

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

# Holisme et/ou individualisme. Retour d'un éternel débat. Pascal Michon, Jacques Godbout, Jean-Pierre Warnier, Alain Caillé, Paul Jorion

date de mise en ligne : lundi 7 décembre 2009

- Gazette - Débats -

## **Description :**

Faut-il expliquer toutes les réalités sociales par l'entrecroisement des décisions individuelles, plus ou moins rationnelles, ou affirmer l'irréductibilité de la société et de la culture aux choix des individus qui en sont membres et considérer, au contraire, ces derniers comme déterminés plus ou moins fortement par leur appartenance à ces totalités ? Il n'y a pas, en science sociale, de débat à la fois plus central, plus irritant et plus répétitif que celui qui oppose, sous des formes toujours renouvelées, champions de l'individualisme et tenants du holisme (méthodologiques ou ontologiques). On proclame sans cesse le débat dépassé, et il revient toujours. Et, récemment encore, entre membres ou sympathisants du MAUSS, qui ont ressorti leurs arguments respectifs. On trouvera ici quelques traces de leurs échanges.

Nous renvoyons par ailleurs à l'article de Stéphane Vibert, publié sur notre site il y a deux ans (« La référence à la société comme totalité , Pour un réalisme

ontologique de l'être-en-société. (Sociologie dialectique et anthropologie holiste) », Revue du MAUSS permanente, 19 juin 2007 [en ligne]  
<http://www.journaldumauss.net/spip...>). L'auteur avait tenté de définir le holisme par un croisement des théories de Freitag, Castoriadis et Dumont. Sa contribution au débat est en rapport direct avec certaines assertions de Warnier ou Godbout ici reproduites.

Ces échanges sont complétés également par la reprise d'un texte sur le même thème de Michel Freitag, qui nous a quittés il y a quelques jours, et auquel nous dédions cet échange en hommage amical (<http://www.journaldumauss.net/spip...>).

# Eurythmie

par Pascal MICHON

(extrait de *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.)

Je voudrais maintenant me pencher sur l'utopie politique que Mauss a tirée de ses travaux anthropologiques, lors de cette période troublée de l'entre-deux-guerres où se cherchaient des solutions à la fluidification en cours. Cette utopie, qui s'exprime dans les dernières pages de l'*Essai sur le don*, par un constat, une critique et une proposition, permet de conserver les aspects positifs de cette fluidification identifiés par Tarde et Simmel, tout en y introduisant la rythmicité forte exigée par Mandelstam.

Tout d'abord, le constat : même dans les sociétés les plus pénétrées et les plus transformées par la réduction des interactions à des échanges utilitaires, survit une couche de prestations menées sur une base non économique, pour l'honneur, par altruisme, par libéralité, générosité, obligation de donner, de recevoir et de rendre, et sans laquelle ces sociétés ne pourraient fonctionner. La circulation du don, qui était la forme archaïque de l'échange, perdure encore aujourd'hui où elle est bien plus qu'une survivance : elle constitue le fondement de la génération et de la reproduction des individus singuliers et collectifs, même dans des sociétés qui ont tendance à croire qu'elles se fabriquent et fonctionnent désormais uniquement à travers l'échange utilitariste.

Ensuite, la critique : le système capitaliste a instauré un monde enfrenant la morale qui a été, depuis les temps les plus reculés et jusqu'à très récemment, au fondement de toutes les relations sociales. Le type d'individuation singulière et collective produit par le développement de l'économie utilitariste transforme chaque être humain en « machine, compliquée d'une machine à calculer », et refroidit toutes les interactions qui sont de plus en plus menées au nom d'un « constant et glacial calcul utilitaire ». Ainsi cette transformation de l'individuation est-elle finalement préjudiciable à l'individu lui-même. Le système utilitariste ne génère qu'une solidarité de type fonctionnel et un mode d'individuation singulière et collective monadique, qui ont une valeur moindre que la solidarité et l'individuation produites par le système d'échange traditionnel.

Enfin, la proposition : pour lutter contre le dessèchement utilitariste et la réduction capitaliste de l'individuation singulière et collective à une monadologie, on devrait donc s'inspirer de l'antique morale du don et de sa triple obligation (donner, recevoir et rendre). La société devrait être réformée de telle manière que cette morale l'emporte de nouveau sur la morale tout à fait récente de l'utilité. C'est ce qu'ont commencé à faire les législations inspirées par le socialisme solidariste et ce qu'il faut continuer à faire. Une telle politique devrait être appliquée aussi bien aux relations nationales entre les classes qu'aux relations internationales. C'est le seul moyen pour assurer une individuation puissante et harmonieuse.

Depuis maintenant une bonne vingtaine d'années, tout un ensemble de chercheurs regroupés au sein du Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (MAUSS) défend et illustre cette utopie politique. Leurs commentaires ont bien mis en évidence la double vertu des travaux maussiens : ils permettent de réanimer ce que le structuralisme avait eu tendance à déshistoriciser et à figer dans des constructions arrêtées ; ils redonnent le primat à la circulation sur la structure, ce qui est fondamental pour comprendre le monde actuel, tout en développant une critique de l'utilitarisme et de l'économie politique qui sont à la base de la mondialisation et de la fluidification du monde. Pourtant, il me semble que ces auteurs sous-estiment et parfois ignorent des éléments essentiels de la pensée de Mauss sans lesquels il est difficile, précisément, de tenir ensemble les deux orientations précédentes et de penser ce que peuvent ou pourraient être les *formes justes d'un monde fluidifié*. Je vais du plus connu au moins reconnu.

Tout d'abord, il faut noter que l'utopie maussienne ne se réduit pas à une prise de position économique et qu'elle a, en fait, plutôt pour objet de proposer une théorie politique. La transformation des règles de l'économie libérale est

déterminante, mais elle n'est certainement pas suffisante, car ce qui compte en dernière analyse se trouve situé aux yeux de Mauss sur un plan supérieur. L'important pour celui-ci, comme pour Dewey à la même époque, c'est que la démocratie devienne une machine politique à produire une individuation de qualité. Si elle n'atteint pas ce but, elle perd sa vertu première. C'est pourquoi le souci de protéger les conditions de l'individuation singulière et collective ne doit pas être excessif, car alors il risque de se retourner contre les individus ni nul, sous prétexte qu'il suffirait de laisser faire la nature pour que les êtres humains s'individuent de manière harmonieuse.

Toute politique qui interrompt ou gêne la circulation du don (sous sa forme de triple obligation de donner, recevoir et rendre), qu'elle le fasse au nom de la collectivité comme dans le communisme, ou au nom de l'individu monadique comme dans le libéralisme économique, gêne et diminue la dynamique de l'individuation : « Il faut que l'individu travaille. Il faut qu'il soit forcé de compter sur soi plutôt que sur les autres. D'un autre côté, il faut qu'il défende ses intérêts, personnellement et en groupe. L'excès de générosité et le communisme lui seraient aussi nuisibles et seraient aussi nuisibles à la société que l'égoïsme de nos contemporains et l'individualisme de nos lois ».

Autrement dit, l'objectif éthique et politique n'est pas d'assurer, pour elles-mêmes, des conditions matérielles de vie décentes à tous les êtres humains, ni de garantir, pour elle-même, la liberté des individus singuliers et collectifs, mais d'assurer la maximisation de leur individuation par une mise en tension du soi et du collectif : « Il ne faut pas trop souhaiter que le citoyen soit ni trop bon et trop subjectif, ni trop insensible et trop réaliste. Il faut qu'il ait un sens aigu de lui-même mais aussi des autres, de la réalité sociale (y a-t-il même, en ces choses de morale, une autre réalité ?). Il faut qu'il agisse en tenant compte de lui, des sous-groupes et de la société. »

Ce qui importe, aux yeux de Mauss, en fin de compte, c'est de remettre la société, les personnes et les choses en mouvement à travers la circulation de ce qu'il appelle, par un bel oxymore d'esprit spinoziste, une « matière spirituelle » : « Tout va et vient, dit-il à propos des systèmes archaïques, comme si il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes, entre les clans et les individus, répartis entre les rangs, les sexes et les générations. » Si Mauss prend l'ancien système de prestations totales comme modèle pour le système de prestations moderne, c'est de façon à réinscrire les individus séparés et froids produits par le capitalisme dans des courants d'échanges par lesquels ils sortent d'eux-mêmes, donnent, reçoivent et rendent en permanence. Mauss veut en quelque sorte dissoudre les monades enkystées et hiérarchisées produites par l'économie utilitariste dans un courant général de dons et de contre-dons qui, tout en les rendant plus ouvertes, intensifient leur existence. À l'instar de Spinoza et à l'encontre de Mandeville, il voit l'individuation comme une augmentation de l'expérience, un accroissement de la puissance d'agir et non pas un approfondissement de la séparation d'avec les autres.

Or, cet objectif est incompréhensible si on le coupe des analyses qui montrent comment ce mouvement de la « matière spirituelle » est lui-même organisé. Dans les populations archaïques, la circulation du don, en effet, n'est ni erratique, ni purement fluide : elle suit des rythmes qui assurent ses effets individuels. D'une part, les échanges de dons ne se produisent pas de manière continue. Ils ont toujours lieu dans des moments d'intensification de la socialité, comme les fameux potlachs des Indiens du Nord-Ouest. Le reste du temps les dons ne circulent pas. De l'autre, lorsqu'ils ont lieu, ces échanges ne sont jamais de simples transferts de biens d'une personne à une autre ou d'un clan à un autre. Ce sont avant tout des rituels qui mobilisent les corps et le langage à travers des formes rythmiques particulières. Aucun bien n'est transféré sans que ce transfert n'appelle un discours, un chant ou une danse. Au total, *le don ne doit donc pas être conçu comme la simple translation temporellement indéterminée d'un contenu qui s'accompagnerait de la production de performances formelles, mais au contraire comme l'occasion d'une réunion et d'une mise en branle périodiques et organisées des corps-langages, c'est-à-dire de la production d'« âmes » par des techniques rythmiques particulières.* Ainsi, ce qui intéresse Mauss dans le potlatch, ce n'est pas seulement le fait qu'il assure la circulation des biens sur une base non égoïstique, mais aussi et peut-être surtout qu'il constitue un « fait social total », où se croisent les rythmes de la corporalité, de la discursivité et de la socialité, et où se produisent et se reproduisent ainsi les âmes, ce qu'il appelle, lui, les « personnes » (sur cette question et le statut de la notion de personne chez Mauss, voir mon ouvrage *Éléments d'une histoire du sujet*).

On cite souvent, à ce propos, la célèbre définition du début de l' *Essai sur le don*, mais on prête rarement attention à ses derniers mots, qui suggèrent de fait un englobement du religieux, du juridique, du moral et de l'économique dans les rythmes morphologiques, mais aussi corporels et langagiers, auxquels il se réfère à travers la catégorie datée d'esthétique : « Dans ces phénomènes sociaux "totaux", comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la distribution ; *sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions* » (c'est moi qui souligne).

On néglige, de la même manière, le fait que Mauss revient de nouveau en conclusion aux aspects rythmiques du fait social total, rapidement pour les rythmes morphologiques et pour souligner qu'il en a « fait délibérément abstraction » pour les rythmes corporels et signifiants, préfigurant par là l'attitude actuelle de nombre de sociologues et d'anthropologues, mais conscient, lui, du manque crucial que cela entraîne : « Tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux, *et même esthétiques, morphologiques, etc.* [&]. Ces institutions ont *un côté esthétique important dont nous avons fait délibérément abstraction* dans cette étude : *mais les danses qu'on exécute alternativement, les chants et les parades de toutes sortes, les représentations dramatiques qu'on se donne de camp à camp et d'associé à associé ; les objets de toutes sortes qu'on fabrique, use, orne, polit, recueille et transmet avec amour, tout ce qu'on reçoit avec joie et présente avec succès, les festins eux-mêmes auxquels tous participent ; tout, nourriture, objets et services, même le "respect", comme disent les Tlingit, tout est cause d'émotion esthétique et non pas seulement d'émotions de l'ordre du moral ou de l'intérêt.* Ceci est vrai non seulement de la Mélanésie, mais encore plus particulièrement de ce système qui est le potlatch du Nord-Ouest américain, encore plus vrai de la fête-marché du monde européen. *Enfin, ce sont clairement des phénomènes morphologiques. Tout s'y passe au cours d'assemblées, de foires et de marchés, ou tout au moins de fêtes qui en tiennent lieu. Toutes celles-ci supposent des congrégations* dont la permanence peut excéder une saison de concentration sociale, comme les potlatch d'hiver des Kwakiutl, ou des semaines, comme les expéditions maritimes des Mélanésiens » (c'est moi qui souligne).

Du fait qu'ils négligent ces dimensions rythmiques du « fait social total », les commentateurs de Mauss sont, comme Clastres, amenés à se faire une image des échanges de dons qui s'y produisent sur le modèle de l'échange sémiotique et arythmique lévi-straussien. Or, s'il est vrai que les biens, les femmes et les mots y tournent sans cesse, s'il est vrai également que leurs circuits ne sont plus définis sur le mode de l'intérêt individuel, ces circuits restent indéterminés et sans formes temporelles comme ceux de l'échange utilitariste et il est bien difficile alors d'expliquer comment sont produits les individus. La question des techniques de production des « âmes » demeure dans l'ombre. *A fortiori* celle de la qualité de ces techniques et des « âmes » qu'elles font apparaître. Ce point essentiel est celui qui semble manquer le plus dans les réflexions contemporaines sur l'utopie maussienne, car on ne saurait s'opposer efficacement à l'utilitarisme sans remettre en question, pratiquement mais aussi théoriquement, la fluidité absolue vers laquelle il tend et la mauvaise qualité de l'individuation qui accompagne cette orientation.

Pour sortir de cette impasse, il faut abandonner Lévi-Strauss et revenir à Mauss. Non seulement celui-ci, nous l'avons vu plus haut, est l'un des premiers à avoir introduit la question des techniques rythmiques dans les sciences sociales, non seulement il prend soin de noter l'interaction des rythmes de la socialité, de la corporéité et de la discursivité au sein du potlatch, mais il achève l' *Essai sur le don* sur une définition de la politique qui, se référant à cette réalité technique, nous offre un point de départ pour la construction de nos critères de jugement : « Des études de ce genre permettent en effet d'entrevoir, de mesurer, de balancer les divers mobiles esthétiques, moraux religieux, économiques, les divers facteurs matériels et démographiques dont l'ensemble fonde la société et constitue la vie en commun, et dont la direction consciente est l'art suprême, la *Politique*, au sens socratique du mot. » Or, cet « art suprême » a lui-même comme maxime directrice cette définition du bien et du bonheur : « Il est inutile d'aller chercher bien loin quel est le bien et le bonheur. Il est là, dans la paix imposée, dans le travail bien rythmé, en

commun et solitaire alternativement, dans la richesse amassée puis redistribuée dans le respect mutuel et la générosité réciproque que l'éducation enseigne. »

Le don est ainsi posé comme valeur éthico-politique ultime à travers une définition des *bons rythmes*, qui porte sur l'organisation du travail, la circulation des biens et la paix. Certes, il ne dit rien de ce que seraient de bons rythmes corporels et encore moins de bons rythmes signifiants, mais l'amorce de la réflexion est là : si les « âmes » sont le produit de techniques rythmiques, leur qualité propre, leur maximisation ou au contraire leur minoration, dépendra de la qualité de ces techniques ; toute politique démocratique consistera donc à rechercher, non pas seulement comme le pensaient Simmel et Barthes une *idiorrythmie*, une simple liberté rythmique personnelle indépendante des rythmes collectifs, mais une *eurythmie* simultanément corporelle, discursive et sociale — une maximisation de l'individuation singulière et collective.

## Comme la plupart de mes collègues anthropologues, je pense que les théories de Dumont sont plus que sujettes à caution&

par Jean-Pierre WARNIER

(extrait d'une correspondance électronique entre Alain Caillé et Jean-Pierre Warnier.)

Cher Alain Caillé,

[&] Je note une remarque intéressante dans votre courriel du 7 octobre dans lequel vous me dites que je ne parle pas du tout du holisme. C'est vrai. Si vous désignez par là les théories de Louis Dumont sur les sociétés "holistes", c'est un débat important, mais qui ne ferait qu'aggraver mon cas. En effet, comme la plupart de mes collègues anthropologues, je pense que les théories de Dumont sont plus que sujettes à caution pour trois raisons.

1/ Elles se situent dans la lignée de ce qui s'est énoncé au tournant du XXe siècle par Durkheim, Tönnies, etc, sur la différence entre solidarité organique et solidarité mécanique, association et communauté, sociétés modernes et traditionnelles. Or ces théories se sont élaborées à partir de connaissances indigentes concernant les sociétés "de la tradition" et sans qu'on ait procédé à une évaluation critique de la manière dont les données avaient été formatées par le regard occidental. On a beaucoup progressé dans cette critique.

2/ Dumont s'est fondé sur le recueil des normes verbalisées plutôt que sur une ethnographie des pratiques. On sait ce que cela vaut depuis les critiques de Bourdieu sur le "mariage arabe". Les travaux des indianistes contemporains ont invalidé pratiquement tout ce que Dumont énonce des castes en Inde. Robert Deliège l'a montré de manière convaincante.

3/ La plupart des anthropologues contemporains inclineraient à penser que solidarité avec le groupe et trajectoire individualiste ne caractérisent pas deux types de sociétés, mais deux types d'itinéraires accessibles à un sujet singulier dans toute société. Ces deux options (avec des sous-options) seraient attestées, en proportion variable,

dans toutes les sociétés connues, en fonction des atouts individuels dont dispose tel ou tel individu, ou de la dépendance dans laquelle il se trouve par rapport aux autres. [&]

## Le don comme système d action

par Jacques T. GODBOUT

(extrait de *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, Le Seuil, 2007, La couleur des idées .)

Le modèle du don est un système d action au sens où, comme pour le modèle marchand, une fois posé un postulat psychologique sur le moteur de l action, le modèle précise comment les individus sont incités à agir d une certaine façon, dans une certaine logique. En conséquence, une fois posé le postulat du don, le modèle n a pas besoin de recourir à des contraintes extérieures au sujet, pas plus que la théorie du choix rationnel, une fois posé le postulat du *self-interest*.

À cet égard, le modèle du don se comporte donc plutôt comme la théorie des choix rationnels, dont « la grande force, affirme Sciulli, est de tenter de rendre compte de l ordre social et de la solidarité en faisant appel le moins possible à l intériorisation des normes de la part des acteurs [1] ». Ayant posé l *homo donator*, le modèle du don observe la dynamique du système d action que ce postulat engendre sans nécessité d introduire d autres facteurs comme la culture, la tradition, les normes, les valeurs, sauf pour spécifier les modalités d application du modèle. Celui-ci part d agents libres, à la différence des modèles sociologiques attribuant les comportements à des variables externes qui s imposent plus ou moins aux sujets. Comme la théorie du choix rationnel, le modèle du don considère comme suspectes les normes obligatoires présentées comme facteurs d explication.

En tant que « moteur psychologique de l action », le postulat du don est aussi légitime que celui de l intérêt et aussi pertinent pour rendre compte de l action des agents. C est un modèle où ces derniers seront portés à donner dans les conditions propres au don. Une de ces conditions, c est la liberté des acteurs, comme dans le marché. Sous cet aspect, il appartient au groupe des modèles individualistes. Cela conduit certains auteurs à conclure que ce modèle est « proche, tout proche, à s y méprendre, [&] des propositions les plus radicales de l individualisme méthodologique [2] ».

Rappelons donc en quoi il en diffère malgré tout profondément.

Le modèle du don possède sa dynamique propre, différente des autres systèmes d action. Comme tout modèle d action, il doit s appuyer sur une théorie du fonctionnement des individus. Il doit postuler ce que Coleman appelle « une théorie psychologique des ressorts de l action individuelle [3] ». Il ne faut pas seulement un système, il faut une énergie, un moteur pour faire circuler les choses. « Rien [&] ne s accomplit dans le monde sans passion. [&] Chaque théorie en sociologie veut comprendre à sa manière pourquoi cette passion surgit et comment elle transforme un amas d individus en une collectivité authentique [4]. » C est par exemple le rôle que joue le charisme chez Weber [5]. Le modèle du don a donc besoin lui aussi d une théorie psychologique, et c est là que non seulement il diffère de la théorie des choix rationnels, mais qu il s oppose à elle. Il ne part pas de l *homo Sconomicus*, du seul postulat de l intérêt. Il pose aussi un *homo donator*. Une fois ce postulat psychologique posé, les acteurs agissent en fonction de la logique du système dans lequel ils s inscrivent, système dont ils sont par ailleurs les auteurs. La dette, mutuelle ou non, positive ou négative, la liberté de l autre, le jeu avec les règles sont des éléments qui découlent du postulat initial de l *homo donator*, comme la réduction des zones d incertitude découle du postulat de l *homo strategicus*. Ces règles constituent, ainsi que l écrit Coleman, « les structures des incitatifs auxquels l individu est confronté [structures of incentives confronting an individual] [6] ».

Le postulat du don, croyons-nous, permet au système d'action qui en découle de rendre compte d'un ensemble de comportements importants, mais qu'aucun autre modèle sociologique ou anthropologique n'a intégré jusqu'à maintenant. Ainsi, « le monde "archaïque", écrit Richard, n'a pas eu et n'a pas non plus la moindre idée du pardon [7] ». C'est ce qu'il conclut de sa lecture des anthropologues. Mais est-ce la vision des anthropologues, ou est-ce réel ? Si Richard avait parcouru la littérature sociologique comme il l'a fait pour l'anthropologie, il aurait sans doute conclu que le monde moderne n'a pas, lui non plus, « la moindre idée du pardon » ! Le pardon n'existe pas chez les acteurs sociaux, car les sociologues ne l'ont jamais rencontré. Le pardon n'existe pas en sciences humaines. Pour les sciences humaines (la sociologie, l'anthropologie, l'économie, la science politique), le moderne et l'archaïque sont soit des acteurs stratégiques poursuivant leur intérêt, soit des acteurs jouant des rôles déterminés par leur rituel et le contrôle social. Ces deux modèles s'opposent depuis toujours et, depuis quelques décennies, ce qui domine, c'est l'approche stratégique et la théorie des choix rationnels.

L'individualisme n'arrive pas à sortir du postulat de l'intérêt. A contrario, l'« individu » *homo donator* est un être en dettes. Tout ne part pas de lui. En fait rien ne part de lui. Il ne donne que parce qu'il a reçu. Comme l'écrit Pulcini, « celui qui donne rompt l'illusion cartésienne de son autosuffisance et reconnaît son état de manque constitutif. [&] Seul celui qui reconnaît avoir été l'objet d'un don peut donner [8] ». C'est ce postulat qui entraîne toutes les différences dans le fonctionnement du modèle et qui conduit un auteur comme Serge Latouche à écrire : « On est bien obligé de recourir au holisme pour fonder l'*homo donator* [9]. »

### **Don et holisme : types de lien et types de circulation**

Sous certains aspects, le don appartient donc à la « famille » des modèles individualistes. Mais, de par son postulat d'un être en dettes et ce qu'il implique, il a pour ainsi dire les pieds dans le holisme. Nous croyons que le don n'arrive à trouver vraiment sa place ni dans les théories sociologiques de type holiste, ni dans l'individualisme méthodologique. « Ni holisme, ni individualisme », comme l'écrit Alain Caillé [10]. Ce qui pose ultimement la question des rapports entre le don et le lien social.

Depuis sa naissance, la sociologie élabore des typologies des liens sociaux. Elle a traditionnellement abordé le lien social à partir d'un modèle binaire : communauté et société (Tönnies), solidarité organique et solidarité mécanique (Durkheim), liens primaires et liens secondaires (Park et l'école de Chicago). Aujourd'hui, cette typologie prend la forme exacerbée de l'opposition entre holisme et individualisme, fondée elle-même sur l'opposition entre obligation et intérêt.

Ces typologies classiques des sciences humaines distinguent rarement entre le lien et ce qui circule. Elles intègrent des éléments concernant la façon dont les choses circulent et des caractéristiques du lien comme tel, sans se préoccuper de les distinguer. Or, même si le don est inséré dans le lien et souvent à son service, le lien n'est pas le don. Le lien est un mode de relation. Le don est un mode de circulation. Il existe différents modèles de circulation et de relation. Le modèle marchand, la redistribution, le don, le partage sont des modèles de circulation. Sur le plan analytique, la distinction est importante. Or, dans les définitions classiques du lien social [11], les deux sont imbriqués.

Quel rapport y a-t-il entre le lien et ce qui circule à propos du don ? Est-il pertinent, voire même possible, de faire cette distinction sans contamination continue des concepts ? Pour comprendre ce qui circule sous forme de don, on a vu qu'il fallait en chercher le sens dans le lien. Le type de lien n'est pas neutre par rapport au type de circulation. Il y a des affinités. Lorsque la relation est voulue pour elle-même, comme dans le lien primaire, ce qui circule tend inévitablement à prendre la forme du don. Le don a une préférence pour le lien primaire et ce que l'on a appelé, depuis Tönnies, « le modèle communautaire de lien social ». Inversement, lorsque le lien à l'autre est

instrumental (lien secondaire), la circulation marchande tend plus naturellement à s'imposer. L'intérêt est pour ainsi dire la « marque de commerce » du rapport marchand. Mais il serait inexact de conclure de ces affinités qu'il existe un rapport strictement univoque entre un type de don et un type de lien, qu'à un certain type de don correspond un type précis et fixe de circulation. En ce qui concerne le don, il est vrai que tous les types de circulation ont besoin du don, ce qu'illustre le cas extrême du don dans le monde des affaires. Mais son importance n'est pas partout la même et son rôle peut être différent. Le don est structurant à des degrés divers. Selon les cas, ce sont d'autres logiques qui prédominent : l'intérêt, certes, mais aussi la norme de justice ou d'autres moteurs de l'action, lesquels sont probablement aussi nombreux que les passions elles-mêmes.

»VC

## Eurythmie

par Pascal MICHON

(extrait de *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.)

Je voudrais maintenant me pencher sur l'utopie politique que Mauss a tirée de ses travaux anthropologiques, lors de cette période troublée de l'entre-deux-guerres où se cherchaient des solutions à la fluidification en cours. Cette utopie, qui s'exprime dans les dernières pages de *l'Essai sur le don*, par un constat, une critique et une proposition, permet de conserver les aspects positifs de cette fluidification identifiés par Tarde et Simmel, tout en y introduisant la rythmicité forte exigée par Mandelstam.

Tout d'abord, le constat : même dans les sociétés les plus pénétrées et les plus transformées par la réduction des interactions à des échanges utilitaires, survit une couche de prestations menées sur une base non économique, pour l'honneur, par altruisme, par libéralité, générosité, obligation de donner, de recevoir et de rendre, et sans laquelle ces sociétés ne pourraient fonctionner. La circulation du don, qui était la forme archaïque de l'échange, perdure encore aujourd'hui où elle est bien plus qu'une survivance : elle constitue le fondement de la génération et de la reproduction des individus singuliers et collectifs, même dans des sociétés qui ont tendance à croire qu'elles se fabriquent et fonctionnent désormais uniquement à travers l'échange utilitariste.

Ensuite, la critique : le système capitaliste a instauré un monde enfrenant la morale qui a été, depuis les temps les plus reculés et jusqu'à très récemment, au fondement de toutes les relations sociales. Le type d'individuation singulière et collective produit par le développement de l'économie utilitariste transforme chaque être humain en « machine, compliquée d'une machine à calculer », et refroidit toutes les interactions qui sont de plus en plus menées au nom d'un « constant et glacial calcul utilitaire ». Ainsi cette transformation de l'individuation est-elle finalement préjudiciable à l'individu lui-même. Le système utilitariste ne génère qu'une solidarité de type fonctionnel et un mode d'individuation singulière et collective monadique, qui ont une valeur moindre que la solidarité et l'individuation produites par le système d'échange traditionnel.

Enfin, la proposition : pour lutter contre le dessèchement utilitariste et la réduction capitaliste de l'individuation singulière et collective à une monadologie, on devrait donc s'inspirer de l'antique morale du don et de sa triple obligation (donner, recevoir et rendre). La société devrait être réformée de telle manière que cette morale l'emporte de nouveau sur la morale tout à fait récente de l'utilité. C'est ce qu'ont commencé à faire les législations inspirées par le socialisme solidariste et ce qu'il faut continuer à faire. Une telle politique devrait être appliquée aussi bien aux relations nationales entre les classes qu'aux relations internationales. C'est le seul moyen pour assurer une individuation puissante et harmonieuse.

Depuis maintenant une bonne vingtaine d'années, tout un ensemble de chercheurs regroupés au sein du

Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (MAUSS) défend et illustre cette utopie politique. Leurs commentaires ont bien mis en évidence la double vertu des travaux maussiens : ils permettent de réanimer ce que le structuralisme avait eu tendance à déshistoriciser et à figer dans des constructions arrêtées ils redonnent le primat à la circulation sur la structure, ce qui est fondamental pour comprendre le monde actuel , tout en développant une critique de l'utilitarisme et de l'économie politique qui sont à la base de la mondialisation et de la fluidification du monde. Pourtant, il me semble que ces auteurs sous-estiment et parfois ignorent des éléments essentiels de la pensée de Mauss sans lesquels il est difficile, précisément, de tenir ensemble les deux orientations précédentes et de penser ce que peuvent ou pourraient être les *formes justes d'un monde fluidifié*. Je vais du plus connu au moins reconnu.

Tout d'abord, il faut noter que l'utopie maussienne ne se réduit pas à une prise de position économique et qu'elle a, en fait, plutôt pour objet de proposer une théorie politique. La transformation des règles de l'économie libérale est déterminante, mais elle n'est certainement pas suffisante, car ce qui compte en dernière analyse se trouve situé aux yeux de Mauss sur un plan supérieur. L'important pour celui-ci, comme pour Dewey à la même époque, c'est que la démocratie devienne une machine politique à produire une individuation de qualité. Si elle n'atteint pas ce but, elle perd sa vertu première. C'est pourquoi le souci de protéger les conditions de l'individuation singulière et collective ne doit pas être excessif, car alors il risque de se retourner contre les individus ni nul, sous prétexte qu'il suffirait de laisser faire la nature pour que les êtres humains s'individuent de manière harmonieuse.

Toute politique qui interrompt ou gêne la circulation du don (sous sa forme de triple obligation de donner, recevoir et rendre), qu'elle le fasse au nom de la collectivité comme dans le communisme, ou au nom de l'individu monadique comme dans le libéralisme économique, gêne et diminue la dynamique de l'individuation : « Il faut que l'individu travaille. Il faut qu'il soit forcé de compter sur soi plutôt que sur les autres. D'un autre côté, il faut qu'il défende ses intérêts, personnellement et en groupe. L'excès de générosité et le communisme lui seraient aussi nuisibles et seraient aussi nuisibles à la société que l'égoïsme de nos contemporains et l'individualisme de nos lois ».

Autrement dit, l'objectif éthique et politique n'est pas d'assurer, pour elles-mêmes, des conditions matérielles de vie décentes à tous les êtres humains, ni de garantir, pour elle-même, la liberté des individus singuliers et collectifs, mais d'assurer la maximisation de leur individuation par une mise en tension du soi et du collectif : « Il ne faut pas trop souhaiter que le citoyen soit ni trop bon et trop subjectif, ni trop insensible et trop réaliste. Il faut qu'il ait un sens aigu de lui-même mais aussi des autres, de la réalité sociale (y a-t-il même, en ces choses de morale, une autre réalité ?). Il faut qu'il agisse en tenant compte de lui, des sous-groupes et de la société. »

Ce qui importe, aux yeux de Mauss, en fin de compte, c'est de remettre la société, les personnes et les choses en mouvement à travers la circulation de ce qu'il appelle, par un bel oxymore d'esprit spinoziste, une « matière spirituelle » : « Tout va et vient, dit-il à propos des systèmes archaïques, comme si il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes, entre les clans et les individus, répartis entre les rangs, les sexes et les générations. » Si Mauss prend l'ancien système de prestations totales comme modèle pour le système de prestations moderne, c'est de façon à réinscrire les individus séparés et froids produits par le capitalisme dans des courants d'échanges par lesquels ils sortent d'eux-mêmes, donnent, reçoivent et rendent en permanence. Mauss veut en quelque sorte dissoudre les monades enkystées et hiérarchisées produites par l'économie utilitariste dans un courant général de dons et de contre-dons qui, tout en les rendant plus ouvertes, intensifient leur existence. À l'instar de Spinoza et à l'encontre de Mandeville, il voit l'individuation comme une augmentation de l'expérience, un accroissement de la puissance d'agir et non pas un approfondissement de la séparation d'avec les autres.

Or, cet objectif est incompréhensible si on le coupe des analyses qui montrent comment ce mouvement de la « matière spirituelle » est lui-même organisé. Dans les populations archaïques, la circulation du don, en effet, n'est ni erratique, ni purement fluide : elle suit des rythmes qui assurent ses effets individuels. D'une part, les échanges de dons ne se produisent pas de manière continue. Ils ont toujours lieu dans des moments d'intensification de la socialité, comme les fameux potlachs des Indiens du Nord-Ouest. Le reste du temps les dons ne circulent pas. De

l'autre, lorsqu'ils ont lieu, ces échanges ne sont jamais de simples transferts de biens d'une personne à une autre ou d'un clan à un autre. Ce sont avant tout des rituels qui mobilisent les corps et le langage à travers des formes rythmiques particulières. Aucun bien n'est transféré sans que ce transfert n'appelle un discours, un chant ou une danse. Au total, *le don ne doit donc pas être conçu comme la simple translation temporellement indéterminée d'un contenu qui s'accompagnerait de la production de performances formelles, mais au contraire comme l'occasion d'une réunion et d'une mise en branle périodiques et organisées des corps-langages, c'est-à-dire de la production d'« âmes » par des techniques rythmiques particulières*. Ainsi, ce qui intéresse Mauss dans le potlatch, ce n'est pas seulement le fait qu'il assure la circulation des biens sur une base non égoïstique, mais aussi et peut-être surtout qu'il constitue un « fait social total », où se croisent les rythmes de la corporéité, de la discursivité et de la socialité, et où se produisent et se reproduisent ainsi les âmes, ce qu'il appelle, lui, les « personnes » (sur cette question et le statut de la notion de personne chez Mauss, voir mon ouvrage *Éléments d'une histoire du sujet*).

On cite souvent, à ce propos, la célèbre définition du début de *l'Essai sur le don*, mais on prête rarement attention à ses derniers mots, qui suggèrent de fait un englobement du religieux, du juridique, du moral et de l'économique dans les rythmes morphologiques, mais aussi corporels et langagiers, auxquels il se réfère à travers la catégorie datée d'esthétique : « Dans ces phénomènes sociaux "totaux", comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la distribution ; *sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions* » (c'est moi qui souligne).

On néglige, de la même manière, le fait que Mauss revient de nouveau en conclusion aux aspects rythmiques du fait social total, rapidement pour les rythmes morphologiques et pour souligner qu'il en a « fait délibérément abstraction » pour les rythmes corporels et signifiants, préfigurant par là l'attitude actuelle de nombre de sociologues et d'anthropologues, mais conscient, lui, du manque crucial que cela entraîne : « Tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux, *et même esthétiques, morphologiques, etc. [&]*. Ces institutions ont *un côté esthétique important dont nous avons fait délibérément abstraction* dans cette étude : *mais les danses qu'on exécute alternativement, les chants et les parades de toutes sortes, les représentations dramatiques qu'on se donne de camp à camp et d'associé à associé ; les objets de toutes sortes qu'on fabrique, use, orne, polit, recueille et transmet avec amour, tout ce qu'on reçoit avec joie et présente avec succès, les festins eux-mêmes auxquels tous participent ; tout, nourriture, objets et services, même le "respect", comme disent les Tlingit, tout est cause d'émotion esthétique et non pas seulement d'émotions de l'ordre du moral ou de l'intérêt*. Ceci est vrai non seulement de la Mélanésie, mais encore plus particulièrement de ce système qui est le potlatch du Nord-Ouest américain, encore plus vrai de la fête-marché du monde européen. *Enfin, ce sont clairement des phénomènes morphologiques. Tout s'y passe au cours d'assemblées, de foires et de marchés, ou tout au moins de fêtes qui en tiennent lieu. Toutes celles-ci supposent des congrégations dont la permanence peut excéder une saison de concentration sociale, comme le potlatch d'hiver des Kwakiutl, ou des semaines, comme les expéditions maritimes des Mélanésiens* » (c'est moi qui souligne).

Du fait qu'ils négligent ces dimensions rythmiques du « fait social total », les commentateurs de Mauss sont, comme Clastres, amenés à se faire une image des échanges de dons qui s'y produisent sur le modèle de l'échange sémiotique et arythmique lévi-straussien. Or, s'il est vrai que les biens, les femmes et les mots y tournent sans cesse, s'il est vrai également que leurs circuits ne sont plus définis sur le mode de l'intérêt individuel, ces circuits restent indéterminés et sans formes temporelles comme ceux de l'échange utilitariste et il est bien difficile alors d'expliquer comment sont produits les individus. La question des techniques de production des « âmes » demeure dans l'ombre. *A fortiori* celle de la qualité de ces techniques et des « âmes » qu'elles font apparaître. Ce point essentiel est celui qui semble manquer le plus dans les réflexions contemporaines sur l'utopie maussienne, car on ne saurait s'opposer efficacement à l'utilitarisme sans remettre en question, pratiquement mais aussi théoriquement,

la fluidité absolue vers laquelle il tend et la mauvaise qualité de l'individuation qui accompagne cette orientation.

Pour sortir de cette impasse, il faut abandonner Lévi-Strauss et revenir à Mauss. Non seulement celui-ci, nous l'avons vu plus haut, est l'un des premiers à avoir introduit la question des techniques rythmiques dans les sciences sociales, non seulement il prend soin de noter l'interaction des rythmes de la socialité, de la corporéité et de la discursivité au sein du potlatch, mais il achève l'*Essai sur le don* sur une définition de la politique qui, se référant à cette réalité technique, nous offre un point de départ pour la construction de nos critères de jugement : « Des études de ce genre permettent en effet d'entrevoir, de mesurer, de balancer les divers mobiles esthétiques, moraux religieux, économiques, les divers facteurs matériels et démographiques dont l'ensemble fonde la société et constitue la vie en commun, et dont la direction consciente est l'art suprême, la *Politique*, au sens socratique du mot. » Or, cet « art suprême » a lui-même comme maxime directrice cette définition du bien et du bonheur : « Il est inutile d'aller chercher bien loin quel est le bien et le bonheur. Il est là, dans la paix imposée, dans le travail bien rythmé, en commun et solitaire alternativement, dans la richesse amassée puis redistribuée dans le respect mutuel et la générosité réciproque que l'éducation enseigne. »

Le don est ainsi posé comme valeur éthico-politique ultime à travers une définition des *bons rythmes*, qui porte sur l'organisation du travail, la circulation des biens et la paix. Certes, il ne dit rien de ce que seraient de bons rythmes corporels et encore moins de bons rythmes signifiants, mais l'amorce de la réflexion est là : si les « âmes » sont le produit de techniques rythmiques, leur qualité propre, leur maximisation ou au contraire leur minoration, dépendra de la qualité de ces techniques ; toute politique démocratique consistera donc à rechercher, non pas seulement comme le pensaient Simmel et Barthes une *idiorrythmie*, une simple liberté rythmique personnelle indépendante des rythmes collectifs, mais une *eurythmie* simultanément corporelle, discursive et sociale — une maximisation de l'individuation singulière et collective.

**Comme la plupart de mes collègues anthropologues, je pense que les théories de Dumont sont plus que sujettes à caution&**

par Jean-Pierre WARNIER

(extrait d'une correspondance électronique entre Alain Caillé et Jean-Pierre Warnier.)

Cher Alain Caillé,

[&] Je note une remarque intéressante dans votre courriel du 7 octobre dans lequel vous me dites que je ne parle pas du tout du holisme. C'est vrai. Si vous désignez par là les théories de Louis Dumont sur les sociétés "holistes", c'est un débat important, mais qui ne ferait qu'aggraver mon cas. En effet, comme la plupart de mes collègues anthropologues, je pense que les théories de Dumont sont plus que sujettes à caution pour trois raisons.

1/ Elles se situent dans la lignée de ce qui s'est énoncé au tournant du XXe siècle par Durkheim, Tönnies, etc, sur la différence entre solidarité organique et solidarité mécanique, association et communauté, sociétés modernes et traditionnelles. Or ces théories se sont élaborées à partir de connaissances indigentes concernant les sociétés "de la tradition" et sans qu'on ait procédé à une évaluation critique de la manière dont les données avaient été formatées

par le regard occidental. On a beaucoup progressé dans cette critique.

2/ Dumont s'est fondé sur le recueil des normes verbalisées plutôt que sur une ethnographie des pratiques. On sait ce que cela vaut depuis les critiques de Bourdieu sur le "mariage arabe". Les travaux des indianistes contemporains ont invalidé pratiquement tout ce que Dumont énonce des castes en Inde. Robert Deliège l'a montré de manière convaincante.

3/ La plupart des anthropologues contemporains inclineraient à penser que solidarité avec le groupe et trajectoire individualiste ne caractérisent pas deux types de sociétés, mais deux types d'itinéraires accessibles à un sujet singulier dans toute société. Ces deux options (avec des sous-options) seraient attestées, en proportion variable, dans toutes les sociétés connues, en fonction des atouts individuels dont dispose tel ou tel individu, ou de la dépendance dans laquelle il se trouve par rapport aux autres. [&]

## Le don comme système d'action

par Jacques T. GODBOUT

(extrait de *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, Le Seuil, 2007, La couleur des idées .)

Le modèle du don est un système d'action au sens où, comme pour le modèle marchand, une fois posé un postulat psychologique sur le moteur de l'action, le modèle précise comment les individus sont incités à agir d'une certaine façon, dans une certaine logique. En conséquence, une fois posé le postulat du don, le modèle n'a pas besoin de recourir à des contraintes extérieures au sujet, pas plus que la théorie du choix rationnel, une fois posé le postulat du *self-interest*.

À cet égard, le modèle du don se comporte donc plutôt comme la théorie des choix rationnels, dont « la grande force, affirme Sciulli, est de tenter de rendre compte de l'ordre social et de la solidarité en faisant appel le moins possible à l'intériorisation des normes de la part des acteurs [12] ». Ayant posé l'*homo donator*, le modèle du don observe la dynamique du système d'action que ce postulat engendre sans nécessité d'introduire d'autres facteurs comme la culture, la tradition, les normes, les valeurs, sauf pour spécifier les modalités d'application du modèle. Celui-ci part d'agents libres, à la différence des modèles sociologiques attribuant les comportements à des variables externes qui s'imposent plus ou moins aux sujets. Comme la théorie du choix rationnel, le modèle du don considère comme suspectes les normes obligatoires présentées comme facteurs d'explication.

En tant que « moteur psychologique de l'action », le postulat du don est aussi légitime que celui de l'intérêt et aussi pertinent pour rendre compte de l'action des agents. C'est un modèle où ces derniers seront portés à donner dans les conditions propres au don. Une de ces conditions, c'est la liberté des acteurs, comme dans le marché. Sous cet aspect, il appartient au groupe des modèles individualistes. Cela conduit certains auteurs à conclure que ce modèle est « proche, tout proche, à s'y méprendre, [&] des propositions les plus radicales de l'individualisme méthodologique [13] ».

Rappelons donc en quoi il en diffère malgré tout profondément.

Le modèle du don possède sa dynamique propre, différente des autres systèmes d'action. Comme tout modèle d'action, il doit s'appuyer sur une théorie du fonctionnement des individus. Il doit postuler ce que Coleman appelle «

une théorie psychologique des ressorts de l'action individuelle [14] ». Il ne faut pas seulement un système, il faut une énergie, un moteur pour faire circuler les choses. « Rien [ & ] ne s'accomplit dans le monde sans passion. [ & ] Chaque théorie en sociologie veut comprendre à sa manière pourquoi cette passion surgit et comment elle transforme un amas d'individus en une collectivité authentique [15]. » C'est par exemple le rôle que joue le charisme chez Weber [16]. Le modèle du don a donc besoin lui aussi d'une théorie psychologique, et c'est là que non seulement il diffère de la théorie des choix rationnels, mais qu'il s'oppose à elle. Il ne part pas de l'*homo Sconomicus*, du seul postulat de l'intérêt. Il pose aussi un *homo donator*. Une fois ce postulat psychologique posé, les acteurs agissent en fonction de la logique du système dans lequel ils s'inscrivent, système dont ils sont par ailleurs les auteurs. La dette, mutuelle ou non, positive ou négative, la liberté de l'autre, le jeu avec les règles sont des éléments qui découlent du postulat initial de l'*homo donator*, comme la réduction des zones d'incertitude découle du postulat de l'*homo strategicus*. Ces règles constituent, ainsi que l'écrit Coleman, « les structures des incitatifs auxquels l'individu est confronté [ structures of incentives confronting an individual ] [17] ».

Le postulat du don, croyons-nous, permet au système d'action qui en découle de rendre compte d'un ensemble de comportements importants, mais qu'aucun autre modèle sociologique ou anthropologique n'a intégré jusqu'à maintenant. Ainsi, « le monde "archaïque", écrit Richard, n'a pas eu et n'a pas non plus la moindre idée du pardon [18] ». C'est ce qu'il conclut de sa lecture des anthropologues. Mais est-ce la vision des anthropologues, ou est-ce réel ? Si Richard avait parcouru la littérature sociologique comme il l'a fait pour l'anthropologie, il aurait sans doute conclu que le monde moderne n'a pas, lui non plus, « la moindre idée du pardon » ! Le pardon n'existe pas chez les acteurs sociaux, car les sociologues ne l'ont jamais rencontré. Le pardon n'existe pas en sciences humaines. Pour les sciences humaines (la sociologie, l'anthropologie, l'économie, la science politique), le moderne et l'archaïque sont soit des acteurs stratégiques poursuivant leur intérêt, soit des acteurs jouant des rôles déterminés par leur rituel et le contrôle social. Ces deux modèles s'opposent depuis toujours et, depuis quelques décennies, ce qui domine, c'est l'approche stratégique et la théorie des choix rationnels.

L'individualisme n'arrive pas à sortir du postulat de l'intérêt. A contrario, l'« individu » *homo donator* est un être en dettes. Tout ne part pas de lui. En fait rien ne part de lui. Il ne donne que parce qu'il a reçu. Comme l'écrit Pulcini, « celui qui donne rompt l'illusion cartésienne de son autosuffisance et reconnaît son état de manque constitutif. [ & ] Seul celui qui reconnaît avoir été l'objet d'un don peut donner [19] ». C'est ce postulat qui entraîne toutes les différences dans le fonctionnement du modèle et qui conduit un auteur comme Serge Latouche à écrire : « On est bien obligé de recourir au holisme pour fonder l'*homo donator* [20]. »

### Don et holisme : types de lien et types de circulation

Sous certains aspects, le don appartient donc à la « famille » des modèles individualistes. Mais, de par son postulat d'un être en dettes et ce qu'il implique, il a pour ainsi dire les pieds dans le holisme & Nous croyons que le don n'arrive à trouver vraiment sa place ni dans les théories sociologiques de type holiste, ni dans l'individualisme méthodologique. « Ni holisme, ni individualisme », comme l'écrit Alain Caillé [21]. Ce qui pose ultimement la question des rapports entre le don et le lien social.

Depuis sa naissance, la sociologie élabore des typologies des liens sociaux. Elle a traditionnellement abordé le lien social à partir d'un modèle binaire : communauté et société (Tönnies), solidarité organique et solidarité mécanique (Durkheim), liens primaires et liens secondaires (Park et l'école de Chicago). Aujourd'hui, cette typologie prend la forme exacerbée de l'opposition entre holisme et individualisme, fondée elle-même sur l'opposition entre obligation et intérêt.

Ces typologies classiques des sciences humaines distinguent rarement entre le lien et ce qui circule. Elles intègrent

des éléments concernant la façon dont les choses circulent et des caractéristiques du lien comme tel, sans se préoccuper de les distinguer. Or, même si le don est inséré dans le lien et souvent à son service, le lien n'est pas le don. Le lien est un mode de relation. Le don est un mode de circulation. Il existe différents modèles de circulation et de relation. Le modèle marchand, la redistribution, le don, le partage sont des modèles de circulation. Sur le plan analytique, la distinction est importante. Or, dans les définitions classiques du lien social [22], les deux sont imbriqués.

Quel rapport y a-t-il entre le lien et ce qui circule à propos du don ? Est-il pertinent, voire même possible, de faire cette distinction sans contamination continue des concepts ? Pour comprendre ce qui circule sous forme de don, on a vu qu'il fallait en chercher le sens dans le lien. Le type de lien n'est pas neutre par rapport au type de circulation. Il y a des affinités. Lorsque la relation est voulue pour elle-même, comme dans le lien primaire, ce qui circule tend inévitablement à prendre la forme du don. Le don a une préférence pour le lien primaire et ce que l'on a appelé, depuis Tönnies, « le modèle communautaire de lien social ». Inversement, lorsque le lien à l'autre est instrumental (lien secondaire), la circulation marchande tend plus naturellement à s'imposer. L'intérêt est pour ainsi dire la « marque de commerce » du rapport marchand. Mais il serait inexact de conclure de ces affinités qu'il existe un rapport strictement univoque entre un type de don et un type de lien, qu'à un certain type de don correspond un type précis et fixe de circulation. En ce qui concerne le don, il est vrai que tous les types de circulation ont besoin du don, ce qu'illustre le cas extrême du don dans le monde des affaires. Mais son importance n'est pas partout la même et son rôle peut être différent. Le don est structurant à des degrés divers. Selon les cas, ce sont d'autres logiques qui prédominent : l'intérêt, certes, mais aussi la norme de justice ou d'autres moteurs de l'action, lesquels sont probablement aussi nombreux que les passions elles-mêmes.

La distinction de Tönnies entre communauté et société permet de conclure que la circulation par le don, sans relever en propre d'un seul type de lien social, n'en a pas moins des affinités particulières avec le modèle communautaire fondé sur le lien primaire. La question dès lors se pose : puisque ce modèle considère les agents comme appartenant à un tout qui les dépasse, la circulation par le don relève-t-elle nécessairement du modèle holiste ? Dans l'affirmative, ne nous retrouvons-nous pas confrontés à l'opposition obligation-intérêt à laquelle s'identifie aujourd'hui cette typologie classique, le don se retrouvant du côté de l'obligation, voire de la contrainte ? Laissons-nous la proie pour l'ombre en abandonnant le modèle individualiste et ses variantes « adoucies », pour nous soumettre à quelque chose qui non seulement nous dépasse, mais qui nous serait imposé ? L'intérêt n'explique pas tout, certes, car il y a aussi les normes, les règles, la morale. Envisagées comme des obligations extérieures, les normes nous renvoient l'image de valeurs imposées du dehors, dont nous avons aussitôt envie de nous libérer. On retrouve alors le problème de l'intériorisation des normes. Pour les sciences sociales, il y a le comportement libre, mais rationnel, et il y a les autres, qui sont plus ou moins déterminés. Il y a d'un côté les actions auxquelles on peut appliquer la notion de rationalité, et qui ont « pour point commun de toujours supposer et d'exiger pour avoir un sens qu'un choix soit offert aux acteurs », et de l'autre un domaine de l'action humaine où la notion de choix n'est pas pertinente.

Une telle alternative laisse le don hors catégorie. En effet, on a montré que le don est libre et qu'en tant que système d'action il prend ses distances par rapport aux normes intériorisées. Mais nous avons vu qu'il est aussi non rationnel, du moins au sens de la rationalité instrumentale. Rappelons par exemple que, selon le modèle de la rationalité instrumentale, plus la décision est importante, plus on doit s'attendre à une recherche intense d'informations pertinentes avant qu'elle soit prise [23]. C'est sûrement exact pour certaines décisions. Mais pas pour le don. Il faut donc dépasser cette opposition entre le holisme et l'individualisme, même méthodologique [24]. Elster résume bien cet écueil en écrivant : « Si le vice des économistes est de tout comprendre en fonction des intérêts, le vice sociologique est de voir en l'homme l'exécutant passif des normes sociales [25]. » Or le don ne trouve sa place dans aucune de ces catégories. Il ne possède aucun de ces deux vices. Pour penser le don, il faut ajouter une troisième catégorie : les émotions. « L'intérêt, les normes sociales et les émotions constituent, me semble-t-il, les trois grands

mobiles de l'action humaine [26]. » Rejoignant Durkheim, Elster affirme : « À mon sens, l'aspect le plus fondamental des normes est leur ancrage dans la vie émotionnelle, l'impulsion qu'elles reçoivent de l'affectivité [27]. » Dès lors comment définir et classer les émotions ? Elster, lui aussi, les inscrit dans le « pré-social, le réactionnel : une folie sans méthode [28] ». C'est de l'ordre du réflexe, la norme sociale étant, elle, « la folie mise en système [29] ». Elster, Scheff [30], Elias [31] sont tous des auteurs qui ont accordé une grande importance aux émotions, mais ils s'arrêtent aux émotions négatives comme la honte, le ressentiment &

Seuls ceux qui reconnaissent les émotions positives peuvent comprendre la liberté du don et rendre compte de ce phénomène. Une certaine liberté est une caractéristique nécessaire au don. Elle est présente, même si c'est à des degrés divers, dans tous les types de don, et dans tous les types de société. C'est même de cette manière que les observateurs occidentaux caractérisaient les sociétés amérindiennes avant l'arrivée des ethnologues [32]. Les ethnologues semblent souvent en douter, mais Mauss, tout en relativisant la naïveté de cette attitude, revient à cette idée, essentielle, même si elle est insuffisante.

Le holisme est-il nécessairement contraignant, voire « réactionnaire [33] » ? C'est la question que pose le don. Certes la liberté qui est propre au don est différente de la liberté contractuelle. Si le don relève en partie du paradigme holiste, il nous oblige pourtant à penser une appartenance à un ensemble plus vaste qui ne soit pas contraignant. Illustrons cette affirmation. Comme tout Québécois mâle, quand j'étais jeune, je jouais au hockey. Près de chez moi, il y avait une patinoire gérée par la commune. Nous y allions très peu. Dans la rue où j'habitais, nous avons construit notre propre patinoire. Nous la refaisons à chaque hiver. Les plus vieux étaient responsables de l'arrosage, et tous se partageaient l'enlèvement de la neige. Je jouais presque tous les soirs, avec un minimum d'équipement. Je jouais pour le plaisir, tout en étant ravi de constater mes progrès. Aujourd'hui, le fils de mes amis joue aussi au hockey. Il n'y a plus de patinoire dans la rue. À six ans, il se rend les dimanches matin, à 10 h 15, à un très moderne centre sportif situé à plusieurs kilomètres de chez lui, où un entraîneur professionnel lui apprend à patiner et à manier la rondelle. Le premier objectif de cet « exercice » est d'apprendre, de progresser. D'ailleurs, il ne joue pas : il s'entraîne. L'équipement de hockey complet (cher) est obligatoire. Son père doit l'accompagner en voiture et retourner le chercher deux heures plus tard.

Voilà deux modèles de liens sociaux. D'un côté, un modèle communautaire [34], régi par des liens primaires, et, de l'autre, un modèle de lien secondaire, fondé sur le contrat et sur les statuts de producteur et d'utilisateur. Dans la sociologie classique binaire, l'intensité et la permanence servent souvent à distinguer ces deux types de lien. Tönnies ne disait-il pas que « dans la communauté on reste lié malgré toute séparation, dans la société on demeure séparé malgré toute liaison [35] » ? Les deux types de lien sont des liens sociaux, mais dans la mesure où le lien social est défini comme nécessitant une certaine intensité d'attachement, on tend, dans la même mesure, à voir le lien primaire comme le seul « vrai » lien social. Les sociologues définissent souvent ce lien primaire (ou le modèle communautaire) comme non libre (à la limite, l'individu y disparaît dans le « communautarisme »), par opposition au lien secondaire qui serait le royaume de la liberté.

Or, il existe une différence importante entre un lien social libre, et le fait d'être libre (libéré) de tout lien social ; entre être inséré dans un lien social libre et se libérer des liens sociaux. Posons-nous la question : dans lequel des deux modèles le jeune joueur de hockey est-il le plus libre ? Bien difficile de répondre autrement qu'en disant : tout dépend du point de vue et du type de liberté que chacun valorise. Par rapport aux institutions, le premier modèle est plus libre ; car ce sont les joueurs qui font leurs propres lois ; c'est un modèle autorégulé, autonome, dirait Castoriadis. Mais certains individus vivent peut-être difficilement les obligations que le groupe ne manque pas de se donner pour fonctionner. En outre, il est sûrement plus facile de s'inscrire au centre sportif que de devenir membre d'un groupe de rue. Au centre sportif, le citoyen a un rapport d'utilisateur avec une institution qui produit le service ; il

paie (ou il a payé par nos taxes si c'est une institution publique), et il bénéficie du service. Une fois inscrit, en revanche, il doit se plier aux différents règlements qui n'ont pas été faits par lui. Et l'enfant est aussi dépendant de ses parents pour accéder au lieu. Au contraire, dans le modèle autorégulé, les membres contrôlent tout collectivement. Ce ne sont pas les autres qui décident quand ils jouent, combien de temps, qui va jouer avec qui & c'est eux. Mais il peut certes exister un leader autoritaire qui diminue la liberté de chacun, et un nouvel arrivant devra sans doute passer par certains rituels avant d'être accueilli. Il ne lui suffit pas de se présenter et de payer pour accéder au service.

Le lien secondaire tend donc effectivement à libérer l'individu de tout lien personnel. Mais le lien primaire (ou le modèle communautaire) peut aussi être libre dans la mesure où ce type de rapport n'est pas imposé à ceux qui le vivent, et selon la structure d'autorité qui le caractérise. Il ne peut pas être défini comme libre ou non libre en soi ou *a priori*. Il est d'ailleurs souvent plus libre vis-à-vis des institutions secondaires qu'à l'égard du lien secondaire lui-même, mais moins susceptible de s'appliquer à tous sans brimer leur liberté à cause de la plus grande intensité qu'il implique. La conclusion est claire : dans les deux cas de figure, il y a une certaine liberté et certaines obligations, et ces deux modèles ne peuvent donc pas être caractérisés par leur degré respectif de liberté.

C'est pourtant ce que font souvent les sciences sociales, en confondant la liberté existant dans le lien et la liberté de sortir du lien. Si bien que, alors que cette typologie était conçue par ses fondateurs comme étant en interaction dynamique, cette typologie dynamique, sous l'influence sans doute des grandes idéologies qui se sont opposées au 20<sup>e</sup> siècle : communisme et libéralisme, a fini par se transformer en une opposition stérile entre individu libre et société contraignante. Cette évolution a conduit à l'impasse théorique que constitue l'opposition individualisme-holisme : à la limite, cette opposition finit par désigner l'individu sans la société, ou la société sans l'individu.

Le don relève-t-il du holisme ? Une telle affirmation est admissible, car tout don – même le don aux inconnus, s'il n'est pas perverti, comme on l'a vu – tend à créer un rapport communautaire. Il faut cependant en évacuer les dimensions de contrainte sur le sujet qui caractérisent souvent le holisme. Le holisme se présente souvent avec cette dimension d'un tiers extérieur à la relation, exerçant un pouvoir contraignant sur cette dernière. On n'a pas assez souvent noté qu'à cet égard il est similaire au marché, lequel est également fondé sur un tiers extérieur aux participants, cette main invisible qui s'impose à eux et fixe les prix, c'est-à-dire les conditions quantitatives de leur échange.

Holisme et individualisme sont donc des modèles ternaires incluant une instance qui s'impose au rapport entre les sujets. Or, l'analyse de la structure ternaire du don a permis de décomposer les éléments du lien pour montrer que le tiers du don est immanent. Cette caractéristique permet de reconnaître l'importance de la dimension communautaire dans le don, mais débarrassée de sa dimension de contrainte extérieure à l'individu.

## **Individualisme et holisme méthodologiques : au-delà de la querelle ?**

par Alain CAILLÉ

(extrait de *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Bibliothèque du MAUSS, 2009).

En un sens, l'affirmation de Raymond Boudon que " la *théorie du choix rationnel* (TCR) est aujourd'hui le seul paradigme disponible qui d'une part, puisse faire état d'une prétention à la généralité et qui soit clairement articulé, et qui puisse d'autre part, se prévaloir d'être partagé par de nombreux membres de la communauté scientifique internationale par-delà les frontières ", est tout à fait fondée. C'est d'ailleurs tout le problème, serait-on tenté d'ajouter. Car, et dans la plupart de ses versions, comme le montre désormais clairement R. Boudon lui-même, cette TCR, dont procède l'individualisme méthodologique, n'est pas autre chose que le modèle économique, *i.e.* l'explication de l'action sociale par les propriétés de l'*Homo Sconomicus*, l'individu isolé, indifférent aux autres et calculateur plus ou moins averti. Et cette figure de l'*Homo Sconomicus* n'est elle-même que la cristallisation de la figure plus générale de l'homme utilitariste (le " dernier homme " de Nietzsche). Prétendre fonder une théorie sociologique générale sur un tel paradigme, c'est donc courir le risque de réduire la sociologie à une simple généralisation du modèle économique (comme on le voit chez J. Coleman ou, sur une base néomarxiste cette fois, chez P. Bourdieu), et cela à l'encontre même de ce qui a constitué l'effort constant de tous les grands auteurs de la sociologie classique. Mais ce qui est vrai, c'est qu'aucun de ces efforts de dépassement de l'explication utilitariste de l'action n'a jamais débouché sur un paradigme " disponible qui d'une part, puisse faire état d'une prétention à la généralité et qui soit clairement articulé, et qui puisse d'autre part, se prévaloir d'être partagé par de nombreux membres de la communauté scientifique internationale par-delà les frontières ".

Tout le pari scientifique, mais aussi philosophique et politique sur lequel repose l'entreprise du MAUSS trouve là son origine. Il repose sur la certitude, l'espoir en tout cas que les innombrables sociologies ou philosophies hostiles, à des degrés divers, aux explications de type utilitariste puissent parvenir à un degré de généralité et de claire articulation comparable à la TCR [36] dont la seule force réside en fait dans sa simplicité et sa rusticité. Et le présent numéro du MAUSS représente une étape cruciale par rapport à cet objectif. Pour se donner une chance de l'atteindre, encore faut-il, croyons-nous, reconnaître que le débat théorique premier des sciences sociales et de la philosophie politique est justement celui qui oppose propositions de type utilitariste et propositions de type anti-utilitariste [37], autrement dit, d'une part, tout un ensemble de propositions assez aisément axiomatisables et formalisables qui, du coup, trouvent peu à peu leur unité et favorisent un travail collectif de la pensée, une accumulation et un certain progrès des connaissances, et d'autre part, un ensemble de propositions apparemment disparates, souvent obscures, revêtant une forme toujours différente selon les auteurs ou les écoles, et dont le seul commun dénominateur semble reposer sur le refus virulent des propositions du premier type et sur l'aspiration à dépasser l'*Homo Sconomicus*, le " dernier homme ". Mais dans quelle direction et pour faire quoi ?

L'importance de ce débat entre utilitarisme et anti-utilitarisme est très généralement sous-estimée parce qu'il est le plus souvent confondu avec la querelle qui mobilise toutes les énergies intellectuelles et polémiques, celle de l'individualisme et du holisme méthodologiques. Faut-il, pour expliquer l'action sociale et la constitution des ensembles sociaux, toujours partir des choix et des actions des individus, seul l'individu étant susceptible d'être sujet ? Doit-on, au contraire, considérer que l'individu n'est lui-même que la résultante du contexte historique et social dans lequel il voit le jour et agit, pour, en conséquence, expliquer l'histoire et le fonctionnement des sociétés par le jeu des structures sociales, en référence à la seule totalité sociale (*holos*, en grec, signifiant le tout). Éternel débat, récurrent depuis deux siècles de sciences sociales, et même depuis le Moyen Âge (où il recoupe la querelle du nominalisme et du réalisme). Débat agaçant, que tout le monde a plaisir à déclarer dépassé, mais qui demeure en fait toujours irrésolu. Est-il pour autant insoluble ? Est-il d'ailleurs si important ? Apparemment non, comme en témoignent les trois textes qui suivent et dont la lecture doit permettre, croyons-nous, de trouver la vraie porte de sortie, ou au moins les conditions d'un armistice honorable pour tout le monde.

### Trois solutions

Le premier texte est un article de *Raymond Boudon* lui-même, repris d'un numéro de *Sociologie et société* et dans

lequel il distingue avec une grande fermeté l'individualisme méthodologique qu'il continue à défendre, de la théorie du choix rationnel (TCR), *i.e.* de la théorie économique généralisée.

"La théorie du choix rationnel (TCR), nous dit-il, est une variante de l'individualisme méthodologique" (IM) [ & ] L'IM étant apparu dans le contexte des discussions théoriques et méthodologiques entre économistes, il est souvent conjugué avec la tradition benthamienne. Mais une telle conjugaison n'a rien de nécessaire. Ce point a été vu avec une parfaite clarté par les sociologues se recommandant de l'IM, notamment par Max Weber. On ne voit guère quelle objection sérieuse on pourrait opposer à l'idée que la TCR est capable de proposer des explications de caractère "définitif", "sans boîte noire". En revanche, il faut se demander si, comme le veulent ses partisans, elle est générale et si elle est la seule théorie capable de produire des explications "définitives". Il n'y a aucun doute que la TCR a montré sa capacité à expliquer une multitude de phénomènes sociaux. Cela a été reconnu par les sociologues classiques bien avant que la TCR ne soit identifiée, et confirmé par nombre de recherches modernes. Mais d'autre part, on peut dresser une liste impressionnante de phénomènes sociaux qu'on n'arrive guère à expliquer dans le cadre de la TCR. Ces phénomènes, qui se laissent par contre fort bien expliquer dans le cadre de l'IM, appartiennent essentiellement à trois classes. L'IM se distinguant notamment de la TCR parce qu'il refuse de réduire la rationalité à la rationalité utilitaire et *a fortiori* à la rationalité instrumentale, on en conclut qu'il existe des types distincts de rationalité qui ne se laissent pas réduire l'un à l'autre, comme sociologues et philosophes l'ont reconnu. "

On le sait, R. Boudon a pris depuis longtemps déjà ses distances avec le rationalisme étroit, instrumental et utilitariste de la théorie économique standard, même "élargie" (selon l'expression d'Olivier Favereau), pour expliquer que les acteurs étant toujours en dernière instance les individus, la sociologie doit chercher non pas tant la rationalité instrumentale et égoïste qui les animerait que "les bonnes raisons" qui les poussent à agir. Parmi ces dernières, il y a notamment des considérations d'ordre moral qui relèvent de la rationalité axiologique, la *Wertrationalität* de M. Weber à laquelle R. Boudon a consacré un bel article. Mais dire, ce qui est une évidence, que les acteurs sont aussi inspirés par des considérations d'ordre moral et par le souci d'une certaine cohérence du sens, et dire par ailleurs que les traditions culturelles elles-mêmes évoluent selon ce souci de rationalisation, n'est-ce pas reconnaître que les individus inscrivent leurs actions dans le cadre d'un univers de sens, un univers des valeurs qui a sa cohérence et son histoire propres ? Or, que disent d'autre les "holistes" ? Et, dès lors qu'on ouvre la porte à la question du sens, de proche en proche, et qu'on le veuille ou non, l'action des acteurs devra être analysée selon un modèle interprétatif et non plus à l'aide du paradigme du calcul.

Comment donc rendre compte, sans nier la dimension de créativité de l'action (pour parler comme Hans Joas [38]), de cette cohérence propre de l'ordre symbolique ? Une première solution est fournie par Jean-Pierre Dupuy qui formule parfaitement le cœur du problème. Lequel consiste en un paradoxe déroutant. La naissance des sciences sociales est inséparable de celle de l'individualisme. Mais c'est à partir de ce point de départ qu'elles découvrent la consistance propre de l'ordre social et son extériorité aux individus. "L'individualisme moderne va de pair avec la reconnaissance des propriétés auto-organisatrices de la société [ & ] c'est avec l'individualisme moderne que naissent les sciences sociales." Ce paradoxe naît avec la question suivante, commune à la philosophie politique, à l'économie et à la sociologie : où est la source de l'ordre social ? Et J.-P. Dupuy répond, en synthétisant leur réponse commune :

"Elle est au sein de la société et c'est en ce sens qu'il s'agit d'une conception moderne. Mais elle reste extérieure à chaque individu, hors de la prise de quiconque et c'est en ce sens que cette conception retient quelque chose de la critique conservatrice [ & ] C'est donc qu'il existe une distance entre les individus et la société. Tout se passe comme si la société se détachait, prenait une autonomie par rapport aux individus qui pourtant l'alimentent de leurs actions : c'est ce mouvement que je nomme "auto-extériorisation" ou "autotranscendance"."

Comment la penser ? J.-P. Dupuy poursuit :

"Cette idée d'une "autotranscendance" du social peut être résumée de la façon suivante. Elle tient dans la coexistence apparemment paradoxale des deux propositions suivantes : 1) ce sont les individus qui font, ou plutôt "agissent" les phénomènes collectifs (individualisme) ; 2) les phénomènes collectifs sont (infiniment) plus complexes que les individus qui les ont engendrés, ils n'obéissent qu'à leurs lois propres (auto-organisation). Tenir ensemble ces deux propositions permet de défendre la thèse de l'autonomie du social. L'autonomie de la société et l'autonomie d'une science de la société, c'est-à-dire sa non-réductibilité à la psychologie tout en restant fidèle à la règle d'or de l'individualisme méthodologique : ne pas faire des êtres collectifs des substances ou des sujets."

Et il conclut :

"L'individualisme méthodologique "complexe" que l'on défend s'oppose tant à l'individualisme méthodologique simple qu'au holisme. L'individualisme méthodologique simple est un réductionnisme, il ignore le saut en complexité que le passage de l'individuel au collectif implique, alors même que le collectif s'engendre par la composition des actions individuelles. Le social s'y réduit finalement à de l'intersubjectivité. Quant au holisme, il s'appuie, comme l'individualisme méthodologique simple, sur un niveau ultime d'explication : il s'agit simplement du tout, et non plus des individus (alors que l'individualisme méthodologique complexe insiste sur la boucle qui unit récursivement les niveaux individuel et collectif)."

Il est possible de résumer l'essentiel de cette solution, particulièrement simple, juste et éclairante, en empruntant une formulation plus ancienne de la même idée à Claude Lefort [39] : individu et société (ou culture) sont mutuellement transcendants.

Cette même formulation résumerait aussi parfaitement les analyses, très complémentaires, de Margaret Archer [40], inspirées de l'épistémologie réaliste de R. Bhaskar et qui se réclament de ce qu'elle appelle le "dualisme analytique", autrement dit de la reconnaissance de l'irréductibilité de la structure à l'action individuelle et réciproquement. Chacun de ces deux moments a sa consistance propre en raison des propriétés de ce que J.-P. Dupuy appelait l'autotranscendance et que M. Archer pense sous la catégorie de l'émergence [41]. M. Archer défend ce qu'elle appelle une thèse morphogénétique :

"Pour l'essentiel, la thèse morphogénétique selon laquelle structure et action opèrent sur des périodes temporelles différentes repose sur deux propositions simples : que la structure préexiste nécessairement à (aux) l'action (s) qui la modifie (nt), et que l'élaboration structurelle est nécessairement postérieure à ces actions."

La différence avec les formulations de Jean-Pierre Dupuy tient à ce que ce dernier, influencé par la théorie économique de l'équilibre général, raisonne en termes largement systémiques et synchroniques, alors que M. Archer plaide pour un recours systématique à la temporalité et à la diachronie comme clés de la solution. C'est en raison de leur non-contemporanéité que structure et action se révèlent irréductibles et conditionnent réciproquement l'une de l'autre [42]. Ces deux solutions du problème sont selon nous complémentaires. Donnent-elles une réponse définitive ? Eh bien, probablement oui, en tout cas au plan des principes.

### **Qu'elles sont bien des solutions, au moins partielles (motion de synthèse)**

On ne voit pas très bien qui, en effet, pourrait objecter, et quoi, aux trois séries de propositions que nous venons d'examiner.

- ▶ 1 Affirmer que les hommes sont doués de raison ne se réduit nullement à poser qu'ils sont rationnels au sens de la théorie économique standard, *i.e.* égoïstes ou mutuellement indifférents [43], ne songeant qu'à leur avantage propre indépendamment de celui des autres et de toute considération éthique [44]. La raison ne se résume donc nullement au seul calcul instrumental, elle est aussi recherche du raisonnable, d'une adéquation pratique à la réalité (*phronesis*) et d'une cohérence interprétative des valeurs au nom desquelles on agit. À côté de la rationalité instrumentale, et en interaction dialectique avec elle, il existe également une rationalité axiologique, autrement dit une immersion dans un univers des valeurs qui a sa cohérence propre et qui suit sa propre logique évolutive irréductible à l'addition des rationalités instrumentales individuelles.

- ▶ 2 Ce sont bien "les individus qui font, ou plutôt "agissent", les phénomènes collectifs ", mais ces derniers, " infiniment plus complexes que les individus qui les ont engendrés, n obéissent qu'à leurs lois propres (auto-organisation)".
- ▶ 3 Cette irréductibilité des phénomènes collectifs aux conduites individuelles, aux actions individuelles qui pourtant les engendrent n'est pleinement compréhensible que si l'on met en lumière leur différence de temporalité pour insister sur le fait qu'il y a respectivement un moment de la structure et un moment de l'action des individus, tour à tour précondition l'un de l'autre.

Ces thèses sont, croyons-nous, irréfutables et à vrai dire à peu près évidentes, voire banales [45]. Il est donc déconcertant de constater que les sciences sociales n'aient pas pu les fixer avec un peu de fermeté jusque-là. Elles ont en fait été déjà formulées un nombre incalculable de fois. Lorsque Sartre affirmait que la liberté est toujours en situation, disait-il autre chose que Margaret Archer ? Et, nous l'avons vu, à peu près à la même époque, C. Lefort énonçait, comme en passant, la thèse de la transcendance mutuelle de l'individu et de la culture (ou de la totalité, de la structure ou de la société, comme on voudra). Mais, justement, c'était comme en passant, sans la lourdeur et la précision analytique peut-être nécessaires pour enfoncer le clou et rendre les évidences acceptables par toute la communauté savante. Espérons donc que la réunion des trois articles de R. Boudon, J.-P. Dupuy et M. Archer, écrits dans des perspectives différentes mais qui se révèlent en définitive largement convergents, leur permettra d'atteindre la masse critique suffisante pour être perçus et acceptés une fois pour toutes par tous ceux qui se réclament de la science sociale.

Si tel devait être le cas, ce serait à la fois beaucoup et peu de choses. Beaucoup puisque cette discussion, on le sait, revient inlassablement au sein des sciences sociales ou de la philosophie morale et politique. Peu de choses, malgré tout, puisque à ce stade, on en reste encore au niveau des évidences premières et des généralités. Elles sont nécessaires, mais enfin, ce ne sont encore que des généralités. Dès lors qu'il a été posé qu'il existe des lois propres aux phénomènes collectifs, encore reste-t-il à dire lesquelles, ce qui n'est pas une mince affaire. Et, réciproquement, du côté de l'acteur, nous sommes bien loin, dans les sciences sociales, d'un accord minimal sur une théorie de l'action. *À fortiori* est-ce vrai de l'interdépendance de la structure et de l'action. Quelle marge de jeu et de liberté la structure laisse-t-elle ouverte à l'action individuelle ? Dans quelle mesure, au contraire, la contraint-elle (et à travers quelles médiations) ? À 1 %, à 10 %, *fifty-fifty*, à 95 %, à 99,99 % ? Ce n'est pas tout à fait la même chose. En tout état de cause, il est à supposer qu'il n'existe pas de réponse fixe, *ne varietur*, à une telle question, que tout dépend des moments, de la conjoncture, de la combinaison plus ou moins contingente de déterminismes structurels variés.

Symétriquement, que veut-on dire lorsqu'on affirme que c'est l'action des individus qui génère les structures ? Cela signifie-t-il, raison démocratique oblige, que tous les individus seraient également actifs et efficaces, et à tout moment ? que, par exemple, l'action d'un Français, d'un Américain ou d'un Irakien moyen, a, par principe, autant de portée et d'efficacité causale que, disons, celle de Bouddha, de Jésus, d'Alexandre, de Napoléon ou de Hitler ? Ou bien, comme il est plus que vraisemblable, certains individus, les "grands hommes" dont on parlait tant au XIX<sup>e</sup> siècle (*cf.* Hegel) ou les personnages charismatiques de Weber, ne sont-ils pas infiniment plus agissants, causalement, que d'autres ? Mais d'où leur vient cette puissance d'agir ? De certaines caractéristiques biographiques propres, assurément (allez donc expliquer le destin de Nietzsche avec la théorie du choix rationnel ou avec l'individualisme méthodologique même dé-benthamisé) ; mais aussi de leur confrontation à une conjoncture structurelle particulière [46]. Cette conjoncture est donc constitutive de l'action individuelle qui élabore des structures nouvelles.

### Au-delà des solutions partielles ?

Ces observations, elles aussi de bon sens, doivent nous inciter à accomplir un pas de plus. Nous l'avons déjà laissé entendre : au-delà de certaines affirmations de principe, nos trois auteurs sont en fait nettement plus attentifs à la fois à l'engendrement de la structure par l'action (c'est le biais individualiste) et à la transcendance de la structure, émergente, par rapport aux actions individuelles qu'à l'inverse. Il est donc nécessaire d'accomplir un nouvel effort de

symétrisation, véritable et résolu, si l'on veut effectivement vider une fois pour toutes la querelle de l'individualisme et du holisme. Ce nouvel effort implique de prendre au sérieux l'affirmation de la transcendance mutuelle, *et émergente*, de la totalité (société, structure, culture, système, peu importe ici) par rapport à l'individu en effet, mais aussi de l'individu par rapport à la totalité, en ne se limitant donc pas à la première partie de la thèse. Affirmer que l'individu est transcendant cognitivement et normativement par rapport à la structure [47] ne prend tout son sens que si l'on conçoit ce même individu lui aussi comme une réalité émergente (Archer) ou autotranscendante de la structure (Dupuy). À défaut, on retombera inmanquablement dans une naturalisation de l'individu, toujours censé au bout du compte préexister à la société et au rapport social. Or il n'y a pas d'individu sans une individuation préalable, toujours difficile et problématique, aussi complexe en son essence que l'engendrement des phénomènes collectifs à partir des actions des individus (isolés ou groupés), même si son échelle peut paraître infinitésimale par rapport à eux.

À son tour, cette auto-émergence de l'individu doit être entendue en un double sens. Elle doit nous inciter tout d'abord à comprendre comment l'individu de la théorie économique ou de la philosophie libérale appelons-le "l'individu pour lui-même", l'individu qui n'existe que dans le "pour soi" et dans l'ignorance du "pour autrui" n'est qu'un cas et un moment particulier de toute une série d'autres figures possibles : l'individu pour sa famille d'origine (pour papa et maman) ou de destination (pour son conjoint ou ses enfants), l'individu pour le groupe, pour le clan, pour la phratrie, pour le collectif, pour la société, pour Dieu, pour Allah ou pour la Cause. Dire que ce sont toujours les individus qui agissent, ce qui est vrai, c'est ne rien dire aussi longtemps qu'on ne précise pas s'ils agissent pour et en tant qu'eux-mêmes, pour le groupe, pour la société, pour la religion ou pour ce qu'on voudra. Et si l'on ne rappelle pas également que jusqu'à présent, ils ont toujours été voués et assignés à des registres d'action particuliers en fonction de leur condition sexuelle. Dans chacun de ces cas de figure, l'échelle et la géométrie de l'individu varient et ce n'est pas du même individu qu'il s'agit.

De même, enfin, il nous faut tenir compte de l'ambiguïté profonde de ce mot d'individu. Les malentendus et les anathèmes croisés qui ont divisé individualistes et holistes ne proviennent-ils pas, pour l'essentiel, du fait que le terme "individu" est utilisé, de manière le plus souvent incontrôlée, à la fois pour désigner une généralité transhistorique et transculturelle naturelle donc si l'on veut, le fait que les êtres humains sont distincts, empiriquement et normativement (chacun a une puissance d'agir propre, irréductible, et chacun ne trouve sa valeur que dans l'affirmation de ce qui lui est propre), et pour nommer le sujet normatif mis en scène et valorisé par les économistes et philosophes libéraux, l'individu pour lui-même, l'individu isolé ?

À ne pas distinguer ces deux types absolument irréductibles d'individus l'individu Homme universel et l'individu du libéralisme moderne, on laisse inmanquablement entendre que le second incarnerait la vérité, la vérité enfin révélée de l'autre. Thèse qui, en tant que telle, n'entretient aucun rapport nécessaire et logique avec l'affirmation que ce sont toujours des êtres humains physiquement distincts qui agissent. L'individu moderne, l'individu de la philosophie des modernes en Occident, en passe de devenir l'individu empirique de l'hyper-contemporanéité, peut être considéré comme une forme émergente de la culture et des sociétés d'Occident. Dont il est permis de penser bien des choses, mais certainement pas qu'elle représente de plein droit la figure de l'Homme universel. Pour éviter ces confusions ruineuses, il serait plus que bienvenu d'adopter un terme spécifique pour désigner l'individu générique, cette puissance d'agir donnée à chacun en tant que chacun, susceptible de revêtir bien des formes différentes, notamment celle de la personne [48], et dont l'individu moderne n'est qu'un des multiples avatars. Le concours est ouvert à qui trouvera le meilleur terme &

### **Petit complément sur la question de l'interactionnisme.**

Il faudrait compléter cette discussion des rapports entre individualisme et holisme méthodologiques par un examen de leurs rapports avec le programme interactionniste, souvent considéré comme une troisième voie possible, un interface ou une médiation entre holisme et individualisme. Le problème est que ce pavillon recouvre beaucoup

(trop) de marchandises. Soit il est une simple étiquette, qui pointe en direction d'une solution imaginaire et d'un simple refus de choisir et d'arbitrer. Soit il renvoie à l'interactionnisme symbolique dont le statut épistémologique est des plus incertains (tirailé qu'il est entre psychologisme, psychologie sociale, sociologisme et éthologie) ou à un interactionnisme modélisable par la théorie des jeux et qui n'est alors qu'une modalité particulière de l'individualisme méthodologique et de la RAT. Soit, encore, on a en tête un interactionnisme généralisé (au-delà des groupes primaires et de l'interaction en face à face), qui insiste sur l'interdépendance de toutes les relations sociales les unes par rapport aux autres, mais il faut alors en préciser les modalités et indiquer les concepts à partir desquels on entend la saisir : la *Wechselwirkung* de Simmel ? le symbolisme à la manière de Mauss (ou de Lévi-Strauss ? ou de Lacan ?) ? les configurations à la Elias, etc. ? les réseaux ? Harrison White et Pierpaolo Donati sont certainement les champions les plus rigoureux et systématiques d'un interactionnisme de ce type, entendu comme interrelationnisme généralisé. Leurs rhétoriques et leurs arguments sont très dissemblables, mais leur thèse centrale très proche. L'objet de la sociologie n'est pas la société mais la relation sociale, et celle-ci peut (Donati) ou doit (White) être pensée en termes de réseaux.

À de nombreux égards, on ne peut qu'être d'accord avec ces formulations, mais à la condition toutefois de ne pas en rester là. Soit en effet, on considère le réseau comme une sorte de *Deus ex machina*, toujours déjà là, expliquant tout, et on le traite donc sur un mode holiste, comme l'équivalent d'une structure qui dépasse et agit les individus qu'il relie. Soit on insiste sur la liberté des individus au sein du réseau et sur le fait que le réseau n'existe que pour autant que des individus entendent le créer et le reproduire, et on est menacé de retomber dans la RAT si on n'affronte pas directement la difficulté. Enfin rappelons-nous le double sens du mot société selon Simmel, l'invocation des réseaux ne suffit pas en tant que telle à répondre à la question de savoir comment nous pensons la dépendance d'un réseau particulier (la société *senso strictissimo*) par rapport à un ensemble plus englobant et général de réseaux intriqués (la société, au sens large) où il s'insère.

Une partie de ces questions trouvent réponse dans les formulations de Boudon, Dupuy et Archer (avec qui Donati se déclare d'ailleurs en accord). Pour le reste, du côté de la totalité préexistante, celle sur laquelle insiste Michel Freitag, la question est celle de savoir dans quelle mesure l'interaction passée, accumulée, institutionnalisée et symbolisée, agit sur l'action présente et future. Du côté de l'individu, si on veut éviter d'en revenir au modèle économique (ou psychologique), il faut mobiliser une théorie de l'action qui permette de comprendre à la fois la dimension de créativité de l'action et sa part d'ouverture à l'altérité. Une telle théorie, selon nous, est fournie par le paradigme maussien et anti-utilitariste du don (cf. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, 2000). Les réseaux, la relation sociale ne peuvent exister et se reproduire que pour autant que, dans l'une de leurs dimensions structurantes au moins, ils sont voulus et édifiés pour eux-mêmes et qu'ils font circuler les dons et contre-dons qui manifestent le désir de créer et d'entretenir la relation. Il ne faudrait pas, on le voit, nous pousser beaucoup pour nous faire affirmer que le paradigme du don représente le seul paradigme interactionniste potentiellement complet.

## 1. « Causes » physiques et « raisons » humaines

par Paul JORION

(extrait de « *Vers la crise du capitalisme américain ?* », La Découverte 2007 ; nouvelle édition : « *La crise du capitalisme américain* », Le Croquant, 2009.)

### i. La « prise de conscience » comme réponse de l'homme à la catastrophe

Les physiciens considèrent comme indéterminable a priori le fait qu'une rétroaction positive trouvera son aboutissement dans un krach ou au contraire se résorbera peu à peu. Cette indétermination résulte à mon sens du fait que les physiciens n'envisagent alors comme seul point de vue possible celui précisément de la loi physique, dont on peut dire qu'il est « en extériorité » du phénomène, pour reprendre l'expression à Hegel qui, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, reprochait déjà aux physiciens cette insuffisance dans leur manière d'aborder le monde naturel. L'approche sociologique, voire psychologique, qui est celle que j'adopte en général ici, suggère que l'on pourra découvrir un facteur d'explication supplémentaire dans la représentation que se font les acteurs humains de ce qui a lieu et dans les actes pratiques qu'ils posent en conséquence, c'est-à-dire, dans ce qu'on appelle leur praxéologie.

Du point de vue de l'acteur humain, que l'on pourrait appeler le « point de vue de la particule », la catastrophe le plonge dans la douleur, et comme l'a bien noté Nietzsche, la douleur crée la mémoire de ce qui fut sa cause : « On grave quelque chose au fer rouge pour le fixer dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de faire mal est conservé par la mémoire. Voilà une loi fondamentale de la plus ancienne psychologie sur terre ». [49]

Ce que la catastrophe engendre dans l'esprit de l'homme qui en est la victime ou le témoin c'est le désir d'éviter, si faire se peut, qu'elle ne se reproduise. L'homme essaie de la comprendre, c'est-à-dire de la maîtriser sur le plan conceptuel, et de mettre au point une pratique qui interdira son retour. La prise de conscience est la manière dont l'être humain répond aux processus critiques qui provoquent l'irruption de la dévastation dans sa vie. Dans des domaines différents, Marx et Freud avaient noté le rôle crucial joué par la prise de conscience dans l'évolution historique des sociétés ou des individus. Chez Marx, les travailleurs prennent conscience de leur exploitation : la confiscation du fruit de leur travail par les lois du capital, conséquence de la propriété privée des moyens de production ; ils s'unissent et, par la lutte, érigent une société sans classe : le monde est libéré. De même, le signifiant de sa détresse, le concept tabou qui noue sa névrose, est révélé au psychanalyste, soit parce que se l'est entendu énoncer dans la cure, soit parce qu'il l'a entendu prononcer comme interprétation par le psychanalyste ; il y a abréaction, réorganisation de sa mémoire autour du signifiant jusque-là interdit, la névrose a disparu, le patient est libéré. Dans un contexte plus général, il s'agit chez Marx comme chez Freud de deux types de manifestations du même processus historique mis en avant par Hegel, de la matérialisation de la Raison (ou du Saint-Esprit) dans le monde. Premier temps, la thèse, l'aliénation du prolétariat dans l'exploitation de son travail ou l'aliénation du patient dans son symptôme névrotique. Deuxième temps, l'anti-thèse, la prise de conscience qui génère la rébellion ou la réorganisation psychique. Troisième temps, la synthèse, la société est désormais sans classe, le sujet est désormais normal.

La rétroaction, on l'a vu, fait appel à une information actuelle pour déterminer un comportement futur. La bulle et la cavalerie constituent des rétroactions positives accompagnées par une amplification du processus. Or, ce que la prise de conscience du mécanisme à l'œuvre autorise, c'est un renversement : l'information nouvelle conduit, dans la cavalerie, certains participants actuels à se retirer ou des candidats éventuels à s'abstenir de se joindre, ce qui produit cette fois un amortissement de la dynamique. Autrement dit, une rétroaction négative intervient qui ralentit ou interrompt la rétroaction positive en cours : la bulle éclate, la charge de cavalerie se termine en massacre.

## **ii. Les processus « émergents »**

Que signifient les tentatives de conciliation en une explication unique, de celles produites d'une part par des physiciens, d'autre part par des spécialistes des sciences humaines ? Les premiers mettent en scène l'affrontement des forces abstraites *physiques*, les seconds, des acteurs prenant des décisions à la suite de délibérations complexes et exerçant ensuite leur volonté dans des actes de libre-arbitre. Dans cette même veine, j'ai pu ainsi montrer autrefois comment la taille de la famille dans l'île de Houat, en Bretagne, s'avérait être celle qui minimisait l'effort de production économique du ménage [50] ou encore comment le rapport de force entre acheteurs et vendeurs trouve sa traduction *physique* en *Loi de l'offre et de la demande* [51]. Vieille question donc que celle-là :

comment réconcilier les explications en termes de *causes* qui s'appliquent à la nature et celles en termes de *raisons* qui valent uniquement pour l'homme ? La première solution à cette question est celle que j'ai d'abord adoptée ici : ignorer la difficulté et passer l'obstacle sans s'attarder sur la manière dont il a été sauté. La seconde consiste à recourir aux concepts présents dans le titre d'un ouvrage de l'anthropologue social britannique Rodney Needham consacré aux systèmes de parenté : *Structure and Sentiment* [52], et reconnaître dans la *structure* la forme que prennent, collectivement, les décisions prises par des ensembles d'individus, comme aboutissements de leurs *sentiments* ; quant à ces derniers, ils ne seraient rien d'autre que la conscience que prend un sujet des contraintes qu'imposent à ses actes les *structures* de la société et de la culture auxquelles il appartient.

En fait, la réponse à cette question, je viens de l'offrir : les prolétaires s'unissent, les traces mnésiques se réorganisent du fait de l'accessibilité retrouvée de l'une d'entre elles. Autrement dit, la synthèse est un processus émergent parce que la thèse était au niveau du singulier, l'anti-thèse supposait, elle, l'intervention d'un collectif : « l'ensemble des prolétaires », « l'ensemble des traces mnésiques », et la synthèse était réalisée au niveau de l'universel.

Le moment propice pour la prise de conscience est donc celui de ces transitions qui existent entre l'accumulation des tentatives individuelles infructueuses et celui où une solution collective stable émerge. L'explication de type physique sous la forme d'une loi vaut pour le moment de la solution, du produit achevé, et non pas pour les tentatives qui ont permis d'en arriver là, et qui sont toutes de type « critique », où la catastrophe finale est un moment nécessaire du processus. Qu'on pense à la toile d'araignée avant qu'elle ne soit devenue le piège formidable qui nous est familier : il a bien fallu, comme dans les entreprises humaines, que des myriades de tentatives préalables aboutissent à un échec. Qu'on pense, de la même manière aux générations d'architectes humains qui ont construit, à l'un ou l'autre moment de leur vie, un bâtiment mal conçu qui s'est écroulé (chaque nouvelle audace connaît ses revers). La description physique des tentatives vouées à l'échec est sans intérêt : elles sont caractérisées par la rencontre d'un point critique signalant la catastrophe imminente.

On peut penser pour la solution collective stable à la notion de « cohérence » en physique, quand le laser est décrit comme un faisceau de lumière « cohérente », c'est-à-dire quand on est parvenu à faire marcher au pas un ensemble de photons, de manière synchrone. La prise de conscience porte sur la catastrophe et l'« incohérence » d'un ensemble de comportements singuliers et aboutit à terme par la réflexion sur une réponse collective synchrone. Celle-ci peut alors être résumée par le physicien sous la forme d'une loi susceptible d'être représentée par un modèle mathématique.

Si la prise de conscience est créatrice, c'est qu'elle est née au moment où le processus avait atteint le stage de « semi-cohérence » où il est susceptible de passer du ratage à la régularité (on pense pour une application particulière à ce que Marx appelle la période « prérévolutionnaire »).

### iii. « Suivre une règle »

On peut alors aller plus loin : j'ai parlé de réflexion à propos de la prise de conscience et de praxéologie, de la pratique qui en est l'aboutissement. Cette pratique nouvelle s'assimile le plus souvent à l'application de nouvelles règles. Je m'étais interrogé (à la suite de Wittgenstein) dans un ouvrage précédent [53] sur ce que c'est que cela signifie « suivre la règle ». J'avais alors rappelé l'exemple excellent proposé par le philosophe américain John Searle, comparant la manière dont il gare sa voiture en faisant un créneau et la manière dont ses enfants ont appris à l'auto-école à faire la même manœuvre. La règle que ceux-ci appliquent met en scène l'alignement des roues du véhicule avec celui des voitures déjà rangées le long du trottoir ; lui, se contentait, comme il le dit, « de ne pas emboutir les automobiles qui sont devant et derrière ». Remarquant qu'à un observateur extérieur le comportement

de celui qui suit la règle (ses enfants) doit apparaître identique à celui qui opère intuitivement (lui-même), il concluait, « Les propriétés formelles du comportement ne suffisent pas à montrer qu'une règle a été suivie. Pour que la règle ait été suivie, la signification de la règle doit jouer un rôle causal dans le comportement » [54]. On comprend alors la différence qui existe entre suivre la règle et parvenir au même résultat par une pratique intuitive du type de celles dont on dit qu'elles sont devenues « une deuxième nature ». Énoncer la règle et la suivre est le moyen de rendre synchrones, « cohérents » sur le plan collectif, les comportements individuels. Et « suivre la règle » devient alors le moyen de les faire *coller* à la régularité du processus collectif nouvellement découvert et dont la loi physique pourra rendre compte. Ce qui ne veut pas dire bien entendu, rendre les comportements identiques, mais les intégrer dans le contexte de leur cohérence et celle-ci ne signifie rien de plus que leur coordination. Les comportements identiques en masse, on l'a vu, génèrent le plus souvent des dynamiques sous l'emprise de la rétroaction positive, prédisposée à la catastrophe : on a vu plus haut que le marché boursier s'effondre lorsque le comportement de tous les intervenants devient précisément le même, la « cohérence » idéale s'obtient ici au contraire lorsque la moitié des participants considère que le prix est à la hausse, tandis que l'autre moitié pense qu'il est à la baisse.

Mais comme Searle en fait la preuve en parvenant à garer sa voiture sans occasionner de dégâts aux véhicules déjà rangés, suivre la règle constitue seulement un moment historique susceptible d'être dépassé. La règle pallie l'intuitif quand celui-ci fait encore défaut. Or ce que l'histoire met en évidence, c'est le processus d'intériorisation de la règle qui devient alors l'intuitif. Le sociologue Émile Durkheim appelait la règle disparue parce que tout un chacun l'observe désormais sans même y faire attention, le « social intériorisé ». Le collectif coordonné qui est susceptible d'être décrit par la loi physique devient l'habitude, et la nécessité ne se fait plus sentir de devoir l'énoncer.

Mais tout comportement intuitif ne résulte sans doute pas de l'intériorisation d'une règle. On peut supposer que les processus qui accèdent à une réalité susceptible d'être décrite par la loi physique d'une dynamique non critique ont pu se passer de ce passage par une règle énoncée dictant les comportements et ont été immédiatement intégrés à notre intuitif en faisant l'économie de cette étape. Autre possibilité, valant sans doute dans certains cas, que la règle ait existé mais n'ait pas été enregistrée, elle aurait donc aisément prévalu et seul son souvenir aurait été perdu.

#### iv. L'État contre la « main invisible »

Cette réflexion sur les processus collectifs et le rôle que les individus ont à y jouer permet de répondre à la question suivante : « Peut-on localiser avec certitude l'endroit où il convient de placer des garde-fous qui préviennent les crises graves qui dévastent les sociétés humaines ? » Les Européens ont tendance ici à jouer la prudence, à, en cas de doute, créer un garde-fou, plutôt que de courir un risque éventuel. Les Américains se situent au pôle opposé : à ne pas créer la barrière qui pourrait jouer un rôle de frein, à moins que son caractère indispensable n'ait été amplement prouvé. En arrière-plan de l'approche américaine se trouve une confiance dans l'existence de mécanismes *auto régulateurs*, dans le fait qu'une rétroaction *négative* viendra à point nommé neutraliser toute rétroaction *positive* qui pourrait se mettre en place, avant de s'emballer. Greenspan déclarait en octobre 2005 qu'« Il semble que nous en revenons à la notion Adam Smith que plus une économie est flexible, plus grande est sa capacité à s'auto corriger à la suite de difficultés généralement imprévues. Cette tendance plus grande à l'auto correction a rendu la stabilité cyclique de l'économie moins dépendante de l'action des décideurs macro économiques, dont les réponses ont été bien souvent trop tardives ou maladroites. Il est important de se souvenir que la plupart du temps le réajustement à un déséquilibre du marché est déjà bien engagé lorsque ce déséquilibre est finalement perçu comme un problème. Les prix individuels, les taux de change, les taux d'intérêt, s'ajustent progressivement en temps réel pour rétablir un équilibre. Au contraire, les actions administratives ou gouvernementales, qui n'interviennent que lorsqu'un déséquilibre est devenu patent, sont nécessairement tardives ».

[55]

Comme on l'a vu à propos de l'État-Providence, la conception américaine suppose par principe l'existence d'une « main invisible » dans les affaires humaines qui permet de faire l'économie de toute concertation entre les participants, dont il suffit qu'ils soient guidés par leur propre intérêt. Hobbes, puis Rousseau, appellent « contrat social » le pacte originaire qui ouvre l'ère de la concertation. Le pas posé par le *contrat social* est celui de l'homme quand il prend conscience du pouvoir dont il dispose de prévenir les catastrophes inscrites dans les processus *critiques* où il est pris quelquefois en énonçant des *règles* et en les suivant, et ce faisant, en introduisant une harmonie, une « cohérence » dans les comportements qui faisait défaut jusque-là. Les mécanismes *auto régulateurs* sont sans doute offerts à la race humaine en cadeau, les *règles* constituent au contraire un cadeau qu'elle se fait à elle-même par l'exercice de la Raison, dans le cadre d'un *contrat social*, c'est-à-dire en sacrifiant une part de sa liberté mais en éliminant en échange une part de sa souffrance.

Je propose ainsi une réponse positive à une question centrale à la compréhension du fonctionnement des sociétés humaines. Cette question, on peut la formuler de la manière suivante : « Lorsqu'une loi physique (la chose est de plus en plus commune en science économique et en finance) rend compte du comportement humain, reste-t-il un rôle à jouer pour le libre-arbitre des individus dont le comportement est expliqué par cette loi ? » La réponse est « Oui » puisque on voit la prise de conscience jouer un rôle déterminant aux époques où un processus collectif hésite entre les ratages dus au manque de « cohérence » ou de coordination des comportements individuels et le « lissage », l'élimination des issues catastrophiques qui résulte de leur synchronisation, de l'introduction de la « cohérence ». La bulle financière qui éclate appartiendrait à la première période, celle qui se dégonfle dans un atterrissage en douceur, à la seconde.

Une autre manière de formuler la même question consiste à la poser en termes du rôle que doit jouer l'État : « Est-il possible de définir un critère précis qui permette de déterminer quand l'État doit intervenir pour protéger les citoyens contre eux-mêmes et quand il vaut mieux au contraire qu'il laisse libre cours à leurs initiatives ? ». La réponse est là aussi « Oui ». Dans le doute, l'Europe demande à l'État de protéger à tout hasard les individus, les risques encourus paraissant trop graves. Les États-Unis ont choisi la voie inverse : l'individu est responsable et c'est à lui seul, sans protection, de payer les conséquences de ses choix malheureux. En raison toutefois de la distribution extrêmement inégale de la richesse entre les différents groupes ethniques qui constituent les États-Unis, essentiellement les colons d'un côté, et l'ensemble des autres, de l'autre, le prix à payer par les différentes composantes de la nation lors des catastrophes qui affligent périodiquement le corps social peut être d'un ordre de grandeur très différent. Comment définir alors le critère qui permette de décider quand l'État doit intervenir et quand il vaut mieux au contraire qu'il s'abstienne de réglementer ? À la lumière de ce que l'on a vu plus haut, la réponse est cependant étonnamment simple : la protection de l'individu contre les conséquences de ses propres décisions doit être assurée par l'État quand les dynamiques historiques dont ils sont les *particules* connaissent des points « critiques » et sont donc susceptibles de se terminer en catastrophes. Encourager, comme le voulait une initiative de Georges W. Bush au printemps 2005, les individus à placer leur argent en bourse en présentant cette opération comme un placement sûr en vue de leur retraite, constitue donc l'exemple type d'une mesurable déplorable, tant que les marchés boursiers n'ont pas été immunisés par la réglementation contre le krach.

Compter sur le fait que Dieu y reconnaîtra les siens et épargnera les élus pour concentrer le malheur sur ceux qui ne le sont pas, équivaut pour une nation à appliquer le principe du « malheur aux vaincus » à ses propres citoyens. Celle qui se contenterait du « In God we trust », sans le compléter d'un « Aide-toi et le Ciel t'aidera », ne serait pas moderne : elle ignorerait la puissance propre à l'homme de prendre conscience des malheurs qui peuvent l'affliger et d'y remédier par des règles prises d'un commun accord (que cela soit par l'exercice de la Raison ou sous l'influence du Saint-Esprit importe alors finalement peu : à l'instar de la Raison, ce dernier opère selon le concept de la *règle* et non de l'*auto régulation*).

[1] Sciulli, « Weaknesses in Rational Choice Theory's Contribution to Comparative Research », p. 161.

[2] Stéphane Vibert, « La communauté est-elle l'espace du don ? », La Revue du MAUSS, n 25, 2005, p. 350.

[3] Coleman et Fararo (éds), Rational Choice Theory : Advocacy and Critique, p. IX.

[4] Moscovici, La Machine à faire des dieux, p. 31.

[5] Ibid., p. 155-156.

[6] Coleman et Fararo (éds), Rational Choice Theory : Advocacy and Critique, p. XI.

[7] Richard, Nature et formes du don, p. 121.

[8] Pulcini, « Assujetties au don, sujet de don », p. 335-336.

[9] Réunion du MAUSS, Paris, juin 1997. Voir aussi Serge Latouche, « Le don est-il l'Autre paradigme ? », La Revue du MAUSS, n 12, 1998a. Bien entendu, si l'on définit le holisme comme la reconnaissance du fait que l'humain « n'existe que fabriqué socialement » (Latouche, *ibid.*, p. 313), la question ne se pose même pas : le don relève du holisme. Nous entendons plutôt par holisme une conception de la société qui conçoit ses membres comme appartenant à un ensemble qui les dépasse, une conception sensible à la dimension communautaire de la société. Voir la citation de Tönnies, plus loin.

[10] Alain Caillé, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », La Revue du MAUSS, n 8, 1996.

[11] Sans parler des plus récentes, comme celle de Fiske qui propose de définir quatre formes élémentaires de socialité (four elementary models of relating to people), toutes définies par des modes de circulation (Fiske, « The Four Elementary Forms of Sociality : Framework for a Unified Theory of Social Relations », p. 715.)

[12] Sciulli, « Weaknesses in Rational Choice Theory's Contribution to Comparative Research », p. 161.

[13] Stéphane Vibert, « La communauté est-elle l'espace du don ? », La Revue du MAUSS, n 25, 2005, p. 350.

[14] Coleman et Fararo (éds), Rational Choice Theory : Advocacy and Critique, p. IX.

[15] Moscovici, La Machine à faire des dieux, p. 31.

[16] Ibid., p. 155-156.

[17] Coleman et Fararo (éds), Rational Choice Theory : Advocacy and Critique, p. XI.

[18] Richard, Nature et formes du don, p. 121.

[19] Pulcini, « Assujetties au don, sujet de don », p. 335-336.

[20] Réunion du MAUSS, Paris, juin 1997. Voir aussi Serge Latouche, « Le don est-il l'Autre paradigme ? », La Revue du MAUSS, n 12, 1998a. Bien entendu, si l'on définit le holisme comme la reconnaissance du fait que l'humain « n'existe que fabriqué socialement » (Latouche, *ibid.*, p. 313), la question ne se pose même pas : le don relève du holisme. Nous entendons plutôt par holisme une conception de la société qui conçoit ses membres comme appartenant à un ensemble qui les dépasse, une conception sensible à la dimension communautaire de la société. Voir la citation de Tönnies, plus loin.

[21] Alain Caillé, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », La Revue du MAUSS, n 8, 1996.

[22] Sans parler des plus récentes, comme celle de Fiske qui propose de définir quatre formes élémentaires de socialité (four elementary models of relating to people), toutes définies par des modes de circulation (Fiske, « The Four Elementary Forms of Sociality : Framework for a Unified Theory of Social Relations », p. 715.)

[23] Elster, « Rationalité et normes sociales : un modèle pluridisciplinaire », p. 140.

[24] Caillé, L'Anthropologie du don.

[25] Elster, « Rationalité et normes sociales : un modèle pluridisciplinaire », p. 144.

[26] Ibid., p. 148.

[27] Ibid., p. 147.

[28] Ibid., p. 00.

[29] Ibid., p. 00.

[30] Thomas J. Scheff, « Rationality and Emotion : Homage to Norbert Elias », in Coleman et Fararo (éds), *Rational Choice Theory : Advocacy and Critique*, p. 00.

[31] Norbert Elias, *La Civilisation des mSurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

[32] Un des maîtres d Adam Smith écrivait, en 1773 : « Cet auteur a observé que les nations où il a voyagé en Amérique du Nord ne considéraient jamais leurs actes de générosité ou de bonté comme des devoirs. [&] Ils recevaient ou donnaient des présents dans le même esprit que celui que Tacite avait observé chez les Germains : ils s en réjouissaient sans les considérer comme des obligations » (Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Farnborough, Gregg International Publishers Limited, 1969 (1773), p. 145).

[33] « Pour Nisbet [1984 (1966)] toute la sociologie du xixe siècle se dresse contre la philosophie contractualiste des Lumières : dès lors, la communauté aurait un côté holiste et même "réactionnaire" » (in Kuty, *La Négociation des valeurs*, p. 257).

[34] Est-ce un modèle de don ? L auto-organisation des jeunes n est pas vraiment un modèle de don, ni un modèle marchand bien entendu. C est une sorte de communauté, mais assez ouverte et où le don joue sûrement un rôle structurant. Dans nos sociétés, il existe plusieurs types de lien situés entre l obligation et l intérêt, et que le modèle binaire ne permet pas de bien saisir. Comme l écrit Latouche, « il existe une grande diversité dans les formes d échanges non marchands » (Serge Latouche, *L'Autre Afrique. Entre don et marché*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 317). La conscience du fait qu on a besoin des autres, de ce qu ils sont et pas seulement de ce qu ils ont, est importante dans de nombreuses relations. Ce que Tocqueville appelle l intérêt bien compris. « À côté du marché, la morale de l intérêt bien compris fonde une sociabilité faible sans doute, mais peut-être essentielle. Cet échange généralisé [&] est quasi anonyme et vise à un lien social volontairement ténu. [&] Contraire à l ordre marchand, il n est pas étranger pour autant à l utilitarisme » (Latouche, *ibid.*, p. 67). Voir aussi Kuty, *La Négociation des valeurs*. J ajouterai que ce lien est peut-être le produit, la conséquence non voulue et positive du modèle marchand. La présence du marché est peut-être ce qui le rend possible. Il se situe entre marché et lien social fort. On ne peut donc pas ramener toute l étude du lien social au don. Il constitue une sorte de principe trop fort. À la typologie classique lien fort et lien faible (Mark Granovetter, « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, 78, n 6, 1973), il y aurait peut-être lieu d ajouter la distinction lien riche et lien pauvre.

[35] Tönnies, *Communautés et société : catégories fondamentales de la sociologie*, p. 81.

[36] R. Boudon parle de TCR. Il est plus courant de parler de " théorie de l action rationnelle (rational action theory, ou RAT. La théorie des acteurs en réseaux (analysis network theory) se présente comme ANT. Il est parfois parlé de théorie de l action collective (collective action theory), ou CAT. Entre rats, fourmis et chats, le MAUSS joue le rôle de la petite souris&

[37] Même remarque qu à la note 26&

[38] Hans Joas, *La créativité de l agir*, Cerf, 1999, Paris.

[39] Dans son article consacré au concept de personnalité de base chez Abraham Kardiner (dans *les Formes de l histoire*, op. cit., p. 111).

[40] M. Archer a été présidente de l International Sociological Association.

[41] Cela étant, l un et l autre ont tendance à ne parler d autotranscendance ou d émergence que pour désigner le passage de l individuel au collectif alors qu en toute rigueur, si l on raisonne en termes de transcendance croisée, il conviendrait de penser le moment de l individualité lui-même comme une forme d émergence ou d autotranscendance du collectif.

[42] Nous-même écrivions dans *la Démission des clerc. La crise des sciences sociales et l oubli du politique* (1993) en critique de J.-P. Dupuy qu il "ne soulève pas la question de la durée de l inscription temporelle du processus d auto-extériorisation du social. Le recours au formalisme de la théorie des jeux aboutit à privilégier subrepticement et indûment l hypothèse implicite de l instantanéité [&] Dans le cas où il n y a guère d écart entre l adoption de la norme et sa mise en pratique, l individualisme méthodologique s applique sans problème. Si, en revanche, on sous-entend que des individus appliquent des normes ou des conventions qui ont été créées par d autres individus il y a cinquante, cent ou mille ans, alors la différence entre l individualisme et le holisme devient à peu près égale à zéro " (p. 152).

[43] La rationalité économique est également définie par la transitivité des préférences. Mais cette stipulation, purement formelle et tautologique, est une pure clause de style qui n apporte rien d intéressant au débat. La vraie question, comme l avait lumineusement exposé Martin Angel (Revue du MAUSS) dans un article passé trop inaperçu, est de savoir si pour les économistes, le postulat d égoïsme est central et premier ou, au contraire, de peu d importance.

[44] Se limiter à cette seule rationalité égoïste (mieux vaudrait d'ailleurs dire égotiste) et instrumentale, c'est même se montrer tout simplement idiot (au sens originel du terme). Toute la réévaluation de la théorie économique à laquelle procède le récent prix Nobel d'économie Amartya Sen depuis son célèbre article "Rational Fools" ("Des idiots rationnels") procède de cette conviction. Sur ce point, cf. A. Insel (La Revue du MAUSS semestrielle n 15). Pour la petite histoire : le premier abonné au Bulletin du MAUSS (en 1981-2) a été Albert O. Hirschmann à qui notre amie Annie Cot avait fait lire la déclaration d'intention fondatrice de l'aventure du MAUSS. A. Hirschmann nous a alors donné les coordonnées de Charles Taylor, qui fut notre deuxième abonné, et de A. C. MacPherson. Il nous a également transmis une copie de cet article d'Amartya Sen que nous avons alors entrepris de traduire. Malheureusement, le traducteur, bienveillant cela va sans dire, arrivé au milieu de la traduction, égara à la fois le manuscrit de sa traduction et la copie de l'article de Sen & Et les choses en sont restées là.

[45] Nous ne voulons pas dire par là que l'argumentation de nos trois auteurs serait banale. Chacune est au contraire profondément originale et éclairante sur tout un ensemble de points essentiels. Ce qui est banal, d'une heureuse banalité le plus difficile est de conquérir des évidences, c'est le noyau de vérité commun qui en ressort.

[46] C'est l'occasion qui fait le larron, expliquent Michel Crozier ou Ehrhard Friedberg. Elle fait également les héros, les saints ou les assassins. Mais cette même considération ne doit-elle pas conduire à tempérer singulièrement l'individualisme (ou l'utilitarisme) méthodologique comme l'analyse stratégique ?

[47] Durkheim, on le sait, affirmait la transcendance cognitive de la totalité, mais c'était pour mieux affirmer la transcendance normative de l'individu. Ce point a été très bien mis en lumière par Mark Cladis, qui voyait là le moyen d'arbitrer entre philosophies individualistes (libérales) à la Rawls et philosophies communautariennes (la Revue du MAUSS semestrielle n 2, 1993).

[48] Comme le montre le célèbre texte de Mauss, "La notion de personne" (repris dans Sociologie et anthropologie).

[49] Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand, J. Gratié, Paris, Gallimard, [1887] 1991, p. 254.

[50] Geneviève Delbos & Paul Jorion, *La transmission des savoirs*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1984, pp. 73-81.

[51] Paul Jorion, *Déterminants sociaux de la formation des prix de marché, L'exemple de la pêche artisanale*, La Revue du MAUSS, 1990, n.s., 9 : 71-106 ; n.s., 10, pp. 49-64 ; Paul Jorion, *La queue qui remue le chien. Métamorphose de la finance due à son informatisation*, Techniques et Culture, N 23-24, pp. 307-349.

[52] Rodney Needham, *Structure and Sentiment*, London, Tavistock, 1962.

[53] Paul Jorion, *Principes des systèmes intelligents*, Paris, Masson, 1990.

[54] John Searle, *Minds, Brains and Science. The 1984 Reith Lectures*, London, BBC, 1984, p. 47.

[55] Alan Greenspan, Remarques devant la *National Italian American Foundation*, à Washington, le 12 octobre 2005.