

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, Elisabeth Dupoirier, Gérard Grunberg, Etienne 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. *A l'Est en Europe. Des économies en transition*, Jean-Paul Fitoussi.
26. *Ideologies, partis politiques et groupes sociaux*, Yves Mény.
27. *Sur l'individualisme*, Pierre Birnbaum, Jean Leca.
28. *Géographies du politique*, Jacques Lévy.

Le Catalogue général sera envoyé sur simple demande adressée aux Presses de la Fondation nationale des sciences politiques  
27, rue Saint-Guillaume, 75341 Paris Cedex 07

# SUR L'INDIVIDUALISME

## *Théories et méthodes*

Sous la direction de

PIERRE BIRNBAUM

JEAN LECA



PRESSES DE LA FONDATION NATIONALE  
DES SCIENCES POLITIQUES

## 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 A 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.



9 782724 605945



60,00 F  
avril 1991  
ISBN 2-7246-0594-2

Imp. Chirat

IM  
36  
97  
99

P. BIRNBAUM  
J. LÉCA

SUR L'INDIVIDUALISME

27

Université du Québec à Chicoutimi  
Prêt entre bibliothèques - Document reçu  
(418) 545-5011

À CONSERVER AVEC LE DOCUMENT

ÉCHÉANCE: 01-MAI-2018

pour la direction de

PIERRI Usager: TREMBLAY, JEAN-MARI CA

D: QCU-A0417997  
Dép.: Bibliothèque  
Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com  
Téléphone: (418) 690-0106

Cueillette: Université du Québec à Chicoutimi



Demande: 2006029

Fournisseur: Université du Québec à Trois-Rivières,  
Bibliothèque Roy-Denommé

Titre: Sur l'individualisme :: théories et méthodes  
Auteur: Birnbaum, Pierre  
Adresse: Paris, Presses de la Fondation nationale de  
sciences politiques, 1991  
Édition: [Nouv. éd.]

Sur l'individualisme

Références

- PRESSIS DE LA FONDATION NATIONALE
- Document d'accompagnement
  - Reproduction interdite
  - Consultation sur place
  - Utilisation supervisée

HM  
136  
597  
1991

SUR  
L'INDIVIDUALISME

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<sup>re</sup> édition, 1986)

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français du Copyright (6 bis, rue Gabriel-Laumain, 75010 Paris).

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)

## TABLE DES MATIÈRES

PRÉSENTATION, par <i>Pierre Birnbaum et Jean Leca</i> .....	11
---	----

### PREMIÈRE PARTIE QU'EST-CE QUE L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE ?

CHAPITRE 1. L'ANIMAL QUI ÉVITE LES GAFFES, OU UN FAISCEAU D'HYPOTHÈSES, par <i>Ernest Gellner</i> .....	27
--	----

CHAPITRE 2. INDIVIDUALISME ET HOLISME DANS LES SCIENCES SOCIALES, par <i>Raymond Boudon</i> .....	45
--	----

CHAPITRE 3. MARXISME ET INDIVIDUALISME MÉTHO- DOLOGIQUE, par <i>Jon Elster</i> .....	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 MÉTHO- DOLOGIQUE À L'ANALYSE MARXISTE, par <i>Adam Przeworski</i> .....	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

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

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 STRATEGIE DES OUVRIERS, par *Pierre Birnbaum* ..... 269

QUATRIÈME PARTIE  
INDIVIDUALISME ET DÉMOCRATIE

CHAPITRE 11. L'ÉLECTEUR DEVIENT-IL INDIVIDUALISTE ? par *Georges Lavan*..... 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

## PRÉSENTATION

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<sup>1</sup>.

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 exploration complète. Il existe d'ailleurs d'excellents guides que l'on peut consulter avant de s'engager dans le voyage<sup>2</sup>. 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

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<sup>e</sup> éd. Voir « Individualisme »).

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.) ed., *Modes of individualism and collectivism*, Londres, Heinemann, 1973.

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 Lovejoy<sup>1</sup> 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 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

1. 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).

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<sup>e</sup> siècle européen a « découvert l'individu »... à moins que ce ne soit la Renaissance<sup>1</sup>.

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 le problème de l'obligation politique qu'il a contribué à mettre à jour<sup>2</sup>. 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'*explicitation* : une problématique et une manière de concevoir des réponses à des questions de recherche. L'individualisme « méthodologique »,

1. Il faut rappeler ici les importants travaux qui ont suivi les ouvrages magistraux d'Otto von Guericke (*Les théories politiques du Moyen Age*, 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 *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 82-109.

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

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 seulement 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 perte, en Europe (ils n'ont jamais été très influents aux Etats-Unis). N'oublions pas pour autant que, par exemple, l'affrontement des sociétés arabo-musulmanes au marché capitaliste et à la crise de l'Etat 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

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<sup>1</sup>. 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.

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 Dumont<sup>2</sup> 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

1. 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).

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

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 méthodologique<sup>1</sup>. Celui-ci est trop souvent réduit à la 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'espoirs 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

1. 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. 95-106 ; « Methodology versus ideology: the "economic" approach revisited » in Ostrom (Elinor) ed., *Strategies of political inquiry*, Londres, Sage, 1982, p. 123-147 ; « Does democracy cause inflation ? Political ideas of some economists » in Lindberg (Leon N.), Maier (Charles S.) ed., *The politics of inflation and economic stagnation*, Washington (DC), Brookings Institution, 1985, p. 280-317.

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 »)<sup>1</sup>. Mêler sans précaution caractérisation, 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 socio-

1. Cf. Lindberg (Leon N.), « Models of the inflation-desinflation process », in Lindberg (Leon N.), Maier (Charles S.) ed., *op. cit.*, p. 37-44, et Lindberg (Leon 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 modèle comme le résultat d'une conspiration ... ou d'un délire.

logique 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.

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<sup>1</sup>.

1. 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<sup>1</sup>. Pourquoi, d'ailleurs, ne pas opposer au comportement utilitariste 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<sup>2</sup> ? Ou bien l'individualisme ne se manifesterait-il pas plutôt chez le guerrier arabe pré-islamique qui s'avance hors de son groupe pour lancer un défi personnel à l'ennemi ? La thèse a été soutenue<sup>3</sup> ... 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 un moyen de socialiser ceux qui les écoutaient en assurant leur apprentissage d'un certain type de guerre<sup>4</sup>.

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

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

2. 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) ed., *Identity and authority*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 40-60.

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

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

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 », utilitaristes 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<sup>1</sup>. Ce genre d'observations 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 méthodologique<sup>2</sup>, ce qui rend, par parenthèse, ce paradigme si peu satisfaisant non seulement pour ceux qui cherchent

1. 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.

2. 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.

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 Reason, 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 assolute* 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 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

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 fautive 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 déficiente, 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'éclaircissement 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 problèmes 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 ? A ces questions posées par Tilly et Chazel (et auxquelles Elster tente d'apporter des réponses qui ne

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'utilité<sup>1</sup>. 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 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)<sup>2</sup>, 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 »<sup>3</sup>

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

2. 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.

3. 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, Etat et culture : l'exemple du Sionisme », *Communication*, juin, 1986 (numéro sur la nation).

- 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 rationalités<sup>1</sup>. Ainsi, par une ironie supplémentaire, ce serait dans les sociétés 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*

---

1. 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).

PREMIÈRE PARTIE  
QU'EST-CE QUE L'INDIVIDUALISME  
MÉTHODOLOGIQUE ?

## CHAPITRE 1

# L'ANIMAL QUI ÉVITE LES GAFFES, OU UN FAISCEAU D'HYPOTHÈSES<sup>1</sup>

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.

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

1. Texte traduit de l'anglais par Jean Leca et revu par l'auteur.

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.

Les assumptions qui sous-tendent l'idée d'efficacité semblent relativement indiscutables. A 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'il 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 Einheit 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

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 elle 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 extra-linguistique (quelle qu'elle soit) de la même manière, et quelques-uns peut-être pas du tout.

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 interagiront. 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. A l'intérieur d'un tel monde, il pouvait, s'il le voulait, être rationnel instrumentalement. Etre 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 indue, 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

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'aiguiller 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 *zweckerational*. 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 con-

dition 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 corrélatés, et à leur corollaire, la pluralité des mondes enchevêtrés au sein desquels, selon mon raisonnement, une *Zweckerationalität* 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 *zweckerational* est attrayant – les romantiques le jugent repoussant – mais s'il est logiquement possible. De ce point de vue, quand John Stuart 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 discutable qu'il existe un seul monde, dans le sens requis, mais il est tout aussi douteux

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. A 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. Echouer 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 *Zweckerationalität* 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 discrediter 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

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 *Zweckerationalität* 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 *zweckerational* 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 *zweckerational*. (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 incommen-

surables, 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 *Zweckerationalität*, 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 impi-toyablement, 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 démen-*ce zweckerational*).

Que s'est-il passé ?

L'intention fondamentale de la philosophie post-cartésienne<sup>1</sup> 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 seulesorte-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. A 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 Zoll-*

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

*verein 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 *Zweckerationalität*. La *Zweckerationalität* exigeait la standardisation de la preuve, afin de 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

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'embaras et la question : s'il en est ainsi, comment 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. A 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

« 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

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 empiètements 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<sup>1</sup>. Mais il est une autre raison : dans une relation aussi pesante et tissée de tant de fils, le calcul rationnel fait faillite, et ne peut

1. Dans les 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 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.

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 Eglises (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*, 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

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'eurocommunisme 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 *connaitrons* la réponse, il sera trop tard pour réviser les termes du pari si nous avons fait le mauvais<sup>1</sup>.

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

1. 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 *connaitre* 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.

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 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 impondérables, 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. A

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

## CHAPITRE 2

### INDIVIDUALISME ET HOLISME DANS LES SCIENCES SOCIALES

Pour une lettre souvent citée<sup>1</sup>, 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 déclare frappé par le développement de l'« individualisme » dans la société américaine du milieu du XIX<sup>e</sup> 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.

1. Mommsen (W.), « Max 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.

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

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<sup>1</sup>, 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,

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

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<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>.

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

Je me contenterai de mentionner, à cet égard, l'analyse que A. Oberschall<sup>3</sup> 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 Etats-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

1. 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.

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

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

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 auraient 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 Eglises 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 maladroites 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

*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 Hoselitz<sup>1</sup> 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 Lerner<sup>2</sup> 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.

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

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

D'autres auteurs, comme Dumont<sup>1</sup>, 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 aequalis*. Si 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*. A 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 Epstein<sup>2</sup>, 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 française<sup>3</sup>.

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

1. Dumont (L.), *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966 ; *Homo aequalis: 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.

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

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

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'Etat. Bien entendu, l'administration 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'Etat 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

qui se développe chez leurs voisins. Répondant à la demande croissante de services qui émane des villages irrigués, ils se font, par exemple, maquignons 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 directement<sup>1</sup>. 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 reproduire<sup>2</sup> 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

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

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

se comportant de manière passive, n'ayant d'autre liberté que celle de réaliser un destin fixé d'avance.

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

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 – la 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<sup>1</sup>.

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, 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<sup>2</sup>, une « psychologie abstraite » ou une « psychologie de convention ». En bref, les explications individualistes passent toujours par la construction de *modèles*. De même

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

2. *Ibid.*, p. 174.

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<sup>1</sup>. 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 convaincante 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<sup>2</sup>. 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

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

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

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 socio-démographique 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 »<sup>1</sup> : l'acteur social est souvent conçu comme une pâte molle sur laquelle viendraient s'inscrire les données de son environnement, 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

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

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 weberien<sup>1</sup> 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 structures 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

1. Weber (M.), *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.

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

### CHAPITRE 3

## MARXISME ET INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE<sup>1</sup>

« Dieu, ce sont les forces productives. » Cette boutade de Paul Lafargue<sup>2</sup> 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 », « Etat » ou « idéologies », sans indiquer comment elles sont ancrées en actions, motivations et croyances individuelles. Selon cette conception, l'histoire est l'auto-actualisation de l'Humanité, de l'homme plutôt que des hommes<sup>3</sup>. 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 avec l'explication fonctionnaliste, qui rend compte des phénomènes sociaux en invoquant leurs conséquences plutôt que leurs causes. D'autre part, 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

1. 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.

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

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

version de la dialectique<sup>1</sup>, 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 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<sup>2</sup>.

Il convient de noter quelques limitations de ce principe réductionniste, et d'écarter certains malentendus assez communs. Premiè-

1. 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.

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

rement, 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 individuelles. 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 égoïstes<sup>1</sup>, 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.

1. 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.

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'étudie 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 ?

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 explicatif<sup>1</sup>. Bien qu'on puisse offrir de forts arguments pour chacune de ces doctrines, elles sont essentiellement indépendantes l'une de l'autre.

1. Les deux modes d'individualisme ne semblent pas suffisamment bien distingués

## 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 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 fonctionnaliste<sup>1</sup>. 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

dans la discussion, par ailleurs très instructive, de Dumont (L.), *Homo equalis*, Paris, Gallimard, 1979. Une analyse très complète est celle de Kolm (S.-C.), *Le bonheur-liberté*, Paris, PUF, 1982, chap. 5.

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

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.

La première idée se heurte à la nature *sociale* des rapports de production. Considérons la transition du féodalisme au capitalisme<sup>1</sup>, 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 commu-

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

nisme. 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.

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*<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>. Cette « théorie prédatrice de l'Etat »<sup>3</sup> 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'Etat comme un agent monolithique ; il faut tenir compte du conflit d'intérêt non seulement entre l'Etat et les classes sociales, mais aussi entre le chef de l'Etat et ses agents<sup>4</sup>.

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

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

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

3. Levy (M.) « The predatory theory of the state » in Hechter (M.) ed., *The Microfoundations of Macrosociology*, Philadelphia, Temple University Press, 1983.

4. 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.

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 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<sup>1</sup>. 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

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

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 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 ans<sup>1</sup>. 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 ? Ecartons dès le début les explications qui font appel aux bénéfices et aux punitions différentiels et sélectifs<sup>2</sup>. 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. Ecartons également les explications qui voient la participation à l'action collective comme un bénéfice plutôt qu'un coût<sup>3</sup>. Même pour l'action syndicale, cette suggestion est peu plausible ; appliquée à la formation des cartels, elle devient absurde. Il faut expliquer le choix de la

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

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

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

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<sup>1</sup>.

La théorie des jeux – formelle aussi bien qu'expérimentale – a permis de préciser ces propositions, ainsi que d'en circonscrire la validité<sup>2</sup>. 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 suspicience.

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

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

2. 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.

irréductible aux individus qui la constituent<sup>1</sup>. 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 coopérer<sup>2</sup>. 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 effet<sup>3</sup>.

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 foncièrement irrationnelle, mentionnons une étude de psychologie expérimentale portant sur le comportement de vote<sup>4</sup>. 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 urnes<sup>5</sup>.

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 »<sup>6</sup> d'un raisonnement-diagnostic 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 politique<sup>1</sup>. 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.

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 macro-sociologiques 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'entrave<sup>2</sup>. 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. Etant 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 macro-sociologique 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 macro-sociologiques plus robustes et techniques d'observation plus fines.

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.) ed., *Essays in Honor of Carl Hempel*, Dordrecht, Reidel, 1969.

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

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

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

2. Voir Elster (J.), « Rationality, morality and collective action », art. cit.

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

4. Quattrone (G.), Tversky (A.), « Self-deception and the voter's illusion », in Elster (J.) ed., *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.

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

6. Un exemple remarquable de ce mode de raisonnement est le passage suivant, extrait d'un pamphlet baptiste du XVIII<sup>e</sup> 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*

### 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<sup>1</sup> ?

Il n'est pas question ici de répondre à cette question dans toute sa généralité<sup>2</sup>. 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 Borkeu ou Lucien Goldman, on a l'impression 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 Borkeu que la physique cartésienne est socialement déterminée

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

2. 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.

« dans chaque ligne »<sup>1</sup>. 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.

A 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 cognitifs<sup>2</sup> et les mécanismes « chauds » ou affectifs<sup>3</sup>. 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

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

2. Pour des discussions théoriques et de nombreuses applications, voir notamment les travaux réunis dans Kahneman (D.), Slovic (P.), Tversky (A.) ed., *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.

3. 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.

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<sup>1</sup>. 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*<sup>2</sup> est un mécanisme important de la pensée idéologique.

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*<sup>3</sup> 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-vide ; 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.

1. 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.

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

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

iii. Le phénomène central est la *mauvaise foi*, telle que l'étudient Freud, Sartre ou la philosophie analytique<sup>1</sup>. 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 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<sup>2</sup>.

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*<sup>3</sup> - 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<sup>4</sup> ; on en trouve aussi de nombreux exemples plus récents<sup>5</sup>. 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.

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

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

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

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

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

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 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*

## CHAPITRE 4

# LE DÉFI DE L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE À L'ANALYSE MARXISTE<sup>1</sup>

## INTRODUCTION

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, 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,

1. 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 Viviers, revu par l'auteur.