêts de petits groupes organisés qui sont en jeu, et le second quand les demandeurs sont des mouvements de masse, le système politique peut être décrit ainsi : sur la scène, devant le public, des personnages formulent leurs exigences, dans le cadre des règles et des formules de la démocratie ; on leur distribue des biens qui semblent réels au public mais qui n'ont en réalité qu'une valeur symbolique. Derrière le décor se meuvent, assez peu visibles, des person-

nages exigus mais puissants (les groupes d'intérêts) qui se disputent les biens publics.

Voilà, ébauché d'une façon composite, un modèle « théâtral » de la politique. Ce modèle n'est-il qu'une allégorie ou peut-il effectivement expliquer des faits importants ? Certes, il explique les phénomènes par lesquels il a été introduit, phénomènes que la théorie néo-utilitariste ne pouvait expliquer. Il prend en considération l'incompétence et l'impuissance du public, la non-satisfaction de demandes apparemment acceptées mais digérées par une savante immobilité. Il peut expliquer les cycles d'enthousiasme et d'indifférence pour certains thèmes politiques, la collusion entre les partis. En outre, à la différence des analyses qui se concentrent uniquement sur la composante rituelle ou sur la solidarité, un modèle qui réfléchit la politique comme [348] spectacle ne néglige pas la fonction spécifique des « politiques » – au moins du contenu de certaines décisions gouvernementales – dans la relation entre les citoyens et leurs représentants. Mais un tel modèle ne les prend en compte que sous l'angle de leur signification symbolique, et non comme moyens de distributions de bénéfices réels.

En incluant le modèle, ou la métaphore, du spectacle politique, les conceptions symboliques de la politique semblent parachever brillamment leur tentative pour élaborer une théorie alternative aux théories néo-utilitaristes. Pourtant il ne s'agit pas d'une réelle alternative, mais d'un simple complément de l'autre théorie. Des biens symboliques s'ajoutent aux biens matériels⁶⁵⁸, les uns et les autres circulent sur le marché politique. La théorie suggère une division du travail entre les hommes qui s'occupent de la gestion et de la distribution des biens matériels et ceux qui produisent et distribuent les biens symboliques. Dans une version optimiste ou, si l'on préfère, paternaliste, des experts (les administrateurs, les leaders politiques les plus importants) s'occupent des biens matériels ; à quelque parti qu'ils appartiennent, ils travaillent au bien commun, en choisissant les moyens adéquats à sa satisfaction. Ils estiment qu'il est inutile de discuter de la portée de ces moyens avec un public inévitablement ignorant. Les biens symboliques sont distribués par les représentants, ils sont utilisés pour obtenir l'identification du public à la communauté nationale et pour éviter le désordre qui pourrait naître d'une intervention des masses dans les

⁶⁵⁸ Pour une analyse de cette distinction cf. Goodin (R.E.), « Symbolic Rewards : Being Bought Off Cheaply », *Political Studies*, 25, 1977.

décisions collectives. Dans une version plus cynique, les représentants des intérêts dominants s'occupent des biens matériels, ; les politiciens récitent leur rôle de représentants démocratiques pour détourner l'attention du public des opérations du pouvoir. Ces deux versions d'une théorie de la démocratie sont sans aucun doute plus réalistes que les simplifications néo-utilitaristes. Pouvons-nous nous en contenter ?

Dans la version « optimiste », l'effort des experts, des administrateurs, pour réaliser le bien commun, ne peut être toujours couronné de succès. Quel que soit l'indicateur que nous choisirons pour mesurer l'efficacité de leur travail, il témoignera de succès et d'échecs. Ces échecs ne sont pas sans conséquence sur les biens matériels qui peuvent être distribués, et si moins de biens matériels peuvent être distribués – quand le pouvoir d'achat, par exemple, diminue – il pourra devenir nécessaire de distribuer plus de biens symboliques : [349] remporter, par exemple, un succès de prestige sur la scène internationale, élargir le pouvoir à des couches plus nombreuses de la population. Mais à quelle valeur peut-on échanger des biens matériels contre des biens symboliques ? Et même, tout simplement, comment peut-on les distinguer ? Imaginons le cas d'une minorité ethnique qui proteste parce qu'elle ne s'estime pas suffisamment reconnue par la communauté nationale : les gouvernements peuvent accroître, les investissements dans sa région, ou bien intégrer sa langue à l'enseignement ; quel est le bien matériel, quel est le bien symbolique ? Laquelle de ces mesures aura le plus d'influence sur sa position dans la communauté nationale ?

Autrement dit, ceux qui emploient le concept de bien symbolique semblent commettre la même erreur que les théoriciens néo-utilitaristes : leur analyse s'arrête à la jouissance individuelle d'un bien symbolique, sans qu'ils réfléchissent sur les conditions structurelles qui rendent cette jouissance possible. L'emploi du concept de symbole implique évidemment que l'on réponde à cette question : que peut représenter un bien symbolique pour un individu si le symbole n'est pas reconnu par d'autres ? Qu'est-ce qu'une médaille si autrui ignore sa signification symbolique ? Tout symbole implique une reconnaissance intersubjective. Le cas est-il vraiment différent pour une utilité ?

RATIONALITÉ, REPRÉSENTATION,

CONFLIT

Notre critique nous laisse en présence de trois problèmes non résolus : la détermination des conditions de la rationalité du choix individuel ; la nature des rôles politiques (des citoyens et des hommes politiques) et de leur relation ; le problème enfin du fondement des distinctions entre identités politiques (partis, groupes ou fractions, etc.). Nous examinerons ces problèmes l'un après l'autre.

La rationalité des choix individuels

Nous avons vu que le concept de choix rationnel proposé par les théories néo-utilitaristes ne permet pas de comprendre pourquoi un individu se déplace pour voter, s'informe des débats politiques, milite dans un mouvement ou un parti politique, entreprend une carrière politique. L'impuissance d'une problématique néo-utilitariste à rendre compte de comportements politiques aussi significatifs résulte de l'extension [350] qu'elle est contrainte de donner au concept de coût, extension qui est impliquée par son usage de la notion d'utilité. Tout ce qui n'est pas jouissance des bénéfices créés par l'application des décisions de l'autorité politique, doit nécessairement être conçu comme un coût. Il faut en déduire que, dans un système politique, seules les mesures gouvernementales sont sources de valeurs et que les valeurs politiques et les valeurs sociales sont incomparables.

Arrêtons-nous un instant sur l'exemple d'un individu qui désire améliorer sa position sociale dans une société fondée sur une certaine échelle de valeurs. Il peut choisir d'agir individuellement, il travaillera plus ou deviendra plus entreprenant ; il peut aussi se décider à agir politiquement en s'associant avec d'autres individus qui partagent ses aspirations, et essayer d'obtenir du gouvernement qu'il édicte des mesures qui améliorent la position des membres du groupe ; il peut, enfin, s'efforcer de transformer l'échelle de valeurs qui détermine sa position sociale, en modifiant, par exemple, le statut du travail manuel, ou en bousculant certains préjugés ethniques. Si l'on se place au point de vue d'une théorie utilitariste, cet individu, pour choisir la méthode la plus rationnelle, devra comparer les coûts de ces trois démarches.

Comment le peut-il sans disposer d'une mesure commune, d'une valeur qui rende la comparaison possible ?

Cet exemple suffit à rejeter la réponse traditionnelle des théories de l'équilibre, réponse que l'on peut formuler ainsi : supposant donnée une certaine hiérarchie des préférences, la théorie ne cherche qu'à déterminer comment l'équilibre s'établit et ne s'intéresse qu'aux transactions sur certains biens. On ne peut admettre qu'aux yeux d'un spécialiste de l'analyse politique tous les moyens de rétablir l'équilibre se valent. Indépendamment des constatations empiriques que nous rappellerions plus haut (la satisfaction d'une demande ne suffit pas à rétablir l'équilibre – la demande disparaît sans que les besoins qui l'ont suscitée soient satisfaits), l'exemple que nous avons choisi nous rappelle qu'il existe au moins deux processus de satisfaction de la demande dont les conséquences sont très différentes : l'un laisse intacte la structure des besoins, l'autre la transforme. L'action politique est plus souvent orientée vers une modification des besoins que vers la satisfaction des besoins existants.

Pour rendre compte de cette nature de l'action politique, il faut retrouver non seulement l'idée évidente que les besoins sont socialement induits, mais celle, plus cachée, que leur satisfaction est aussi un phénomène social. Plus exactement, il faut retrouver, au-dessous du fait de la satisfaction d'un besoin, la réalité de confrontation sociale [351] que ce fait, apparemment privé, implique. Comme pour penser ses idées une personne doit se référer au langage qu'elle parle avec les personnes avec lesquelles elle est en relation, ainsi pour juger de l'utilité d'un bien, une personne doit se référer à des standards d'évaluation reconnus par ceux avec lesquels elle est en relation. La simple sensation de satisfaction ne peut pas constituer un standard, tout le monde est d'accord sur cela. Qu'on prenne à témoin les économistes, qui, de Pareto à Allen et Hicks et finalement à Samuelson, ont voulu expulser toute composante psychologue du concept d'utilité en le transformant, tour à tour, dans les concepts d'« ophélimité », d'« ordre des préférences », et de « préférence révélée ». Cela leur a été rendu possible par la présence, dans la définition de l'objet de leur savoir, de critères quantitatifs pour l'évaluation des effets des préférences individuelles. Ces préférences sont observées dans la mesure où elles se présentent sur le marché des biens et du travail, et leur exercice a des effets mesurables. Comment elles se forment à partir de préférences sur

d'autres systèmes, cela n'est pas objet d'explication. Cela est pourtant l'objet central d'explication pour une théorie de l'action sociale. C'est le problème de la conversion des valeurs propres à un système dans les valeurs propres à d'autres systèmes (par exemple, la conversion de la richesse en prestige, en pouvoir politique, en amitié, et ainsi de suite).

Voir les choses sous l'aspect de la nature de l'identification semble rendre le problème plus transparent. Reprenons le cas des valeurs contenues dans les biens symboliques et de celles contenues dans des biens monétaires. Comment instituer une relation entre elles ? Soient les alternatives suivantes : récompenser les combattants valeureux avec de l'argent (pensions ou autre) ou avec des médailles ; répondre aux revendications d'une minorité ethnique en investissant sur son territoire ou en reconnaissant officiellement sa langue ; accorder à la classe ouvrière des salaires plus élevés ou des positions de pouvoir. La différence entre la première et la seconde solution de chacune de ses alternatives ne peut pas être fondée sur une distinction, qui reste purement nominale, entre biens matériels et biens symboliques. La distinction réside plutôt entre les systèmes sociaux à l'intérieur desquels les sujets choisissants peuvent évaluer les conséquences de leur choix. Distribuer des pensions, des investissements, des augmentations de salaire, signifie distribuer des biens que les bénéficiaires peuvent utiliser individuellement dans le cadre d'un système déterminé, le marché. Les bénéficiaires se définissent, s'identifient, comme détenteurs de valeurs monétaires ; le marché est le système relationnel dans [352] lequel cette identité, et uniquement celle-ci, leur sera reconnue. Le concept de liberté individuelle provient, au moins pour une part, de l'idée d'une telle collectivité, à laquelle un individu peut à tout moment prétendre d'appartenir, avec la certitude d'être reconnu, à condition d'être détenteur de biens échangeables. Si ce sont, au contraire, des médailles, des droits linguistiques, des positions de pouvoir qui sont distribués, les intéressés devront, pour en jouir, conserver une certaine identité sociale définie par l'appartenance à la collectivité qui seule leur permet de profiter des biens distribués. L'ancien combattant devra demeurer membre de la communauté patriotique, et même de la fraction de la communauté patriotique qui apprécie encore la valeur des médailles ; le membre de la minorité linguistique devra continuer à communiquer au sein de cette minorité ; l'ouvrier devra demeurer

membre ou sympathisant du parti ouvrier qui a conquis des positions de pouvoir. Il ne s'agit donc pas d'une différence entre réel ou symbolique, entre satisfaction réelle ou illusoire. Il s'agit d'une différence de conséquences pour la position sociale des individus, et donc pour leur appartenance à tel ou tel autre système, ou « cercle », de reconnaissance.

Il est possible d'élaborer un raisonnement parallèle en analysant les conditions de possibilité d'un calcul des utilités. Pour décider de son intérêt, le sujet doit supposer que ses critères d'évaluation (dans le langage de l'économie : l'ordre de ses préférences) sont identiques quand il calcule les coûts et quand il jouit de bénéfices. Si les deux moments, le moment de la dépense et le moment de la jouissance, ne sont pas contemporains, il faut disposer d'une valeur de conversion qui, telle la monnaie en économie, demeure relativement constante, ou dont les fluctuations sont prévisibles. Il faut, autrement dit, que le sujet qui calcule son intérêt puisse compter sur la permanence de son identité de calculateur. Cela n'est pas donné, mais dépend, comme on l'a vu plus haut, de la permanence du cercle de ceux qui reconnaissent les mêmes valeurs qui étaient prises en compte dans le choix. Pour qu'il puisse déterminer quels sont ses intérêts, calculer coûts et bénéfices, le sujet agent devra donc être assuré de son identité par l'appartenance à une collectivité identifiante. Il en recevra les critères qui lui permettront de définir ses intérêts et de donner un sens à son action. Une théorie adéquate de la politique doit donc rendre compte de la constitution de collectivités identifiantes, comme produits d'une activité propre à la politique. Sa fonction d'allocation d'utilités n'en reste pas exclue, mais celle-ci apparaît comme fondée sur [353] l'existence de ces collectivités identifiantes et s'effectuant à partir d'elle ⁶⁵⁹.

⁶⁵⁹ Les paragraphes précédents développent des idées que j'avais exposées ailleurs Pizzorno (A.), « Introduzione allo studio della partecipazione politica », *Quaderni di Sociologica*, 15 (3-4), 1966, p. 235-286 ; « Political Exchange and Collective Identity in Industrial Conflict » in Crouch (C.) et Pizzorno (A.) éd., *The resurgence of Class Conflict in Western Europe since 1968*, Londres, Macmillan, 1978. Pour une analyse originale de ces positions (dans une comparaison avec les positions récentes d'Habermas), cf. Reis (F.W.), *Representation and the Autonomy of the Political*, rapport présenté au congrès mondial de l'Association internationale de science politique, Rio de Janeiro, 1982.

On pourra alors expliquer la participation des citoyens aux élections, sans tomber sous les coups de la loi d'airain du *free riding*. Si une action n'a pas pour but de se procurer les utilités qui découleraient des mesures gouvernementales, si elle a plutôt pour fin une identification collective, elle est alors à elle-même sa propre fin et on ne peut plus la considérer comme un coût. On n'aura plus de coûts à éviter en restant chez soi et en renonçant à s'informer. On aura éventuellement à choisir entre deux types d'identification (par exemple identification à la famille ou identification à un parti.) En outre, si l'action est considérée comme une façon de s'identifier, comme fin et non comme moyen, il est exclu qu'on puisse laisser les autres agir à sa place. On peut alors comprendre qu'à la question « pourquoi se déplacer pour voter en sachant que ce vote sera sans effet ? », le sens commun répond : « Si tout le monde agissait ainsi... ». Cette réponse révèle que l'individu qui accomplit un acte aussi inutile pour lui-même, le conçoit en effet comme un moment d'identification collective. Un tel acte ne peut être remis en cause parce qu'il serait un moyen inadéquat, car ce n'est pas un moyen ; de même que n'est pas un moyen n'importe quel acte rituel. En allant voter, on témoigne de son appartenance à une certaine collectivité ; même l'effet quantitatif prend alors son sens : personne ne croit qu'une voix puisse décider d'une élection, mais si cette voix peut fournir une information sur la force relative d'un parti, d'une position collective, le sens de l'acte individuel de voter change ⁶⁶⁰. L'individu va ajouter sa voix pour témoigner de l'existence et de la force de son groupe. Il est difficile de dire si cet électeur est rationnel ou irrationnel. Ce qu'on peut dire c'est qu'il n'est pas nécessairement bête. La considération de l'utilité qu'il en retire lui est, justement, étrangère.

L'influence partielle sur la participation électorale de certains coûts (l'éloignement des lieux de vote, le mauvais temps, l'abondance et la [354] confusion des informations nécessaires à la décision) ne constitue pas une objection. Ce qui est calculé en termes de rapports coûts/avantages, ce n'est pas la probabilité d'obtenir de futures mesures gouvernementales profitables, mais le rapport « coût »/valeur du témoignage. La participation électorale varie avec la valeur accordée à ce témoignage – en d'autres termes avec l'intensité de l'engagement politique – et non pas selon la probabilité des bénéfices. Pensons au

⁶⁶⁰ Je dois cette métaphore à une suggestion de Guillermo O'Donnell.

cas de ceux qui votent malgré des coûts démesurés (par exemple, les cas où l'on est physiquement menacé si on va voter). Ou même pensons à ceux qui votent sachant que leur candidat n'a aucune chance d'être élu. Ces phénomènes peuvent être expliqués par une théorie de l'identification, ils ne le peuvent pas par une théorie utilitariste. Tout cela s'applique à plus forte raison aux phénomènes de participation politique au sens large, par exemple au militantisme, dont les coûts, si on accepte le point de vue utilitaire, sont, de toute évidence, plus hauts. Je ne m'étendrai pas sur ce point.

Nous pouvons répondre maintenant à la question que nous posions au début de cette section : la logique de l'action politique individuelle ne peut être conçue comme une logique instrumentale, une relation moyens-fin, mais doit être conçue comme une logique d'identification : suite de comparaisons et conflits entre des identités collectives, qui tendent à avoir pour effet une transformation des fins des participants. Que l'on se souvienne des observations d'Edelman -expérience quotidienne de tout praticien de la politique, cela va sans dire - : si un groupe qui obtient satisfaction, loin de se tenir pour satisfait, devient toujours plus exigeant, c'est que la logique qu'il suit n'est pas une logique de la satisfaction, mais une logique spécifiquement politique de conquête.

Les deux rôles politiques et le problème de la représentation

Nous examinerons maintenant la distinction traditionnelle entre ceux qui « font de la politique », qui produisent des politiques, mais produisent aussi, nous l'avons vu, un « discours politique » – appelons-les les « hommes politiques » – et ceux qui en sont affectés – appelons-les les « citoyens ». Leur relation est constitutionnellement une relation de représentation. Les citoyens choisissent parmi les hommes politiques ceux qui les représentent, ou plus précisément ceux qui représentent leur intérêts. En s'exprimant ainsi, on présuppose que les citoyens savent quels sont leurs intérêts (qu'ils en sont [355] les meilleurs juges, comme le dit la formule utilitariste) et qu'ils savent aussi déterminer quels sont les hommes politiques qui les représenteront le mieux. Deux présupposés qui, comme nous le verrons, sont loin d'être évidents.

Quand on assimile le concept d'intérêt au concept de préférence, la tautologie est inévitable : on ne peut déduire la préférence que des choix effectivement accomplis, toute action accomplie est celle qui était préférée, et donc tout individu agit toujours dans son intérêt. Pour éviter cette tautologie, les utilitaristes préfèrent s'en tenir à l'axiome suivant : « Nous n'avons aucun moyen de déterminer si un individu sait effectivement quel est son intérêt, mais il est certain qu'il n'y a personne qui puisse le savoir mieux que lui. » Ainsi on met hors jeu les idéologies qui, tel le marxisme, prétendent connaître le « véritable » intérêt d'une classe sociale indépendamment de ce que disent ou font les individus qui par définition appartiennent à cette classe. Il faut bien pourtant admettre que dans certaines situations les individus ignorent les effets qui découleront des choix qui sont devant eux. Ils doivent alors s'adresser à des spécialistes (le médecin, le psychologue, le conseiller financier ou fiscal, etc.). Ce sont les situations où, n'étant pas suffisamment informés, nous déléguons à quelqu'un d'autre la tâche de déterminer quel est notre intérêt.

Les cas auxquels nous faisons allusion se caractérisent par une rareté d'informations sur des phénomènes objectifs que l'individu ne

peut contrôler (l'état de son propre corps, ou du marché financier, etc.). L'état du système politique ou économique-politique, appartient à cette catégorie de phénomènes objectifs qu'un individu ne peut contrôler et à propos desquels il ne dispose que d'une information incertaine. On peut donc s'attendre à ce qu'il délègue à des experts la tâche de déterminer les décisions à prendre dans son intérêt.

Mais l'individu doit affronter une incertitude plus fondamentale, une incertitude sur son identité future. Dans l'avenir, l'ordre actuel de mes préférences, dont je déduis mon intérêt, sera-t-il toujours le même ? Et puisque pour tout calcul qui n'est pas un calcul à court terme, les coûts et les bénéfices doivent être évalués dans des périodes différentes, suis-je capable d'estimer les frais que je peux faire maintenant pour obtenir des bénéfices futurs ? Pertes ou avantages ne peuvent être calculés que si j'ai des raisons de penser que mon identité de sujet intéressé demeurera identique. Cette identité, évidemment, n'est pas donnée par mon identité physique – qui elle aussi, du reste, se transforme – elle ne peut être fondée que sur une reconnaissance intersubjective, donc fondée socialement dans les collectivités auxquelles [356] j'appartiens. Et seule cette reconnaissance me permet de supposer que les objectifs que j'atteins, en donnant la mesure de ma position sociale, satisfont mon intérêt.

Les disputes interminables sur le concept d'« intérêt véritable », sur les distinctions entre intérêt et besoin, intérêt et préférence, sur la possibilité d'une fausse conscience, peuvent être résolues en distinguant intérêt à court terme et intérêt à long terme ⁶⁶¹. Cette distinction apparaît çà et là dans la littérature spécialisée, mais n'est jamais traitée

⁶⁶¹ Cette distinction n'est pas présente dans un travail aussi complet que celui de Pitkin (H.F.) *The Concept of Representation*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1972 ; elle ne l'est pas non plus dans la synthèse des théories de la démocratie représentative faite par J.R. Pennock (*op. cit.*). On ne la trouve pas dans l'œuvre d'Habermas, ni dans les développements de l'orientation d'Habermas proposée par Geuss (R.), *The Idea of a Critical Theory*, Londres, Cambridge University Press, 1981, dans son chapitre sur le concept d'intérêt. Seul Schumpeter lui accordait de l'importance, mais il ne l'a pas employée de façon systématique. Hirschman (A.), (*Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, 1980) montre implicitement que le concept d'intérêt, avant d'assumer une connotation économique, s'opposait au concept de « passion » comme un jugement durable s'oppose à une impulsion momentanée.

d'une façon systématique. Pourtant nous savons tous – et nous allons voir que la pratique constitutionnelle des démocraties l'implique – que si à court terme, lorsque le moment de la dépense n'est pas éloigné du moment où l'on pourra jouir des bénéfices, le sujet sait ce qu'il doit faire pour obtenir ce qu'il veut, à long terme, au contraire, les objectifs d'un individu ainsi que les mesures nécessaires pour les atteindre sont incertains, et on ne peut calculer exactement où mène le chemin qu'on va entreprendre. Qui oserait alors dire qu'un individu est le meilleur juge de son intérêt à long terme ? La définition d'un intérêt à long terme est l'œuvre d'un processus d'interaction sociale auquel l'individu participe, plus ou moins consciemment, plus ou moins activement, tout au long de sa vie depuis l'époque de sa socialisation, sans jamais pouvoir affirmer que l'horizon de ses buts est nettement défini. Il n'y a donc aucune raison de refuser a priori les justifications de la régression indéfinie de l'interprétation psychanalytique, ou la progression indéfinie de l'interprétation révolutionnaire (marxiste ou autre) d'un individu ou d'une classe dans la reconstruction des intérêts véritables. Il s'agit d'un processus ouvert, la politique l'implique toujours ; il est contenu, en particulier, dans cette composante de l'activité politique que nous avons décrite comme constitutive d'identités collectives, dont dérivent les intérêts à long terme.

La distinction entre intérêt à court terme et intérêt à long terme [357] peut être déduite du sens commun, ainsi que des problématiques thérapeutiques ou idéologiques. Mais, bien que les théoriciens des démocraties libérales ne semblent pas l'admettre, elle est aussi enracinée dans la pratique constitutionnelle de ces régimes. Qu'on considère la conception moderne de la représentation politique, elle est appelée « représentation indépendante » par opposition à la « représentation par mandat impératif » propre aux constitutions médiévales. Dans les constitutions médiévales, le représentant devait obéir aux instructions de ses mandants ; dans les constitutions modernes, il est libre d'interpréter les intérêts des représentants et personne ne peut le contraindre à exécuter un mandat. Sa tâche consiste à interpréter les intérêts de ses électeurs *à la lumière des intérêts généraux de la nation*. Mais si les intérêts généraux sont garantis par l'application du principe majoritaire, pourquoi le représentant d'intérêts particuliers devrait-il s'efforcer de les interpréter et les prendre en charge ? Cela supposerait qu'il existe un intérêt commun qui n'est pas déterminé par l'application du

principe de la majorité. Toute la procédure représentative deviendrait alors contradictoire. Le représentant serait représentant d'une partie et du tout, en même temps. C'est un paradoxe et le seul moyen d'y échapper est d'affirmer que la « lumière » qui éclaire l'interprétation du représentant provient de la considération des intérêts à long terme, soit de la collectivité globale, soit de la collectivité partielle qu'on représente, et que les deux sont sensés coïncider. Le représentant est qualifié pour déterminer quels sont les intérêts à long terme de ceux qu'il représente, c'est pourquoi ils l'ont élu. Cette aptitude peut être fondée sur une connaissance idéologique, sur une interprétation générale du fonctionnement du système qui permet de prévoir ses réactions conduites pour atteindre certains objectifs, sur une connaissance qui permet donc d'élaborer une stratégie ; cette aptitude peut être aussi fondée sur une connaissance spécialisée du fonctionnement des systèmes économique, social, ou international ; ou encore sur une connaissance des procédures de prise de décision acquise dans la pratique des négociations, connaissance qui permet d'atteindre certains objectifs en jouant sur les rapports de force entre groupes d'intérêts antagonistes. Que ce soit dans l'un ou l'autre de ces domaines, ou dans les trois en même temps, personne ne niera que le représentant politique moderne agit en présupposant – présupposé constitutionnellement sanctionné par l'absence de mandat -qu'il en sait plus que ceux qu'il représente, qu'il sait mieux quels peuvent être leurs véritables intérêts.

Le fonctionnement des démocraties libérales présuppose ainsi que [358] la meilleure politique est celle qui, à long terme, fera disparaître l'opposition d'intérêts particuliers contradictoires. Autrement dit, on présuppose qu'il existe un intérêt commun réalisable dans l'avenir, le présent restant dominé par l'opposition des intérêts particuliers qui est impliquée dans la pratique de la démocratie représentative. Naturellement les conceptions de l'intérêt commun peuvent différer, mais il s'agit d'une différence de conception et non pas d'intérêt (même si ces divergences idéologiques peuvent s'enraciner dans des positions sociales, et donc dans des sources d'intérêts différents ; mais nous ne pouvons discuter ici ce problème).

Si la distinction entre intérêt à court terme et intérêt à long terme est si clairement impliquée dans la pratique constitutionnelle des démocraties libérales modernes, il faut en conclure que le concept d'une

politique qui soit constitutive d'identité (avant d'être distributrice d'utilités) convient mieux à ces régimes que les théories de leurs interprètes doctrinaires.

Qu'on considère aussi la fonction des constitutions modernes, « qualifier » le principe de majorité. C'est une fonction qui est exercée – dans le cas des décisions fondamentales – au nom d'une collectivité plus durable, et donc plus légitime que celle qui vit au présent sur le territoire national. Une collectivité qui a une identité durable et donc des intérêts communs.

La distinction entre intérêts à court terme et intérêts à long terme peut être encore mieux élaborée si nous analysons de nouveau les conditions du choix individuel. La distinction est fondée, rappelons-le, sur la présence (pour les intérêts à long terme) ou l'absence (pour les intérêts à court terme) d'incertitude. Le sujet ne peut être certain que la valeur de ses acquisitions — satisfaction de besoin, récompense — sera reconnue par autrui. L'incertitude porte donc essentiellement sur la stabilité d'une collectivité qui est prise comme point de repère. Autrement dit, si nous craignons que la valeur de notre personne (la signification de notre identité) ne soit pas reconnue, si nous sommes incertains des conséquences de nos choix, nous minimiserons l'incertitude en nous identifiant à une collectivité de référence, pour y trouver une reconnaissance stable, indifférente aux échecs, aux remises en cause et aux défaites individuelles. Plus un individu sent que les conséquences de ses actions sont incertaines, plus il sera porté à adhérer à une collectivité capable de déterminer ses buts futurs, et plus il œuvrera à la stabilité et à la permanence de cette collectivité.

L'orientation de l'action individuelle vers la satisfaction des intérêts de l'individu – en supposant que le concept d'intérêt ait encore un [359] sens – est donc un phénomène plus complexe qu'il n'apparaît dans les théories néo-utilitaristes. On doit retrouver une même complexité dans les processus de représentation qui mettent en relation les citoyens et les hommes politiques. Ces relations ne peuvent être seulement fondées sur le calcul fait par le citoyen des utilités qu'il peut attendre de l'activité de l'homme politique lorsque celui-ci sera au pouvoir. Et l'homme politique ne peut plus être défini comme un représentant d'intérêts, ou un producteur de politiques dont l'efficacité peut être évaluée à la lumière des intérêts qu'elle représenterait. Ces définitions présupposent que les hommes politiques agissent dans une société-

té où les intérêts sont donnés, structurés, indépendamment de l'activité politique elle-même. En réalité la politique, comprise comme production d'identités collectives, définit et redéfinit sans cesse les intérêts des citoyens.

Pour mieux décrire l'activité politique, nous distinguerons alors l'activité constitutive d'identités, et l'activité performante ⁶⁶².

D'une part, les hommes politiques assument la tâche de constituer, préserver, ou renforcer les activités collectives qui apparaissent sur la scène politique sous de multiples formes : groupes, partis, mouvements, associations, États, etc. Ils produisent les symboles qui permettent aux membres d'une collectivité de se reconnaître comme tels, de se communiquer leur solidarité, de s'accorder sur les actions collectives à entreprendre. Ainsi sont produites, plus ou moins explicitement, les idéologies et leurs diverses interprétations ; elles définissent les orientations à long terme de l'action collective. Ainsi s'instituent les signes qui distinguent une identité collective d'une autre. En ce sens, les hommes politiques sont les gardiens d'un langage qui se distingue du langage commun, et dans lequel doivent être traduites les informations sur les événements sociaux et l'état de l'opinion pour acquérir une signification politique. Ce langage est celui de ce que nous avons appelé, en utilisant dans un sens plus défini une notion commune, le « discours politique ». Ceci est un mode d'expression qui n'est pas seulement fait de mots, de messages verbaux, d'informations, de figures rhétoriques et d'idéologie, mais aussi de gestes de relations, d'actions exemplaires, d'émotions suggérées. On appréciera donc chez l'homme politique non seulement sa maîtrise du langage symbolique, ses capacités de propagandiste et de « persuadeur » mais aussi l'aptitude à susciter la confiance, à instituer [360] de liens de solidarité, de loyauté, intenses et durables et relativement à l'abri des conséquences des décisions gouvernementales effectives.

D'autre part, et c'est ici l'aspect « performant » de l'activité politique, les hommes politiques prennent des décisions qui ont directement pour but d'améliorer, ou de préserver, les positions relatives de la collectivité qu'ils représentent. Ils peuvent le faire, soit lorsqu'ils sont au pouvoir, en utilisant les moyens de l'appareil d'État, soit par

⁶⁶² Cette distinction est analogue à la distinction entre « expert » et « rouge » qui se trouve dans les analyses communistes de l'État.

une stratégie d'alliance, de conflit et de négociation qui permet à un sujet politique de se mesurer directement avec les autres, de gagner ou perdre des batailles. Ici on attend de l'homme politique l'aptitude nécessaire pour utiliser efficacement l'organisation étatique et les procédures du système : connaissance de l'administration, habilité dans les négociations, expériences juridiques, etc. Évidemment on doit présupposer dans ce cas que les fins sont déjà définies et partagées par la collectivité à laquelle on appartient, que l'homme politique n'a pas à les reformuler, ou à les instituer.

La distinction entre activité constitutive d'identités et activité performante est une distinction simplement analytique. Ces deux types d'activité peuvent être menés de front, ils sont complémentaires. Leur importance relative varie et cette variation permet de classer les formes politiques. Malgré leur complémentarité, on peut parler d'un primat de l'activité constitutive d'identités sur l'activité performante. Un groupe dont l'identité est solide peut se maintenir longtemps sans conquérir le pouvoir, et même sans remporter de victoires significatives sur ses adversaires (pensons aux Partis socialistes ou communistes pendant de longues périodes de leur histoire). On ne peut par contre imaginer la situation inverse : une conquête du pouvoir sans identification ; par qui et pour qui le pouvoir serait-il conquis ? Le cas d'un gouvernement technocratique est celui qui s'en approcherait le plus, mais en réalité cette situation implique l'identification de l'ensemble de la communauté nationale à l'État.

Cette possibilité nous rappelle que l'activité constitutive d'identité et l'activité performante peuvent être conçues soit en relation à une partie de la communauté nationale (groupe, parti, mouvement), soit en relation à l'État. Dans le premier cas, l'activité constitutive d'identité vise à renforcer la cohésion d'un groupe, et les activités performantes permettent de vaincre les autres groupes, et éventuellement de s'emparer du pouvoir. Dans le second cas, l'activité constitutive d'identité et l'activité performante visent à renforcer un État national au détriment des autres. Si l'on prend l'exemple d'une politique économique [361] dominée par le cycle électoral ^qui a pour but d'améliorer les indicateurs économiques dans la période qui précédera les élections, en négligeant ses effets à long terme), son succès est le succès d'une performance de parti, non la preuve d'une efficacité dans le gouvernement de l'État.

Le primat de l'activité constitutive d'identité nous permet de déterminer les limites d'un usage possible du concept d'« échange politique ». Dire qu'un homme politique au pouvoir prend des mesures dans le but d'obtenir les suffrages de certaines catégories sociales, c'est exprimer une vue réaliste mais insuffisante. Elle présuppose la connaissance des processus à travers lesquels ces groupes se sont formés et sont devenus des partenaires possibles d'un éventuel échange. Le déroulement de ce processus n'est pas indifférent à la détermination des modes de l'échange. S'imaginer qu'il suffit de promettre des mesures favorables aux retraités, ou même de prendre effectivement ces mesures, pour obtenir leurs suffrages, c'est oublier qu'il faut : a. les inciter à s'informer ; b. à comparer des programmes ; c. à se déplacer pour voter ; d. susciter leur confiance dans les promesses faites, ou leur reconnaissance pour les mesures prises ; cette confiance et cette reconnaissance ne sont pas des composantes de l'échange « normal ». Le processus que nous venons de décrire est un processus d'identification qui transforme la catégorie sociale des retraités ; il en modifie le nombre, puisque, sans aucun doute, tous les retraités ne voteront pas 100 % de la même façon ; il refoule leurs intérêts, en prenant certaines mesures et pas d'autres, pour les satisfaire. Ce n'est qu'après avoir reconstruit ou sous-entendu ce processus, qu'il devient possible de parler d'échange de ressources « politiques » entre les acteurs d'un système, et que l'on peut comprendre comment ses ressources peuvent être évaluées.

L'action politique est-elle choix OU conflit ?

Les régimes démocratiques donnent aux citoyens la possibilité de choisir entre deux ou plusieurs partis. Dans quel but ? Les théories néo-utilitaristes répondent que la présence d'orientations différentes permet aux citoyens de choisir la « politique » la meilleure, la plus apte à leur procurer des utilités. À l'aube de l'histoire des régimes libéraux, quand les électeurs étaient peu nombreux, qu'ils étaient tous propriétaires, et en tant que tels intéressés par les conséquences de la politique économique et fiscale des gouvernants, capables aussi de la comprendre, cette théorie du choix pouvait sembler réaliste. Nous [362] avons vu qu'elle devient insoutenable quand le vote d'un ci-

toyen disparaît sous la loi des grands nombres, quand l'abondance de l'information émousse les capacités de triage, quand la complexité et la quantité des interventions gouvernementales, dans un contexte international incontrôlable, interdit pratiquement, même aux experts – et même aux législateurs et aux administrateurs – d'en évaluer les conséquences.

Une théorie de l'identification peut au contraire observer que la compétition entre les partis n'a pas pour fin la sélection des meilleures mesures politiques, mais le renforcement des identités collectives qui ont accès à la scène politique. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'une compétition, mais d'un conflit analogue, dans une certaine mesure, aux conflits entre les états nationaux. Quelques questions pourtant restent ouvertes.

Si définir les intérêts à long terme des individus et constituer ainsi des identités collectives est le propre de la politique, pourquoi cette fonction n'est-elle pas assumée uniquement par la communauté nationale, c'est-à-dire par l'État ? C'est parfois le cas, mais pas dans les démocraties libérales, pourquoi ? Traditionnellement on répond que dans les sociétés qui se sont dotées de régimes libéraux, il existait des forces sociales, essentiellement celles qui se fondaient soit sur la propriété privée, soit sur une commune allégeance religieuse, qui ne pouvaient s'identifier totalement à l'État. S'il était possible d'en rester là, il faudrait en déduire que les partis politiques doivent se présenter comme groupes religieux ou groupes d'intérêts. Il n'en est pas ainsi. Même lorsque nous pouvons découvrir une correspondance partielle entre une communauté d'intérêts ou une communauté religieuse et un parti politique, ce parti, dans son discours et surtout dans les décisions qu'il prend, ne se limite pas à la défense de ces intérêts. L'identité collective politique, comme nous l'avons vu, ne rassemble pas simplement des intérêts sociaux préexistants, elle les sélectionne, les informe, les invente, et même, si besoin est, les néglige⁶⁶³ ou les étouffe.

⁶⁶³ Il est étrange – et révélateur d'un irrésistible conformisme à l'égard de l'individualisme méthodologique – qu'un analyste aussi perspicace que J. Elster, (« Sour Graps : Utilitarianism and the Genesis of Wants » in Sen (A.K.) et al., *Utilitarianism and Beyond*, Londres, Cambridge University Press, 1982) ait besoin de raisonnements militaristes, longs et sophistiqués, pour arriver à cette conclusion – et s'y arrêter.

La présence des identités politiques particulières qui caractérisent les démocraties libérales, doit plutôt être expliquée de la façon suivante. Étant donné une société dans laquelle existent des pouvoirs [363] sociaux divergents et capables, au besoin, de s'opposer au pouvoir politico-militaire de l'État – c'est le cas des pouvoirs fondés sur la propriété privée, ou l'allégeance religieuse –, cette société ne pourra se constituer en communauté politique nationale que si ces pouvoirs sont « politisés », si le conflit social est transformé en conflit politique. Il peut être alors soumis à des procédures et, plutôt que de demeurer un simple moyen de satisfaire des intérêts, devenir un moyen de renforcer des identités collectives. Quel que soit le groupe qu'ils représentaient, les premiers politiciens libéraux qui utilisaient le parlement comme un salon⁶⁶⁴, les premiers politiciens démocratiques qui l'utilisaient comme une salle d'éducation civique, aidaient l'État à contenir les intérêts sociaux (économiques ou religieux) qui pouvaient le menacer. La démocratie représentative apparaît donc essentiellement comme un moyen de discipline sociale dans une société où existent des pouvoirs irréductibles au pouvoir territorial et militaire central. La démocratie représentative peut remplir cette fonction, non seulement parce qu'elle implique que les mêmes règles soient acceptées par les différentes parties, non seulement parce qu'elle implique une familiarité entre les représentants, un langage commun, ou la possibilité de traduire un langage dans un autre, mais aussi parce que la constitution d'identités collectives, quand elle ne les détruit pas tend à imposer des limites aux intérêts individuels. L'identification à un courant politique exacerbe parfois le conflit des intérêts économiques et religieux (ou culturels), mais le plus souvent elle le transforme en un conflit entre « positions politiques » qui implicitement est disposé à se soumettre à des procédures de règlement pacifique. Cette conception nous permet d'affirmer que les identifications collectives à fort contenu idéologique sont plus fonctionnelles à la vie de l'État que les identifications faibles pénétrées par des groupes de pression et donc inefficaces dans le contrôle des intérêts.

La reconnaissance de la pluralité politique a donc résolu dans les sociétés démocratiques un problème de contrôle social qui autrement n'aurait pu être résolu que militairement. La démocratie pluraliste n'a

⁶⁶⁴ Cf. Namier (L.), *The Structure of Politics at the Accession of George III*, Londres, Macmillan, 1957.

pu résoudre ce problème que parce qu'elle s'est présentée comme une procédure de choix politique, mais en réalité opérant à travers le conflit politique comme une technique de renforcement des identifications et des prédispositions à la négociation. En outre, la conflictualité potentielle des positions politiques tend à élargir le discours [364] politique en discours idéologique, un discours qui se veut plus global, plus universel que celui de l'adversaire, et qui se réfère donc plus à des intérêts à long terme qu'à des intérêts à court terme, plus à des conquêtes hypothétiques qu'à une satisfaction immédiate. C'est un autre moyen de discipliner, par le conflit politique, les intérêts sociaux menaçants.

La compétition démocratique n'apparaît donc pas comme une procédure qui permet de choisir entre des « politiques », mais comme un conflit guidé entre des identités collectives, qui, dans le miroir idéologique (ou dans la représentation « théâtrale ») semblent irréductibles, mais qui, dans la réalité quotidienne, sont contraintes à la négociation et à l'échange.

CONCLUSION

Les théories néo-utilitaristes du choix rationnel prétendent pouvoir élaborer une théorie de la politique qui puisse adopter « la méthode traditionnelle d'analyse et de prédiction ». C'est ainsi que s'exprime un de leurs représentants les plus importants, Anthony Downs. Cela signifie que « si un observateur théorique connaît les fins d'un acteur, il peut prévoir ses actions en procédant de cette façon : 1. il calcule la voie la plus rationnelle que l'acteur peut emprunter pour arriver à ses fins ; 2. il suppose que l'acteur choisira effectivement cette voie parce qu'il est rationnel ⁶⁶⁵. Il ne suffit pas pour critiquer ces théories de rappeler qu'il n'est pas réaliste de supposer un individu isolé de la société ou qu'il faut tenir compte de l'origine sociale de ses besoins. Tout ceci les partisans de la théorie le savent. Il m'a semblé que la meilleure façon de critiquer une théorie qui, non seulement domine la littérature spécialisée, mais aussi correspond à des façons de penser enracinées dans le sens commun, était de suspendre son jugement sur ses pré-

⁶⁶⁵ Cf. Downs (A.), *op. cit.*, p. 4.

mises et de se laisser guider par son raisonnement jusqu'à faire apparaître qu'il y a des faits décisifs qu'elle n'explique pas et qu'elle contient des contradictions insurmontables. De cette façon j'ai pu dégager les principes d'une théorie différente qui n'est pourtant pas la simple négation des théories néo-utilitaristes. Ces principes peuvent être résumés ainsi.

Le concept d'utilité implique une reconnaissance intersubjective des [365] valeurs qui déterminent cette utilité. Les processus de satisfactions des besoins varient donc selon les différentes identités collectives. Le calcul par un individu des conséquences de ses actions n'est possible que lorsque le moment de la « dépense » et le moment de la « jouissance » sont relativement proches. Lorsque le calcul porte sur une longue période et inclut donc une incertitude quant aux conséquences de l'action, il n'est pas possible de démontrer que l'individu restera identique, que la hiérarchie de ses préférences et les critères qu'il utilise pour calculer la valeur des coûts et des bénéfices resteront inchangés. Toute expérience, même superficielle, nous apprend combien l'identité d'un individu est fragile. La sécurité et la stabilité sont recherchées dans une identité collective : l'individu ne peut, en effet, se concevoir comme identique dans le temps que si d'autres individus le perçoivent ainsi. L'incertitude disparaît quand elle est partagée. Il est donc nécessaire de distinguer le calcul des intérêts à court terme et le calcul des intérêts à long terme.

Pour rendre compte de l'activité politique il faut substituer à une logique de l'utilité, une logique de l'identification. Cette logique ne peut fonder une théorie symétriquement opposée aux théories néo-utilitaristes, et probablement elle ne peut pas, à elle seule, donner naissance à un traitement quantitatif⁶⁶⁶. Une théorie fondée sur une logique de l'identification peut expliquer sans incohérence des phénomènes que les théories néo-utilitaristes ne peuvent expliquer. Elle donne une description généralisable des motivations communes au citoyen (électeur, militant) et à l'homme politique : ceux qui votent et ceux qui luttent pour le pouvoir politique cherchent, les uns comme les autres, bien que de façon différente, à assurer la reconnaissance d'une identité

⁶⁶⁶ Il faut d'ailleurs, à ce propos, remarquer que lorsque, dans les théories de l'utilité, on emploie des modèles algébriques, ils ne servent qu'à formaliser le raisonnement et ne doivent pas être confondus, nous l'avons vu, avec des modèles quantitatifs empiriques.

collective. L'observateur devra découvrir quelle peut être cette identité collective, et il devra la décrire : ce peut être un groupe d'amis, un parti, la communauté nationale ou une collectivité à vocation universelle qui transcende le présent et l'espace national. Par la suite, on pourra travailler à une typologie des formes de cette identification, et éventuellement à une description historique. Autrement dit, il s'agira de substituer une analyse structurelle à une analyse de l'équilibre, une analyse des identités à une analyse des intérêts.

Considérons un instant un cas simple : l'existence de partis de types différents dans les différents contextes nationaux. On peut l'expliquer [366] par la différence des structures d'intérêts dans les pays choisis, et on expliquera les différentes « politiques » par leur utilité possible pour les électeurs. Mais on ne pourrait alors ni expliquer l'existence de partis religieux, ni rendre compte des différences entre des partis qui représentent des intérêts de classe semblables. Pensons par exemple au Parti démocrate des États-Unis, au Parti travailliste en Grande-Bretagne, au Parti communiste en Italie, au Parti social démocrate en Suède, au Parti péroniste en Argentine, et aux autres partis qui représentent des catégories ouvrières de ces pays. Il est probable que, s'ils étaient au pouvoir, ces partis appliqueraient des politiques économiques semblables : et nous disposons de données abondantes qui confirment au moins partiellement cette hypothèse. Mais comme matrices d'identités politiques, définissant l'engagement politique de leurs membres, les relations entre la sphère politique et la sphère privée, les partis dont nous parlons appartiennent à des types différents. S'il en est ainsi, on expliquera ces différences par les différentes distributions d'identités qui caractérisent les sociétés dans lesquelles ces partis existent. Cela implique que l'analyse prenne en compte des ensembles définis par les rapports de production mais aussi qu'elle tienne compte des mouvements religieux, ethniques, etc. En outre, il faudra considérer les identités collectives qui dérivent des traditions politiques elles-mêmes (subcultures politiques, etc.). Dans certains contextes celles-ci peuvent expliquer en grande partie les différences entre partis. Un phénomène aussi évident que la stabilité de la géographie électorale au cours des soixante dernières années -parfois depuis plus longtemps - dans la plupart des pays européens, alors que la structure de l'économie et la structure institutionnelle de ce pays se sont plusieurs fois transformées au cours de cette même période, ne

peut être expliquée par l'analyse de la structure des intérêts ; il faut recourir à une théorie de l'identification⁶⁶⁷. Il en est de même pour la proportion importante de comportements électoraux [367] héréditaires que l'on a toujours constatée dans les pays où elle a fait l'objet d'enquêtes.

Les recherches sur les comportements électoraux tiennent compte de ces phénomènes ; et elles utilisent le concept d'« identification à un parti » comme la catégorie qui en rend compte en tant que phénomènes résiduels. Si, par exemple, sur 100 électeurs qui déclarent ne pas approuver la politique du parti au pouvoir, ou qui estiment en être victimes, 70 déclarent qu'ils voteront contre ce parti aux élections prochaines et 30 déclarent qu'ils continueront à voter pour ce parti, le comportement des premiers est expliqué par la théorie de la rationalité du choix et le comportement des seconds par l'« identification à un parti ». Il s'agit évidemment d'une explication ad hoc. En réalité la différence entre ces deux catégories d'électeurs est une différence d'identification. Les 30 derniers s'identifient au parti et même, plus probablement, à son groupe dirigeant ; quant aux 70 premiers, il peut s'agir, soit d'électeurs-juges (dans le sens où Fiorina emploie ce concept), c'est-à-dire des électeurs qui s'identifient négativement, soit d'électeurs qui s'identifient plus fortement à la communauté nationale et qui évaluent donc les « politiques » en fonction de leur succès dans la défense des intérêts nationaux.

Au début de cet article, nous nous demandions si l'on peut considérer la démocratie comme le régime le plus apte à satisfaire les différents intérêts présents dans une société. Nous avons montré qu'il n'est

⁶⁶⁷ A. Przeworski et J. Sprague (*Party strategy, class ideology and individual voting : a theory of electoral socialism*, non publié, 1982), bien qu'ils utilisent une théorie de l'équilibre, nous ont donné une intéressante démonstration des raisons pour lesquelles l'identification à un parti ne peut être ramenée aux choix entre des politiques économiques. Je crois pouvoir résumer les résultats de leur analyse sur plus d'un siècle de vote socialiste dans douze pays dans la proposition suivante : plus un parti est pauvre, plus il doit faire appel à l'engagement (à l'idéologie) de ses membres, et il ne pourra abandonner des symboles d'identification pour offrir des « politiques » indéterminées. On trouve dans S. verba, N.H. Nie, J. Kim (*Participation and Political Equality*, Londres, Cambridge University Press, 1978), une démonstration du processus par lequel les identifications peuvent influencer la participation électorale.

pas possible de répondre à cette question sans tomber dans une tautologie. Ceux qui ont essayé ont échoué, soit parce qu'ils ont trop simplifié la réalité, soit parce qu'ils sont tombés dans des contradictions inévitables. Comment pouvons-nous alors fonder le choix démocratique ? Probablement en commençant par réviser nos idées sur la relation entre démocratie et société moderne. Les théories fondées sur une analyse de classe de la société pensent l'émergence et le développement de la démocratie à partir de la force structurelle – généralement dérivée des rapports de production – de certaines composantes de la société capitaliste (la bourgeoisie dans un premier temps, la classe ouvrière par la suite). En refusant d'accepter les institutions de l'État absolu, ces classes sociales auraient posé les fondements de l'État démocratique. Les théories fonctionnalistes ne conçoivent pas le développement des institutions libérales et démocratiques comme la conquête de certaines classes ou catégories sociales, elles le conçoivent comme le développement d'un ensemble de mécanismes (les droits individuels, le principe de représentation) aptes à résoudre les problèmes d'une société complexe fondée sur la propriété [368] privée et le travail libre. Dans la conception qui a été implicitement ébauchée ici, la démocratie politique est pensée comme la solution émergente d'un problème de discipline sociale dans une société où certaines ressources essentielles (comme la propriété du travail et du capital et la capacité d'engager l'identification et la dévotion religieuses, et, par la suite, idéologiques) restent dans les mains d'agents sociaux qui échappent à l'obéissance des centres administratifs et militaires. Il s'en dégage des forces d'action sociale orientées vers la poursuite de buts particuliers sur un terrain où il n'existe pas de tracés ni de règles de rencontre ou de partition reconnaissables par tous. Le terrain de la représentation politique, avec ses institutions, ses normes et ses contraintes, vient s'offrir comme le lieu des accords et des compromis possibles, réitérés et prévisibles. Le chaos est ainsi évité et le mécanisme de la constitution matérielle d'un nouveau régime est mis en mouvement. En politisant ainsi des identités collectives d'origine sociale (économiques ou religieuses), c'est-à-dire en transformant en politiques des objectifs originellement sociaux, d'un côté on a réussi à entraver les impulsions antagonistes que de telles identités collectives exprimaient, de l'autre on les a amenées à se faire porteuses des buts d'efficacité propres à l'administration des populations, et des buts d'intégrité territoriale propres à la fonction militaire. En d'autres termes, en orientant les principaux

groupes sociaux vers des conquêtes mesurables selon les règles politiques, on a discipliné les pulsions désintégrantées des intérêts et des dévotions. C'est dans ce sens qu'on peut dire que les institutions démocratiques représentatives ont agi comme des mécanismes de discipline sociale. Les accords sur les règles du jeu qui se sont ainsi établis ont en outre permis de définir comme ennemis, soit ceux qui vivent hors des frontières nationales, soit ceux que l'on ne considère pas comme suffisamment responsables pour être admis dans le système. Tout cela *définissait* la nouvelle société.

Si la démocratie n'est rien d'autre qu'un ensemble de mécanismes de contrôle social, pourquoi l'accepter sinon comme un expédient ? Notre réponse consiste à dire qu'il y a une valeur que seule la démocratie peut réaliser : ce n'est pas la liberté *de choix* politique (nous avons démontré que c'est une illusion) mais la liberté de participer à des processus d'identification collective ; et le droit de ceux-ci à ne pas être détruits ou déterminés uniquement par le pouvoir de l'État national. Cette liberté, dans notre hypothèse, est née comme une réponse à la dissolution des identités traditionnelles. Pour des populations qui étaient incitées à subir ou à profiter des conditions de l'individualisme le plus sauvage, et qui étaient confiées au contrôle [369] d'une administration étatique qui ne disposait pas encore des moyens de reconstitution capillaire du tissu social, la liberté d'identification religieuse ou idéologique représentait une démarche pour se réappropriier les conditions d'une socialité élémentaire et reconstituer l'ordre par collaboration collective. Mais s'il en a été alors ainsi, un problème nouveau se pose aujourd'hui. Les sources de discipline sociale agissent désormais à travers des instruments capillaires qui rendent superflu l'autocontrôle collectif produit par les mécanismes de la représentation politique. Ceux-ci tendent à se réduire à leur surface de théâtralité. Les menaces traditionnelles contre la démocratie, l'ouverture sur le chaos ou le retour à l'autorité personnelle, semblent tombées. Reste et grossit une menace intime, la perte de sens. Si la rationalité du choix démocratique n'est pas à chercher, nous venons de le voir, dans la garantie d'efficience dans la satisfaction des intérêts présents dans une société, elle doit être recherchée ailleurs. Avec quels critères ? La conception développée ici peut nous aider à regarder les mouvements de la réalité. J'en vois deux qui semblent proposer un sens renouvelé aux valeurs de la démocratie. L'un est le mouvement vers la reconnaissance

de nouvelles identités collectives (de nature ethnique, religieuse, sexuelle, culturelle, etc.), vers la définition de leurs droits et de leur vie propres et de leur capacité à générer la dévotion et l'engagement. L'autre est un mouvement qui apparemment porte un signe contraire, mais qui est aussi profondément enraciné dans le terrain « identificatoire » de la démocratie. On pourrait le définir comme le mouvement qui revendique le droit au refus des identités imposées. Il s'agit aussi d'une forme d'identification, l'identification au privé. Mais tout cela ne peut qu'ouvrir un discours nouveau.

Alessandro PIZZORNO

[370]

[371]

Sur l'individualisme.
Théories et méthodes

INDEX

[Retour à la table des matières](#)

- Abboud (N.) : 238.
Abelson (R.P.) : 314.
Acton (E. Lord) : 185.
Adam (G.) : 238, 278, 281, 295.
Aglietta (R.) : 238.
Alberoni (F.) : 238.
Alger (H.) : 270.
Allen (H.) : 342, 351.
Althusser (L.) : 79, 81, 279, 282.
Alt (J.) : 307, 328.
Aminzade (R.) : 295.
Amsden (J.) : 238.
Anderson (P.) : 124, 279.
Andrieux (A.) : 291.
Annenkov : 205.
Apter (D.) : 304.
Arendt (H.) : 182.
Aristote : 165, 184.
Aron (R.) : 174.
Arrow (K.J.) : 304.
Ashenfelter (O.) : 225, 238.
Aubenas (R.) : 117.
Auffray (D.) : 238.
Augustin (Saint) : 154.
Austin (D.) : 170.
Avineri (S.) : 195.
Axelrod (R.) : 69, 234, 235, 238.
Badie (B.) : 17, 18, 121, 126, 128, 131, 143, 149, 150.
Baechler (J.) : 165, 189.
Ballard (J.) : 103.
Bail (T.) : 90, 174.
Banani (A.) : 19.
Banfield (E.) : 129, 193, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254.
Barnard (C.) : 259.
Barnes (S.) : 304.
Barret-Kriegel (B.) : 183.
Barry (B.) : 16, 70, 245, 246, 256, 258, 262, 263, 266, 304, 319, 336, 338, 341, 343.
Bartos (O.J.) : 238.
Batstone (E.) : 226, 238.
Baudoin (T.) : 293.
Bean (R.) : 238.
Becker (G.) : 103.
Beetham (D.) : 199.
Bell (D.) : 162, 199, 200, 225, 230, 270.
Bendix (R.) : 121, 125, 138, 168, 187, 188, 276.
Bemham (J.) : 12, 187, 281, 288, 290, 293.
Bentley (A.) : 247.
Benton (J.) : 19.
Berelson (B.) : 313.

- Berger (J.) : 87, 106.
 Berger (P.-L.) : 209.
 Bergesen (A.) : 238.
 Berk (R.) : 236, 238, 239.
 Berns (W.) : 140.
 Bertaux (D.) : 282.
 Bertrand (E.) : 202.
 Bescond (L.) : 165.
 Beukelz (J. de) : 141.
 Beynon (H.) : 279.
 Bialer (S.) : 273.
 Birnbaum (P.) : 17, 18, 23, 24, 45, 111, 117, 126, 127, 149, 150, 153, 267, 270, 278, 291, 295, 297, 298.
 Black (D.) : 304.
 Blanc (L.) : 190.
 Blanqui (L.A.) : 190.
 Blau (P.) : 276.
 Block (J.) : 105.
 Bloomfield (J.) : 285.
 [372]
 Blum (J.) : 114, 115, 116.
 Bogany (J.) : 145.
 Bohstedt Q.) : 238.
 Bois (P.) : 118.
 Bonald (L. de) : 280, 309.
 Bon (F.) : 295.
 Bonnet (S.) : 292, 295.
 Booth (D.E.) : 89.
 Boraston (I.) : 226, 238.
 Borkenau (F.) : 72.
 Borooh (V.K.) : 100.
 Boudon (R.) : 15, 22, 47, 53, 56, 59, 63, 79, 87, 88, 110, 160, 174, 246, 253, 274, 291, 315, 316, 317.
 Bourdieu (P.) : 53, 63, 81.
 Bourbon (L. de) : 216.
 Bourricaud (F.) : 15, 160, 174, 253.
 Bowles (D.) : 331.
 Bowles (S.) : 100.
 Bowman (J.) : 92, 93.
 Brams (S.) : 336.
 Brand (D.) : 95.
 Braud (P.) : 303.
 Brenner (R.) : 65.
 Breton (A.) : 304, 331.
 Brier (S.) : 238.
 Bright (C.) : 238.
 Britt (D.) : 238.
 Brown (L.C.) : 169.
 Brunetière (F.) : 190.
 Bruno (J.) : 216.
 Buchanan (A.) : 85.
 Buchanan (J.M.) : 16, 304, 318, 331.
 Budge (I.) : 306, 338.
 Burawoy (M.) : 91.
 Burckhardt (J.) : 13.
 Burdeau (G.) : 162.
 Burke (E.) : 186.
 Burkholder (J.) : 161.
 Burnham (W.D.) : 306.
 Butler (D.) : 304.
 Button (J.W.) : 239.
 Caire (G.) : 233, 239.
 Callow (A.B.) : 274.
 Callo (E.) : 145.
 Calvin (J.) : 138, 141.
 Campbell (A.) : 304.
 Capdevielle (J.) : 291, 295, 317.
 Cardoso (F.H.) : 91, 102.
 Carré de Malberg (R.) : 186.
 Castells (M.) : 229, 230, 239, 282.
 Cathelat (B.) : 302.
 Cawson (A.) : 103.
 Cazes (B.) : 208.
 Cella (G.P.) : 239.
 Chammah (A.) : 69, 70.
 Charbonnier (P.) : 114.
 Châtelet (F.) : 204.
 Chazel (F.) : 17, 22, 111, 268.
 Chelhod (J.) : 121.
 Chombart de Lauwe (P.H.) : 285.
 Christman (W.J.) : 239.
 Clark (P.) : 259, 260.
 Clegg (H.A.) : 239, 277.
 Clemenceau (G.) : 217, 219.
 Cochin (A.) : 190, 191, 192, 196, 203.
 Cohen (G.A.) : 21, 60, 61, 64, 79, 105.
 Coleman (J.S.) : 181, 200, 201, 202.

- Coleman (R.) : 276.
 Collard (D.) : 84, 85.
 Collin (M.) : 293.
 Concell (C.) : 226, 239.
 Constant (B.) : 309, 352.
 Converse (P.) : 304.
 Cook (C.) : 278.
 Cornford (J.P.) : 332.
 Coser (L.A.) : 189.
 Coser (R.L.) : 189.
 Cousineau (J.-M.) : 239.
 Crewe (I.) : 306, 307, 328.
 Cromwell (O.) : 139.
 Cronin (J.) : 239, 278, 279.
 Crouch (C.) : 239, 279, 353.
 Crozier (M.) : 141.
 Cumings (B.) : 80.

 Dahl (R.) : 97, 273.
 Dali (S.) : 34.
 Dante Alighieri : 184.
 Darwin (C.) : 270.
 Davidson (D.) : 62.
 Deleuze (G.) : 81.
 Delumeau Q.) : 154.
 Derlega (V.) : 241.
 Descartes (R.) : 36, 69.
 Deutsch (K.) : 109.
 De Gaulle (C.) : 312.
 [373]
 De Lagarde (G.) : 182.
 Dieguez (H.) : 145.
 Diricks (Y.M.I.) : 100.
 Douglas (M.) : 20.
 Downs (A.) : 247, 304, 313, 318, 331,
 335, 337, 339, 340, 364.
 Drucker (I.) : 278.
 Dubet (F.) : 228, 242, 283, 284.
 Dubois (P.) : 239, 289, 294.
 Duby (G.) : 135.
 Duhamel (O.) : 198, 206.
 Dumont (J.P.) : 165.
 Dumont (L.) : 15, 20, 51, 64, 121, 135,
 160, 186, 196, 245.
 Duncan (O.) : 276.

 Dunlop (J.T.) : 277.
 Dupoirier (E.) : 291.
 Durand (C.) : 239, 298.
 Durkheim (É.) : 13, 14, 45, 63, 77,
 164, 186, 187, 188, 189, 190, 192,
 199, 205.
 Duveau (G.) : 286.
 Duverger (M.) : 313.
 Dyson (K.) : 119, 128, 129.

 Eckstein (H.) : 239.
 Edelman (M.) : 345, 346, 354.
 Edel (M.) : 90.
 Édouard III : 183.
 Edwards (J.N.) : 242.
 Edwards (P.K.) : 225, 239, 278.
 Edwards (R.) : 277.
 Eells (K.) : 276.
 Eisenstadt (S.M.) : 161.
 Elridge (J.E.T.) : 45.
 Elster (J.) : 12, 21, 22, 60, 61, 62, 70,
 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 84, 85,
 87, 89, 105, 106, 236, 239, 317,
 320, 362.
 Emerson (R.W.) : 178, 179.
 Enelow (J.H.) : 305.
 Engels (F.) : 95, 105, 272, 273.
 Epstein (T.S.) : 51.
 Erbés-Seguin (S.) : 239.
 Evans-Pritchard (E.E.) : 116.
 Evans (P.) : 91.
 Ewald (F.) : 202.

 Fairlie (D.) : 306.
 Faletto (E.) : 102.
 Fallers (L.) : 174, 175, 176.
 Farquharson (R.) : 304.
 Farr (J.) : 90.
 Faure (A.) : 239.
 Fenn (R.K.) : 199.
 Festinger (L.) : 73, 75.
 Feyerabend (P.) : 51.
 Finifter (A.) : 173.
 Fink (M.) : 240.
 Finley (M.I.) : 166, 169, 173.

- Fiorina (M.P.) : 340, 341, 342, 367.
 Fireman (B.) : 240, 257, 258, 265, 272.
 Foner (P.) : 272.
 Foucault (M.) : 159.
 Fourier (C.) : 190.
 Franzosi (R.) : 239.
 Frédéric-Guillaume : 144.
 Frémontier (J.) : 291.
 French (P.A.) : 90.
 Frenkel (S.) : 226, 238.
 Freud (S.) : 75.
 Frey (B.) : 240, 331.
 Frick : 144.
 Frohlich (N.) : 264, 331.
 Furet (F.) : 191.
- Galle (O.) : 238, 239.
 Gallie (D.) : 279.
 Gamson (W.) : 230, 239, 240, 257, 258, 265, 272.
 Gaudemet (J.) : 114, 123, 125.
 Gaudet (H.) : 313.
 Gaxie (D.) : 305, 306, 311.
 Geertz (C.) : 117, 345.
 Gellner (E.) : 17, 18, 20, 22, 23, 44, 116, 121, 127, 128, 166, 167, 208.
 Geuss (R.) : 356.
 Giard (L.) : 285.
 Giddens (A.) : 106, 280.
 Gierke (O. von) : 13, 182.
 Gintiss (H.) : 100.
 Glasberg (D.S.) : 92.
 Glass (D.) : 280.
 Glazer (N.) : 209.
 Godwin : 139.
 Goffman (E.) : 175.
 Goguel (F.) : 322.
 Goitein (S.D.) : 19, 170.
 Goldberg (A.) : 312, 313.
 Goldman (L.) : 72.
 [374]
 Golthorpe (J.) : 280.
 Goldwater (B.) : 312.
 Gomperz (S.) : 263.
 Goodin (R.E.) : 348.
- Goody Q.) : 117.
 Gordon (D.) : 277.
 Gordon (S.) : 206.
 Gorz (A.) : 281.
 Gourdon (H.) : 140.
 Graff (J. de) : 242.
 Grafmeyer (Y.) : 199.
 Gramsci (A.) : 83, 96, 97, 146, 147.
 Granovetter (M.) : 90, 230, 231, 240.
 Grawitz (M.) : 162, 206, 306, 307, 326.
 Graziano (L.) : 126.
 Greenberg (B.S.) : 345.
 Greenstein (F.) : 163.
 Griffuelhes (V.) : 219.
 Grunberg (G.) : 291, 305, 306, 315, 327, 328.
 Grzelak (J.) : 241.
 Guizot (F.) : 137, 309.
 Gurr (T.R.) : 239.
 Gurvitch (G.) : 110, 111, 112, 276.
 Gusfield (J-R) : 345.
 Gutman (H.) : 277.
- Habermas (J.) : 353, 356.
 Hagtvet (B.) : 126, 144.
 Halbwachs (M.) : 285.
 Hardin (R.) : 240, 247, 262, 263.
 Harding (S.) : 238.
 Harsanyi (J.C.) : 343.
 Hartman (P.T.) : 277.
 Hartz (L.) : 142, 273.
 Hayek (F.) : 206.
 Heath (A.) : 268.
 Heberlé (R.) : 126.
 Hechter (M.) : 66, 296.
 Heffer (J.) : 270.
 Hegel (F.) : 48, 186.
 Heirich (M.) : 240.
 Hempel (C.) : 71.
 Henry VIII : 149.
 Hermet (G.) : 18, 157, 158.
 Hibbs (D.Jr) : 225, 240.
 Hicks (J.R.) : 233, 351.
 Himmelweit (H.) : 305.

- Hindess (B.) : 87, 285.
 Hinich (M.J.) : 305.
 Hintze (O.) : 148, 150.
 Hirsch (F.) : 203, 204.
 Hirschman (A.) : 68, 271, 287, 288, 322, 329, 356.
 Hirschleiter (J.) : 103.
 Hirst (P.) : 285.
 Hitler (A.) : 41, 144.
 Hobbes (T.) : 13, 167, 185, 187, 190, 243, 249, 303.
 Hodgson (M.) : 169, 170.
 Hoel (M.) : 100.
 Holmstrom (N.) : 89.
 Holton (R.J.) : 240.
 Holzner (B.) : 19, 193, 199.
 Horowitz (I.L.) : 275.
 Horwitz (R.H.) : 140.
 Hoselitz (B.) : 50.
 Hume (D.) : 29, 32, 36, 69.
 Huntington (S.P.) : 139, 141.
 Hyppolite (J.) : 74.
- Ibn Khaldoun : 122, 166, 168, 170, 193.
 Ingham (G.K.) : 240.
 Inglehart (R.) : 198, 199.
 Inkeles (A.) : 172.
 Ionescu (G.) : 288.
 Itzkowitz (N.) : 167.
- Jackson (A.) : 140.
 Jackson (M.) : 242.
 Jaffré (J.) : 323.
 Jamous (R.) : 128.
 Janowitz (M.) : 166.
 Jaurès (J.) : 157, 280.
 Jefferson (T.) : 140.
 Jellinek (G.) : 186.
 Jenkins (J.C.) : 240.
 Jessop (B.) : 279.
 Johnson (G.) : 225, 238.
 Johnson (M.) : 274.
- Kaase (M.) : 304.
- Kahneman (D.) : 73, 74.
 Kanlorowicz (E.) : 178.
 Kant (E.) : 13, 29, 30.
 Karabel (J.) : 271.
 [375]
 Kasfir (N.) : 23.
 Kateb (G.) : 179.
 Katznelson (I.) : 271.
 Kavka (G.S.) : 90.
 Kavolis (V.) : 19.
 Kazantzakis (N.) : 176.
 Kelley (J.) : 321.
 Kelly (G. Armstrong) : 174, 177, 180.
 Kelly (J.E.) : 240.
 Kelly (William R.) : 239.
 Kerbo (H.) : 240.
 Kergoat (D.) : 240, 292.
 Kergoat (J.) : 292.
 Kesselman (M.) : 292.
 Key (V.O.) : 100, 204, 208, 274, 312.
 Keynes (J.M.) : 16.
 Kiewet (R.) : 342.
 Kim (J.) : 366.
 Kinder (D.) : 342.
 Kirchheimer (O.) : 274.
 Kirk (N.) : 278.
 Kleiman (E.) : 100.
 Klingeman (D.) : 304.
 Kolm (S.C.) : 64, 84.
 Korpi (W.) : 225, 240.
 Korsch (K.) : 86.
 Kriesi (H.) : 240.
 Kronus (C.L.) : 240.
 Kula (W.) : 82.
- Lafargue (P.) : 60.
 Lafay (J.-D.) : 328.
 Lagrange (E. de) : 202.
 Lalande (A.) : 11.
 Lamberti (J.C.) : 309.
 Lamennais (F.) : 13, 190.
 Lancaster (K.) : 100.
 Lancelot (A.) : 306, 307, 312, 326.
 Lane (R.E.) : 163, 176, 177, 198, 217.
 Lapidus (I.) : 169, 170.

- Lapierre (J.W.) : 162.
 Larsen (S.) : 126.
 Lasch (C.) : 198.
 Lash (S.) : 84, 85.
 Laslett (J.) : 273, 274.
 Laslett (P.) : 118.
 Lauderdale (P.) : 238.
 Lau (R.) : 331, 342.
 Lavau (G.) : 17, 18, 206, 329.
 Lawrence (J.) : 331.
 Lazarsfeld (P.) : 313.
 Lacroix (R.) : 239.
 La Rochefoucauld (G. de) : 216.
 Le Bon (G.) : 48, 220, 246.
 Leca (J.) : 17, 23, 24, 27, 206, 209, 306, 307, 326.
 Lefranc (G.) : 240.
 Legett (J.) : 275.
 Lehbruch (G.) : 204.
 Leibniz (G.) : 73.
 Lénine (W.I.) : 269, 270, 278, 281, 283, 285, 297.
 Lenski (G.) : 271.
 Leone (M.) : 161.
 Le Pen (J.M.) : 324.
 Le Play (F.) : 157, 201.
 Lépine (L.) : 219.
 Lequin (Y.) : 295.
 Lerner (D.) : 50, 51, 126.
 Leroux (J.) : 287.
 Leroux (P.) : 190.
 Levenson (J.) : 75.
 Levy (M.) : 66, 83.
 Lewis (B.) : 167.
 Leys (S.) : 18.
 Liénard (A.) : 205.
 Lignon (J.) : 291.
 Lindberg (L.N.) : 16, 17.
 Lindblom (C.) : 97.
 Lindon (D.) : 322.
 Lindsay (A.) : 11, 194.
 Lipovetsky (G.) : 301.
 Lipset (S.M.) : 151, 273, 274, 275, 276.
 Lipsitz (L.) : 345.
 Lively (J.) : 288.
 Llewellyn (C.) : 280.
 Locke (J.) : 13, 167, 182, 185, 187, 243.
 Lofland (J.) : 230, 240.
 Lovejoy (A.O.) : 12.
 Lowi (T.) : 274, 275, 298.
 Lukes (S.) : 11, 160, 190, 194, 244.
 Luther (M.) : 143.
 Macdonald (G.M.) : 66.
 MacFarlane (A.) : 120, 126.
 Mac Iver (R.M.) : 111.
 MacPhee (W.N.) : 313.
 [376]
 Macpherson (C.B.) : 13, 185, 194, 202, 243, 332.
 Madison (J.) : 275.
 Maier (C.S.) : 16, 17.
 Mairet (G.) : 204, 205.
 Maistre (J. de) : 189.
 Maitland (G.) : 240.
 Mallet (S.) : 282.
 Mandeville (B.) : 12.
 Manley (J.) : 97.
 Mann (M.) : 241, 279.
 Marcuse (H.) : 81.
 Margolis (H.) : 84.
 Marshall (T.H.) : 161, 183, 195, 196, 205.
 Marsile de Padoue : 184.
 Martinet (A.) : 46.
 Marwell (G.) : 70, 84, 241.
 Marwick (A.) : 279.
 Marx (K.) : 15, 47, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 73, 74, 75, 77, 81, 82, 89, 95, 96, 98, 105, 142, 190, 195, 196, 199, 200, 202, 203, 248, 270, 272, 273, 275, 280, 282.
 Maurras (C.) : 280.
 Mayer (N.) : 289.
 Mayol (P.) : 285.
 McAdam (D.) : 241.
 McAllister (I.) : 321.
 McCarthy (J.) : 243, 257, 272.

- McKenzie (R.T.) : 278.
 McPhail (C.) : 227, 230, 241.
 Mead (M.) : 50, 51.
 Meeker (M.) : 276.
 Méline (J.) : 217.
 Melucci (A.) : 227, 228, 241.
 Mendras (H.) : 51, 241.
 Merinari (C.) : 291.
 Merriam (C.E.) : 171, 189.
 Merton (R.K.) : 187, 189, 198, 274.
 Michelat (G.) : 297.
 Miclelet (J.) : 280.
 Mill (J. Stuart) : 13, 14, 33, 166.
 Mill (J.) : 288.
 Miller (D.L.) : 241.
 Miller (D.) : 186.
 Miller (W.) : 304.
 Mitterrand (F.) : 323, 324.
 Molyneux (P.) : 291.
 Mommsen (W.) : 45.
 Mondale (W.) : 291.
 Montesquieu (CL.) : 187.
 Montgomery (D.) : 277.
 Moore (B. Jr) : 142.
 Moore (C. Henry) : 170.
 Moore (G.E.) : 34.
 Morris (A.D.) : 241.
 Morris (C.) : 13.
 Morse (R.M.) : 142.
 Moscovici (S.) : 48, 246.
 Moulin (L.) : 153.
 Mouriaux (R.) : 295.
 Mueller (C.M.) : 241.
 Mueller (D.C) : 331, 332, 338.
 Mughan (A.) : 321.
 Myklebust (J.P.) : 144.
- Nadaud (M.) : 286.
 Naegele (K.D.) : 110, 185.
 Nairn (T.) : 279.
 Namier (L.) : 363.
 Nash : 103, 104.
 Neuhaus (R.J.) : 209.
 Newcomb : 71.
 Nicholson (N.) : 240.
- Nichols (T.) : 279.
 Nicolet (C.) : 185, 186.
 Nie (N.) : 306, 366.
 Nietzsche (F.) : 13, 86, 309.
 Nisbet (R.) : 19, 73, 185.
 Noiriel (G.) : 292, 295.
 Noizet (G.) : 162.
 Nordhaus (W.D.) : 341.
 North (D.) : 66, 236.
 Novak (M.) : 208.
 Nozick (R.) : 18, 71, 206.
- Oberschall (A.) : 48, 126, 130, 241,
 250, 251, 252, 253, 255, 264, 265,
 267, 284.
 Offe (C.) : 84, 87, 89, 106.
 Oliver (P.) : 70.
 Ollman (B.) : 271.
 Olson (M.) : 22, 68, 89, 92, 93, 193,
 195, 205, 208, 221, 235, 241, 246,
 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254,
 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263,
 264, 269, 270, 271, 281, 284, 285,
 288, 296, 297, 337.
 Oppenheimer (J.A.) : 264, 33t.
 Oppenheimer (M.) : 275.
 Ordeshook (P.) : 305, 319, 337.
 [377]
 Orum (A.) : 242, 265.
 Ostrom (E.) : 16, 338.
 O'Donnell (G.) : 104, 353.
 O'Neill Q.) : 11, 245.
- Paige (J.) : 118.
 Painter (S.) : 183.
 Panitch (L.) : 279.
 Papaioannou (K.) : 60.
 Pareto (W.) : 318, 351.
 Parker (B.) : 345.
 Parodi (J.L.) : 323.
 Parsons (T.) : 15, 77, 110, 111, 112,
 185, 200, 344.
 Pascal (B.) : 39, 40, 42, 62.
 Passchier (N.) : 144.
 Passeron (J.C.) : 53, 308.

- Payne (C.) : 280.
 Pears (D.) : 73, 75.
 Pecqueur (C.) : 190.
 Peel (D.A.) : 238.
 Peltzman (S.) : 103.
 Pencavel (J.H.) : 241.
 Pennock (J.R.) : 331, 337, 356.
 Perdiguier (A.) : 289.
 Pereira de Queiroz (M.I.) : 222, 241.
 Perlman (S.) : 275.
 Perrot (M.) : 241, 294.
 Petrocik (J.R.) : 306.
 Pfeffer (L.) : 161.
 Philon : 165.
 Piaget (J.) : 46.
 Pike (F.) : 103.
 Pinoi (M.) : 241.
 Pitkin (H.F.) : 356.
 Pitts (J.R.) : 185.
 Piston » (A.) : 17, 21, 23, 24, 85, 86, 87, 89, 239, 249, 251, 279, 353, 369.
 Polanyi (K.) : 195.
 Polin (C.) : 134, 143.
 Polsby (N.) : 163.
 Pomper (G.) : 306.
 Popkin (S.) : 71, 80, 117, 118, 245, 296, 314.
 Popper (K.R.) : 15.
 Portai (R.) : 115.
 Posner (R.) : 66.
 Poulantzas (N.) : 91, 248, 282.
 Poulat (E.) : 146.
 Poulot (D.) : 287.
 Prager Q.) : 199, 203.
 Price (R.) : 279.
 Prost (A.) : 241.
 Przeworski (A.) : 17, 21, 22, 23, 80, 94, 97, 98, 101, 106, 271, 366.
 Quattrone (G.) : 70.
 Quinton (A.) : 186.
 Rainwater (L.) : 276.
 Rancière (J.) : 285, 287, 288.
 Rangel (C.) : 142.
 Rapoport (A.) : 69, 70.
 Ratcliff (R.) : 91.
 Rawls (J.) : 206, 331.
 Reagan (R.) : 291.
 Rees (A.) : 225, 241.
 Rees (J.) : 288.
 Reich (M.) : 277.
 Reis (F.W.) : 353.
 Renan (E.) : 280.
 Rescher (N.) : 71.
 Reynaud (J.D.) : 199, 238, 278, 281.
 Richter (M.) : 174.
 Riker (W.) : 21, 173, 305, 319, 331, 337.
 Robertson (D.) : 306.
 Robertson (R.) : 19, 193.
 Robespierre (M.) : 280.
 Roelofs (M.) : 171, 176.
 Roemer (J.) : 60, 65, 67, 79, 83, 87, 101.
 Rokkan (S.) : 152.
 Rose (R.) : 306, 312.
 Rosenberg (M.) : 240.
 Ross (A.M.) : 277.
 Ross (L.) : 73.
 Roth (G.) : 167, 204.
 Rohlman (S.) : 274.
 Rouland (N.) : 154.
 Rousseau (J.J.) : 186, 187, 191, 208, 280, 288.
 Royer-Collard (P.P.) : 309.
 Russett (B.M.) : 242.
 Rytina (S.) : 240.
 Sacco : 154.
 Safran (N.) : 170.
 [378]
 Saint-Just (L. de) : 204, 205, 208, 288.
 Salert (B.) : 236, 241.
 Salutati : 178.
 Samuel (R.) : 279.
 Samuelson (P.) : 351.
 Santucci (R.) : 128.
 Sapsford (D.) : 241.
 Sargent (T.J.) : 102.

- Sarlvik (B.) : 306.
 Sartori (G.) : 331.
 Sartre (J.P.) : 70, 75, 80, 86, 94, 280.
 Schellenberg (J.A.) : 241.
 Schelling (T.C.) : 241.
 Schmalenbach (H.) : 111.
 Schmidt (A.P.) : 242.
 Schmitter (Ph.C.) : 95, 103, 204.
 Schnapper (D.) : 328.
 Schneer (J.) : 239, 279.
 Schott (K.) : 100.
 Schotter (A.) : 236, 242.
 Schottmann (U.) : 19.
 Schumpeter (J.) : 13, 14, 15, 63, 172, 276, 277, 333, 334, 335, 337, 342, 356.
 Schwartz (M.) : 92, 223, 242.
 Schweisguth (E.) : 291.
 Scott (J.) : 80.
 Sears (D.) : 342.
 Segrestin (D.) : 287, 295, 296.
 Sellier (F.) : 242.
 Sen (A.K.) : 362.
 Sennett (R.) : 163.
 Sertel (M.) : 100.
 Seurat (M.) : 169, 170.
 Shalev (M.) : 80, 240.
 Shaw (W.H.) : 90.
 Shils (E.) : 181, 185.
 Shorter (E.) : 242, 277, 278, 281.
 Shubik (M.) : 89, 242.
 Sicard (E.) : 114, 115, 117.
 Siedentop (L.) : 186.
 Simmel (G.) : 12, 15, 47, 55, 56, 57, 77, 193.
 Simon (H.) : 18, 259, 319.
 Simon (M.) : 297.
 Sironneau (J.P.) : 345.
 Skocpol (T.) : 91.
 Slovic (P.) : 73.
 Sluzar (S.) : 273.
 Smelser (N.) : 252, 266.
 Smith (A.) : 109.
 Smith (Adam) : 142, 249, 303.
 Smith (D.A.) : 242.
 Smith (M.P.) : 170.
 Smith (M.R.) : 242.
 Snyder (D.R.) : 242.
 Sola Pool (I. de) : 314.
 Sombart (W.) : 47, 197, 199, 273, 274.
 Somers (G.G.) : 277.
 Sorauf (F.) : 274.
 Sorel (G.) : 220.
 Sorokin (P.) : 111.
 Sprague (J.) : 84, 88, 94, 236, 241, 366.
 Stackelberg : 104.
 Stein (A.A.) : 242.
 Stinchcombe (A.) : 23, 163, 164, 166, 171, 205, 206, 209.
 Stirner (M.) : 194, 195, 199, 202, 309.
 Stokes (D.E.) : 304.
 Strauss (A.) : 242.
 Strayer (J.) : 184.
 Strich (T.) : 103.
 Strousberg (Dr.) : 197.
 Subileau (F.) : 305.
 Taine (H.) : 280.
 Tarde (G.) : 64, 246, 282.
 Tarrow (S.) : 242.
 Tavernier (Y.) : 241.
 Taylor (C.) : 72, 283.
 Taylor (L.) : 278.
 Taylor (M.) : 69, 89.
 Teixeira (R.) : 70.
 Terrail (J.P.) : 289.
 Thélot (C.) : 289, 297.
 Thieck (J.P.) : 169.
 Thiec (Y.) : 246.
 Thomas d'Aquin : 184.
 Thompson (E.P.) : 70, 280.
 Thoreau (H.D.) : 178, 179.
 Tilly (C.) : 17, 22, 118, 119, 152, 237, 242, 243, 246, 264, 277, 278, 281.
 Tocqueville (A. de) : 13, 45, 47, 75, 193, 309, 310.
 Toinet (M.F.) : 305.
 Torsvik (P.) : 109.

- Tönnies (F.) : 51, 109, 110, 111, 112, 114, 119, 126, 127, 129.
 Touraine (A.) : 48, 228, 242, 283, 284.
 Toye (J.F.J.) : 332.
 Tréanton (J.R.) : 246.
 [379]
 Trempé (R.) : 294.
 Tristan (F.) : 287.
 Truman (D.) : 247.
 Tsebelis (G.) : 95, 101.
 Tufte (E.R.) : 341.
 Tullock (G.) : 16, 304, 318, 331.
 Turner (R.) : 240, 271.
 Tversky (A.) : 70, 73, 74.
 Tyler (T.) : 342.
- Uehling (T.E.) : 90.
 Ullmann (W.) : 182, 183, 184, 186.
 Ulpian : 184.
 Urry (J.) : 84, 85.
 Useem (M.) : 242.
- Valéry (P.) : 80.
 Van Der Ploeg (F.) : 100.
 Van Winden (F.) : 100.
 Vanzetti : 154.
 Vasbenter : 287.
 Vatin (J.-C.) : 121.
 Veca (S.) : 331.
 Verba (S.) : 306, 345, 366.
 Verret (M.) : 290, 294.
 Verspieren (P.) : 162.
 Veyne (P.) : 75.
 Volkmann (H.) : 242.
 Vryonis (S.) : 19.
 Vulpian (A. de) : 199.
- Wagner (R.E.) : 16, 21, 263, 264.
 Wagner (R.) : 21.
 Waline (M.) : 186, 197.
 Walker Bynum (C.) : 13.
 Wallerstein (M.) : 91, 97, 98, 101, 271.
 Walsh (W.) : 242.
 Walzer (M.) : 174, 177.
 Wardell (M.L.) : 242.
- Warner (L.) : 275, 276.
 Washington (G.) : 139.
 Weatherhof (S.) : : 342.
 Weber (M.) : 12, 15, 35, 45, 47, 58, 113, 121, 124, 130, 132, 133, 134, 137, 138, 142, 146, 159, 167, 168, 169, 177, 197, 199, 203, 270, 276.
 Weill (P.) : 322.
 Weldon (T.D.) : 182, 186.
 Wettstein (H.K.) : 90.
 Weulersse (J.) : 169.
 White (L.) : 257, 258.
 Whitt (J.A.) : 91.
 Whynes (D.) : 331.
 Whyte (J.H.) : 156.
 Wicksell (K.) : 333.
 Wiesenthal (H.) : 84, 89.
 Wicviorka (M.) : 228, 283, 284.
 Wildavsky (A.) : 20, 24.
 Wilensky (H.) : 199, 204, 207.
 Willard (C.) : 242.
 Williams (B.) : 36.
 Wilson (J.Q.) : 181, 259, 260, 261, 262, 265.
 Wilson (K.I.) : 242, 265.
 Wittgenstein (L.) : 30, 36.
 Wittich (C.) : 167.
 Wittman (D.A.) : 339.
 Wohlstein (R.) : 227, 241.
 Wolf (E.) : 118.
 Wollheim (R.) : 166.
 Wood (E.M.) : 173, 195.
 Wood G.L.) : 242.
 Wright (E.O.) : 285.
 Wrong (D.) : 57, 179.
- Young (C.) : 23.
 Young (O.) : 264, 331.
 Ysmal (C.) : 291, 317.
- Zald (M.) : 243, 257, 272.
 Zamagni (S.) : 331.
 Zaretsky (I.) : 161.
 Zeitlin (M.) : 84, 91, 92, 240.
 Zenon : 165.

Zimmerman (E.) : 243.

Zinoviev (A.) : 14, 191, 196.

[380]

[381]

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE CHIRAT
42540 ST-JUST-LA-PENDUE
EN AVRIL 1991
DÉPÔT LÉGAL 1991 N° 6012

IMPRIMÉ EN FRANCE

Références

L'INDIVIDUALISME connaît un regain de faveur. Mais le caractère séduisant du concept est à la mesure de son imprécision. Il convient de distinguer au moins trois interprétations de l'individualisme selon que l'on s'attache à caractériser les comportements (individualisme sociologique), à légitimer les normes, les institutions et les choix de valeurs (individualisme éthique, contractualisme) ou à expliquer les processus sociaux (individualisme méthodologique). Les auteurs se rejoignent pour admettre le caractère individualiste des sociétés démocratiques capitalistes, sans pour autant qualifier d'individualistes tous les comportements qu'on y rencontre. Ils relèvent les contradictions et les incohérences des systèmes individualistes de légitimation, particulièrement en relation avec l'hégémonie de la rationalité instrumentale, et ils discutent les explications fondées sur l'individualisme méthodologique. La confrontation de ce dernier avec le marxisme, sa prétention à mieux comprendre le changement social et l'action collective et à renouveler la théorie de la démocratie font l'objet d'analyses approfondies. La culture de l'individualisme sociologique est-elle assez puissante pour fournir des bases au traitement des problèmes collectifs ?

ONT CONTRIBUÉ À CET OUVRAGE : Bertrand Badie, Pierre Birnbaum, Raymond Boudon, François Chazel, Jon Elster, Ernest Gellner, Guy Hermet, Georges Lavau, Jean Leca, Alessandro Pizzorno, Adam Przeworski, Charles Tilly.

60,00 F
Avril 1991
ISBN 2-7246-05942

Fin du texte