



4

Le problème de l'identité dans action collective

Craig Callzoua

Le courage, jusqu'à frôler la folie apparente, est essentiel à de nombreux mouvements sociaux, en particulier les plus radicaux. Il ne peut s'expliquer simplement en termes de résultats escomptés. Tenter de le faire, en effet, contraint les débats sur les mouvements sociaux radicaux à opérer de faux choix entre différentes explications. Étant donné que les chances d'obtenir un résultat souhaitable à partir de certaines actions sont si minces, et les risques si grands, ceux qui s'engagent dans ces actions sont considérés comme (a) psychologiquement affaiblis (c'est-à-dire fous), (b) agissant de manière rationnelle mais sur la base d'informations radicalement insuffisantes (par exemple, parfaitement conscients des précédents historiques concernant le sort réservé aux paysans qui mènent des révoltes), ou (c) animés par leur comportement d'une bravoure extrême par *les affres* d'une *structure sociale* qui ne leur laisse aucune place pour la volonté individuelle. Aucune de ces conclusions ne s'impose. Le risque peut être assumé non pas en raison de la probabilité de réussite d'objectifs manifestes, mais parce que **la participation à une ligne d'action** a, au fil du temps, **engagé la personne dans une identité** qui serait irrémédiablement bafouée si elle se retirait ~~de cette~~

La mesure dans laquelle les participants à la « résistance réflexive » cherchent à construire une légitimité ou à exprimer une identité, plutôt que de poursuivre une stratégie plus instrumentale, revêt une importance particulière dans les analyses récentes des « nouveaux mouvements sociaux » (Cohen 1985 ; Melucci 1989). Les luttes autour du féminisme, des droits des homosexuels et de l'écologie, selon cet argument, ne visent pas tant les gains matériels que des lutte autour du sens, | des luttes essentiellement axées sur l'identité ; elles constituent des tentatives visant à la fois à rendre acceptable une identité non conventionnelle et à rendre cette identité viable dans

le contexte du mouvement lui-même. C'est l'une des raisons pour lesquelles ces mouvements sont si **intensément autoréflexifs**, si soucieux de leurs formes organisationnelles et associatives, et si fortement **axés sur les actions expressives** de leurs membres individuels (Melucci 1989, p. 60). Ces mouvements marquent un éloignement du modèle du mouvement ouvrier qui dominait les conceptions classiques des mouvements sociaux. Premièrement, ils ne prétendent pas proposer une transformation ou une libération unique et globale de la société. Deuxièmement, ils ne se concentrent pas principalement sur les processus de production ou de répartition de la richesse produite. Troisièmement, ils ne considèrent pas l'accès au pouvoir d'État comme leur principal moyen ou objectif de lutte. Au contraire, ces mouvements « se sont orientés vers un terrain apolitique : **le besoin de réalisation de soi dans la vie quotidienne** » (Melucci 1989, p. 23, ainsi que p. 172).

Cet argument me **semble** exagérer la différence entre les « nouveaux » et les « anciens » mouvements sociaux. Au XIX^e siècle également, les gens luttèrent pour leurs conditions de vie, fondaient des communes et des coopératives ainsi que **religion** et des partis politiques, et défendaient les communautés locales tout autant que les intérêts de classe (Thompson [1963] 1968 ; Callioun 1982). La rhétorique dominante de l'action collective au cours des 200 dernières années a occulté cet aspect, en mettant l'accent sur les **intérêts instrumentaux**, reflétant ainsi un vocabulaire et une conception généraux de **l'identité humaine courants à l'époque moderne** (Taylor 1989). Ce même vocabulaire et cette même conception nous conduisent toutefois également à surestimer la mesure dans laquelle l'ensemble de l'action collective, même à l'apogée du mouvement ouvrier, pouvait s'expliquer par référence à des intérêts objectifs, voire

des intérêts subjectifs étroitement centrés sur la production et la richesse. **La constitution de l'identité est donc une préoccupation cruciale** pour l'étude des mouvements sociaux **dans tous les contextes historiques** et culturels. De plus, la question de l'identité n'est pas traitée de manière adéquate en termes de *légitimation*,

expression ou d'autres termes qui laissent entendre qu'elle préexiste à une lutte et en constitue le fondement. **L'identité se forge**, dans de nombreux cas, **au cœur même de la lutte** et en marge de celle-ci, y compris **par la participation** à des mouvements sociaux.

L'identité, dans ce **sens**, ne peut être appréhendée de manière adéquate par la notion d'intérêt. **L'identité n'est** rien de plus qu'une construction relativement stable au

l'activité sociale. Au niveau collectif, c'est en grande partie ce qu'E. P. Thompson [1963] (1968) entendait en décrivant **la classe comme un « événement » plutôt que comme une question de structure ou d'intérêts objectifs**. Même au niveau personnel, cependant, l'identité n'est pas entièrement interne à un individu, mais s'inscrit dans un processus social. Dans le sens où Bourdieu (et Elias) l'ont réactualisé pour l'analyse sociologique, l'identité **relève des « habitus »**, d'un processus d'improvisation régulée qui est à la fois synthétique et créatif (Bourdieu, 1976, 1980). L'habitus donne une idée de la manière de jouer le jeu — cette **sensibilité sociale pratique** (qui inclut une identité concrète) qui constitue un élément crucial manquant dans la plupart des analyses de l'action sociale fondées sur la

théorie des jeux.

Une conception de l'identité qui dépasse la notion d'intérêt est particulièrement importante lorsque l'on souhaite examiner des actions collectives comportant des éléments de risque élevés et qui, pour la plupart des participants, sortent des routines de la vie quotidienne : les rébellions et les manifestations radicales, par exemple, et non la fixation des prix entre stations-service. Bien que Melucci et Cohen s'opposent aux analyses fondées sur les intérêts, bon nombre des exemples de nouveaux mouvements sociaux qu'ils citent ne semblent pas intrinsèquement exclus d'une explication par le choix national, mais impliquent des types d'intérêts non conventionnels et, surtout, la promesse d'une redéfinition continue des intérêts en raison de la reconstitution de l'identité. Je souhaite mettre l'accent sur ce dernier aspect du processus, dans le cadre d'un mouvement *qu'il* serait difficile de qualifier de « nouveau » mouvement social et qui impliquait certainement des intérêts et des stratégies, du moins en partie dans sa constitution.

Mon exemple est le mouvement de protestation des étudiants chinois de 1989. Je ne peux pas proposer ici un récit ou une analyse approfondis (voir Calhoun 1989a, 1989b, 1989c, 1989d, à paraître-a). Ma référence empirique fragmentaire est illustrative, et certainement pas définitive. Mais considérons le problème : dans la nuit du 3 au 4 juin, les étudiants de la place Tiananmen, ~~sachant que 7 MSMD~~ ont sciemment risqué la mort.

Ils l'ont fait sans croire qu'il y eût la moindre probabilité, même infime, que leurs actions améliorent leur situation ou celle de leurs camarades, ni qu'elles entraînent des changements politiques en Chine. Ils l'ont fait malgré l'existence d'alternatives apparentes. Pourtant, ce n'étaient pas des personnes habituées à prendre des risques.

Certains de ceux qui sont morts cette nuit-là avaient été trop prudents pour s'identifier publiquement au boycott des cours qui avait eu lieu à peine un mois auparavant. Beaucoup de ceux qui ont risqué la mort cette nuit-là ont tout mis en œuvre pour éviter d'être attaqués ou arrêtés au cours des mois suivants. Mais, au moment crucial, ils étaient prêts à faire preuve d'un courage qui frisait l'absurdité. Pourquoi ?

La question n'est pas sans fondement. Sans ce courage extraordinaire, le mouvement de protestation ~~chinois~~ ne serait pas resté dans les mémoires tel qu'il l'est aujourd'hui. Sans des cas similaires ailleurs, aucune révolution n'aurait eu lieu, aucune bataille n'aurait été remportée, aucun sauvetage n'aurait été tenté. Une analyse antérieure des comportements collectifs avait tendance à supposer que les gens devaient présenter un dysfonctionnement pour prendre de tels risques, que ces écarts par rapport à la routine sociale témoignaient d'une certaine fragilité socio-psychologique. Ce point de vue a été contredit par deux autres approches. L'une soutient que les rebelles et les manifestants sont tout à fait rationnels et que leurs activités peuvent s'expliquer de manière satisfaisante en termes d'intérêts et d'options d'action disponibles

~~d'action~~.² L'autre affirme que les sociologues devraient s'~~abstenir~~ des explications psychologiques et s'efforcer d'expliquer les mobilisations risquées et inhabituelles en fonction des conditions structurelles qui les rendent possibles. Nous sommes ici confrontés à ce qu'on appelle communément, bien que ce ne soit ni très clair ni très utile, la « fracture micro-macro ».

Cette manière de formuler le problème implique que ce sont les niveaux d'analyse, plutôt que des différences théoriques plus substantielles, qui sont en jeu. Cela facilite

aux sociologues de penser qu'ils ont résolu le problème simplement en combinant les niveaux micro et macro dans leur analyse. De plus, l'assimilation de la structure à la macrosociologie est remise en cause par la prolifération des analyses « microstructurelles »

(par exemple, en termes de réseaux personnels), et Coleman (1990) a tenté de montrer comment une approche fondée sur le choix rationnel peut traiter des problèmes macrosociologiques. La question la plus fondamentale à se poser ne concerne pas les niveaux d'analyse, mais les concepts **organiseurs** de base : un langage des intérêts peut-il appréhender de manière adéquate l'identité et la motivation des acteurs ? Une psychologie impliquant l'irrationalité ^{est-elle} la seule alternative ? À l'inverse, la structure peut-elle être définie ^{adéquatement} ^{par} des mesures « objectives » plutôt que des catégories construites et historiquement significatives ?

Tant l'action rationnelle que les explications structurelles ont également été remises en cause par d'autres auteurs qui mettent l'accent sur la culture. Sewell, par exemple, a critiqué à la fois l'explication de Coleman, axée sur le choix rationnel, sur la manière de relier la microsociologie et la macrosociologie (Sewell 1986) et la théorie structurelle des révolutions de Skocpol (Sewell 1985).³ De manière sensée, il n'a pas suggéré que l'on puisse se passer de tous les arguments développés par Coleman et Skocpol, mais que ceux-ci sont **fondamentalement** insuffisants sans une attention sérieuse portée aux **facteurs culturels**. L'approche de Sewell vis-à-vis de la culture est « substantiellement structuraliste et par conséquent ne met pas l'accent sur l'action, en particulier au niveau individuel. Mes propos sur l'identité complètent ce type d'argument culturel, et dans la dernière partie de ce chapitre, je développerai brièvement l'idée selon laquelle certaines caractéristiques distinctives de la culture occidentale moderne — notamment*

^{une notion instrumentale} du « soi » et la négligence de la notion d'honneur — entravent notre capacité à saisir le **caractère central**

du problème de l'identité dans l'action collective. La reconnaissance pose un problème particulier pour les approches structurelles (par exemple, Burt 1984) qui traitent les facteurs structurels uniquement comme le contenu de l'action, et non comme une dimension d'un tout mutuellement constitutif (voir Giddens 1985), ainsi que pour **les approches axées sur l'action nationale** (par exemple, Coleman 1986, 1987, 1990 ; Hechter 1987 ; Friedman et Hechter 1988) qui considèrent **l'individu comme donné a priori et sans problème**, en tant que **fondement « microsociologique » de l'analyse macrosociologique**.

Il n'est pas adéquat de concevoir une macrosociologie reposant entièrement sur des fondements micro-sociologiques, ni de concevoir la microsociologie comme s'inscrivant dans le contenu de la macrostructure. Les débats sur la classe le montrent bien. J'examinerai brièvement l'argument selon lequel les étudiants chinois ont agi [^]7S sous l'influence des intérêts de classe, puis j'aborderai le dualisme classique de Marx et Weber sur ce sujet. Ensuite, je tenterai de montrer que considérer la construction de l'identité comme un processus continu sape les tentatives visant à utiliser **soit la classe, soit les intérêts individuels comme points d'Archimède** pour des explications définitives des mouvements sociaux ou d'actions similaires. **Il ne peut y avoir de tels points fixes. Les identités, et par conséquent les intérêts, des participants à des actions collectives** ne sont pas

déterminés objectivement, mais **construits subjectivement** (bien que dans des conditions qui ne sont pas soumises à

contrôle individuel, *selon* Marx (1852 ; 1973). Cette construction est à la fois personnelle et collective ; les deux ne peuvent être nettement distinguées. Dans la dernière partie de ce chapitre, j'examinerai en quoi la notion d'« honneur » pourrait nous aider à saisir quelque chose de la place centrale qu'occupe l'identité dans l'action, en apportant un complément à la notion d'intérêt.

PROTESTATION DES INTELLECTUELS

Le 27 avril, au tout début du « Printemps de Pékin », des étudiants qui défilaient sur la place Tiananmen se sont retrouvés face à des soldats. Il n'y avait pas encore eu de violence militaire, bien que de nombreux étudiants s'y attendussent. Les soldats étaient de jeunes hommes issus de familles paysannes ; les étudiants provenaient presque exclusivement de familles urbaines, et ceux issus d'universités « académiques » étaient le fruit d'un système de sélection qui n'accordait une telle opportunité éducative qu'à environ 1,5 % de leurs camarades du même âge. « Retournez chez vous, dans vos champs », criaient les étudiants aux soldats, « vous n'avez rien à faire ici ».

Les étudiants ont lancé le mouvement de protestation de 1989 avec une conscience aiguë de leur identité de jeunes intellectuels ou d'intellectuels en devenir, et un sentiment profond de leur distinction par rapport aux paysans, aux membres de la classe ouvrière et aux fonctionnaires.[^] Cela n'était pas seulement le résultat du système chinois de classification des classes, extraordinairement détaillé, ni même de quarante ans de régime communiste, qui avaient régulièrement fait de l'origine sociale un facteur d'une importance cruciale pour déterminer le traitement réservé aux individus et leurs chances dans la vie. Il s'agissait aussi, et plus profondément, d'une question d'identité personnelle fondamentale. Cela faisait écho à des images d'intellectuels remontant à des milliers d'années dans l'histoire chinoise, et cela se manifestait également dans la manière dont les gens parlaient, s'habillaient et se tenaient. Ce qu'ils étaient en tant qu'individus était indissociable de leur participation à toute une série de relations sociales, teintées et façonnées par la reconnaissance réciproque de l'identité de classe.

Depuis le mouvement d'autofortification des années 1890, en passant par les manifestations de 1919, les soubresauts du républicanisme et les débuts du communisme chinois, les intellectuels ont pris de plus en plus conscience de leur rôle crucial dans la modernisation de la Chine. Dans les années 1980, Deng Xiaoping et d'autres dirigeants communistes avaient courtisé les intellectuels en tant qu'acteurs importants de la réforme. Ce nouveau respect et cette nouvelle tolérance s'accompagnaient toutefois de l'idée plus ancienne selon laquelle l'intellectuel avait pour responsabilité de faire des remontrances à l'empereur (même si cette « responsabilité » n'avait jamais évolué vers un droit à ne pas être sanctionné pour avoir agi ainsi). Ainsi, lorsque les étudiants chinois ont déclaré en 1989 qu'ils agissaient en tant que « conscience de la nation » et qu'il ne s'agissait pas simplement d'un choix, mais d'une responsabilité à laquelle ils devaient se montrer à la hauteur, ils s'exprimaient dans la lignée d'une longue tradition.

Les étudiants se distinguaient des autres intellectuels non seulement par leur jeunesse et le caractère moins abouti de leurs idées et de leurs compétences, mais aussi par le fait qu'ils n'avaient pas de famille à charge ni d'emploi à risquer (du moins dans l'immédiat). On considérerait donc qu'ils étaient plus libres que leurs aînés de s'engager dans des manifestations publiques. Les intellectuels plus âgés offraient des conseils, tentaient de protéger les jeunes militants et militaient pour le changement de manière plus discrète (même si un respect particulier était accordé à ces aînés qui s'exposaient lors de manifestations publiques). Bien sûr, la « fraction » étudiante de la classe intellectuelle avait également ses propres revendications : des résidences universitaires surpeuplées et mal construites, des bourses insuffisantes, une pénurie d'emplois de qualité après l'obtention du diplôme, etc. La concentration géographique, l'organisation par discipline, par classe sociale et par cohorte, ainsi que le réseau de communication entre les universités ont fourni un cadre structurel propice à la mobilisation.

Peut-on donc expliquer le mouvement de protestation étudiant de ce printemps simplement en *termes* de conscience de classe des intellectuels ? Je ne le pense pas, bien que ce soit une dimension cruciale de toute explication. Il est certain que la position de classe des étudiants a exercé une influence causale sur leur conscience et sur leur participation au mouvement. Il est certain qu'une partie du contenu de leur conscience était centrée sur la classe — c'est-à-dire sur leur identité d'étudiants et d'intellectuels

et ce que cela signifie en Chine. Mais la conception marxiste plus stricte de la conscience de classe, en tant que compréhension correcte d'une classe dans son ensemble, associée à la nécessité d'agir en fonction de cette compréhension, ne nous aidera pas beaucoup.⁷ De plus, bien que tardivement, la conscience des étudiants a évolué de manière significative au cours de la manifestation, et la conscience des intellectuels chinois a été transformée par celle-ci et par la répression dont elle a fait l'objet. Ces processus de changement ne peuvent être appréhendés à travers une conception de la conscience de classe qui se concentre sur la reconnaissance de la classe

Les étudiants ont bel et bien perçu le mouvement pour la démocratie à travers un prisme teinté de considérations de classe. Par exemple, lorsqu'ils abordaient la question du rapport entre l'éducation et la démocratie, ils parlaient toujours de la nécessité pour eux, et pour d'autres comme eux, d'« éduquer les masses populaires ». Ils ne parlaient pas de la démocratie en tant que processus d'éducation publique ainsi que d'autogouvernance. D'autre part

, l'identité fondamentale des étudiants manifestants de la place Tian'anmen — et pas seulement leur auto-catégorisation intellectuelle, mais leur identité vécue — s'est transformée et, au moins pendant un certain temps, s'est radicalisée par 6 semai

nes d'activisme. Leur conscience s'est élargie au-delà des préoccupations de classe pour inclure des préoccupations nationales et, à bien des égards, des idéaux universels. De la même manière, lorsque les citoyens ordinaires de Pékin se sont mobilisés pour protéger les étudiants en grève de la faim à partir du 19 mai, ce n'était pas seulement parce qu'ils voyaient les étudiants défendre des idéaux qu'ils partageaient, mais aussi parce que le fait de refuser de se nourrir et de s'exposer aux

les représailles du gouvernement leur a fait comprendre que les étudiants ne cherchaient pas simplement à obtenir des avantages personnels, mais qu'ils se sacrifiaient pour le peuple dans son ensemble.

Au cœur de cette lutte, il est devenu possible de s'identifier émotionnellement à une catégorie générale — le peuple chinois — qui, dans des circonstances plus ordinaires, aurait été déchirée par de nombreuses divisions.

LE DUALISME CLASSIQUE

Parmi les autres héritages de nos pères fondateurs, Marx et Weber nous ont légué une version classique de l'opposition entre l'individualisme méthodologique et l'holisme. C'est l'une des nombreuses dimensions contenues dans la distinction conceptuelle très chargée et problématique entre [micro- et macrosociologie](#).

Malgré les apparences, Marx n'était pas un holiste méthodologique cohérent. Il suivait plutôt Rousseau dans une position ambiguë et fluctuante, tant sur le plan évaluatif qu'épistémologique. Certaines de ses analyses de la classe la traitaient comme une catégorie d'individus et suggéraient que leur action collective serait motivée par les divers gains utilitaires qu'elle leur apporterait. Dans d'autres textes, il traitait les classes comme des individus à part entière, dotés de besoins, de missions et de destins. Dans l'ensemble, Marx méprisait toutefois ceux qui concevaient le prolétariat comme un agrégat d'individus plutôt que comme une classe singulière. Comme il **le soulignait** dans [La Sainte Famille](#) **classes***, la classe n'était ni un outil analytique arbitraire ni un ensemble facultatif de valeurs qu'un individu pourrait choisir ou ignorer à sa guise : « Il ne s'agit pas de savoir ce que tel ou tel prolétaire, ni même l'ensemble du prolétariat à un moment donné, considère comme son but. Il s'agit de savoir *ce qu'est le prolétariat* et ce que, conformément à cet être, il sera historiquement contraint de faire » (Marx [1845], 1975, p. 211). Il s'agissait là, en un sens, de la formulation propre à la classe du prolétariat de la volonté générale par Marx, aussi objective et irréductible que la version quelque peu plus large de Rousseau. La volonté générale se distinguait de la volonté de tous aussi nettement que cette dernière se distinguait de tout point de vue minoritaire — peut-être même davantage. [®]

Weber n'avait guère de patience pour une telle idée. Il semble l'avoir rencontrée chez Lukács, qui était particulièrement attaché à cette version de la pensée marxiste. Le rejet sommaire de Weber fut cinglant. Une classe, affirmait Weber, n'est pas nécessairement un groupe. Prétendre que « l'individu peut se tromper sur ses intérêts mais que la classe est infallible quant aux siens » relève de la pseudoscience (Weber [1922] 1968, p. 93). Pour Weber, la classe ne pouvait être qu'une catégorisation plus ou moins arbitraire et abstraite des individus en fonction de leurs chances dans la vie ou de leur pouvoir de marché.

Marx et Weber ont tous deux **défini la classe en termes extérieurs à la conscience des acteurs** — la position dans les rapports de production pour Marx et la *position* sur le marché pour Weber. Tous deux considéraient la classe comme décrivant un **ensemble d'intérêts objectifs** et concevaient la rationalité en termes de poursuite de ces intérêts. Pour

Pour Weber, les intérêts objectifs fondés sur la classe étaient importants mais loin d'être prédominants ; ils devaient rivaliser avec toute une série d'autres intérêts pour attirer l'attention des individus. Pour Marx, en revanche, les intérêts de classe n'étaient pas seulement objectifs mais fondamentalement irrésistibles. C'est cette dernière distinction qui a conduit Marx à s'attendre à une action radicale fondée sur la classe, contrairement à Weber.^o

La polémique entre Marx et Weber — ou ce « dialogue de sourds » — a été ressassée et répétée à maintes reprises au cours de l'histoire de la sociologie. Cela a parfois donné lieu à de nouvelles perspectives intéressantes, mais cela a également contribué à nous maintenir prisonniers d'un débat qui formule de manière inadéquate et trompeuse les enjeux fondamentaux. Du côté marxiste, le fossé entre la classe en soi et la classe pour soi s'est révélé difficile à combler, si ce n'est par des approximations et des interprétations d'une utilité tout au plus métaphorique. Cette conceptualisation s'est parfois avérée pernicieuse, notamment lorsqu'elle a servi à justifier le substitutionnisme du parti d'avant-garde léniniste. L'analyse de Weber était peut-être plus réaliste, mais à bien des égards tout aussi limitée. Elle saisissait certes une caractéristique centrale de l'action typique dans les sociétés capitalistes. Mais elle n'apportait aucune explication sérieuse du pouvoir des idées de classe — ou d'autres idées similaires — dans la vie des gens. Si elle offrait une approche des différences dans les habitudes de consommation, elle ne tenait pas compte des engagements émotionnels qui sous-tendent certaines des grandes luttes de l'ère moderne. Par ironie du sort, comme Weber était peut-être le plus grand des sociologues historiques comparatifs, et celui qui comprenait le mieux l'importance des conceptualisations historiquement spécifiques, son analyse de la classe, ainsi que l'individualisme méthodologique qui la sous-tendait, reflétait l'idéologie individualiste caractéristique du capitalisme plutôt que de la situer ou de l'expliquer. Ainsi, Weber n'a pas utilisé sa catégorie d'action rationnelle en termes de valeurs pour aborder la création d'identités « de classe » ainsi que celles de nature religieuse, ethniques ou nationalistes. Pour Weber, la classe était toujours une catégorie fondée sur des intérêts de marché objectifs ; implicitement, elle pouvait donc être analysée entièrement à travers la notion de rationalité instrumentale. Se concentrer sur la rationalité des valeurs comme la poursuite de fins indissociables du soi soulève, en revanche, précisément le problème de l'identité dans l'action sociale.

Il est difficile de faire beaucoup avancer ce débat tel qu'il est formulé. Bien que Marx et Weber aient tous deux été plus subtils et complexes que ne le laissent entrevoir ces résumés, Marx a proposé une conception « holistique » des classes et Weber a postulé l'individualisme méthodologique. Les deux ont incarné une antinomie, une image miroir, profondément ancrée dans la philosophie des sciences du XIX^e siècle (Mandelbaum 1971). Nous restons aujourd'hui largement prisonniers de cette même formulation problématique. Dans les débats marxistes sur la conscience de classe, par exemple (comme l'a récemment observé Wright 1985, chap. 7), on a tendance à affirmer soit que les classes sont des entités dotées de conscience (une position que Wright associe principalement à Lukács) ou que la conscience de classe ne doit se référer qu'à des schémas statistiques de consciences individuelles (position que Wright lui-même adopte,

dans le cadre d'un individualisme méthodologique issu de la version « marxiste analytique » de la théorie du choix rationnel).

Même la terminologie de ce débat est étrange et problématique, comme si chaque terme tentait de préjuger de l'affaire, mais d'une manière qui se retournait contre lui-même. Que pourrait signifier l'individualisme sinon une sorte d'holisme, c'est-à-dire le postulat selon lequel une unité donnée (l'organisme biologique ou la personne psychologique ou juridique) ne peut être subdivisée en son sein ? Si la société, ou la classe, est véritablement un tout, et donc un phénomène irréductible à ses parties constitutives, n'est-elle pas alors un individu ?

Ni le holisme ni l'individualisme, dans ce sens, ne constituent un point de départ solide pour l'analyse. En termes simples, le problème réside dans le fait qu'aucune de ces deux perspectives n'accorde suffisamment d'attention à la nature construite tant des individus que des groupes. L'influence croissante de l'approche en réseau, qui s'inscrit dans la lignée des premiers anthropologues sociaux en suggérant que la véritable unité d'analyse n'est ni l'individu ni la société dans son ensemble, mais la structure des relations sociales (Nadel 1957), offre une bonne ouverture à cet égard. Il n'y a toutefois aucune raison pour que l'étude des relations mette l'accent sur la structure au détriment de l'action.

Dans la terminologie de Giddens (1985), on pourrait dire que $' >^{\circ} * P$
 $^{\circ}$ La structuration est avant tout une médiation entre l'individu et la société, car tant l'individu que la société en sont les produits, ou le contenu, et non les points de départ. Ce qui prime, c'est le processus intersubjectif. Cela n'est nullement plus évident que dans l'étude des mouvements sociaux et de l'action collective.

L'IDENTITÉ COMME PROBLÈME

Par « problème d'identité », j'entends la nécessité pour les analyses de l'action collective d'offrir une compréhension cohérente de qui sont les participants. Cela peut sembler assez simple, mais il s'agit en réalité d'un problème d'interprétation difficile. Il existe des ambiguïtés inhérentes à la relation entre la singularité d'une identité personnelle et la multiplicité des identités sociales qu'une personne peut porter — être moi-même, par exemple, signifie en grande partie concilier les rôles de père, de mari, de fils, de professeur, de voisin, de citoyen. Mais chacun de ces rôles peut également, dans certaines circonstances, impliquer une revendication plus ou moins pressante de me définir en fonction de mon appartenance à une collectivité. Ces ambiguïtés sont accentuées par la question de la représentation : dans quelle mesure un certain nombre de travailleurs spécifiques représentent-ils la classe ouvrière⁷ ? Il s'agit là d'une question qui ne concerne pas seulement les analystes universitaires, mais aussi les participants à la lutte, enclins à se considérer comme la classe (ou le peuple) en action. Troisièmement, et c'est le point le plus important pour ce chapitre, l'identité n'est pas une condition statique et préexistante pouvant être considérée comme exerçant une influence causale sur l'action collective ; tant au niveau personnel que collectif, elle est le produit changeant de l'action collective.

Ces problèmes d'identité sont inhérents à tous les noms collectifs ou pluriels que nous utilisons pour décrire les participants à l'action collective — intentions, *classes*, communautés, *corps de métier*, étudiants, *intellectuels*, entreprises, *quartiers*, *paysans*, *femmes* ou hommes, etc. Je ne souhaite pas m'attarder sur l'observation banale selon laquelle il faut déterminer dans quelle mesure ces termes (ou leurs spécifications sous forme de noms propres) reflètent la conceptualisation de l'analyste par opposition à l'auto-identification des participants. Cela, je pense, peut être tenu pour acquis, bien qu'un grand nombre de sociologues l'ignorent et que ses implications soient parfois très difficiles à cerner dans la pratique.

Ce qui constitue la « nature de groupe » est une question plus sérieuse. Lorsque Weber a fait remarquer qu'« une classe ne constitue pas en soi un groupe », il a soulevé un point important. Formulée de manière générale (en particulier dans la définition de Weber), la « classe » est une catégorie unidimensionnelle. Pour savoir dans quelle mesure une classe forme un groupe, il faudrait en savoir davantage sur l'influence de cette catégorie dans la détermination des modes d'association et d'action, ainsi que sur le degré de chevauchement avec d'autres catégories de différenciation. Parallèlement, une classe, à l'instar de toute catégorie, peut présenter plus ou moins les caractéristiques d'un groupe en termes de relations sociales et de modes d'action ; il s'agit là d'une question empirique. La grande difficulté avec la notion de classe réside dans le fait que, dans la plupart des approches théoriques, y compris celles de Marx et de Weber, elle désigne une catégorie très vaste — comme, pour Marx, ceux qui partagent une position commune dans les rapports de production *au niveau de l'accumulation du capital*. Les classes dans le monde capitaliste moderne sont donc implicitement d'échelle nationale ou internationale. Cela signifie qu'il leur est très peu probable *^or de présenter une forte densité de relations internes par rapport à des populations plus petites et/ou plus concentrées localement.

Si ces groupes (même s'il s'agit de substituts un peu plus restreints) doivent constituer des groupes solidaires aux fins d'une action collective, ils doivent s'appuyer sur d'autres types de processus organisationnels et/ou culturels.

Les explications de la « nature de groupe » fondées sur de simples points communs culturels ou sur des attributions externes sont relativement peu convaincantes, même si je pense que c'est à ce niveau que presque tous les chercheurs identifient dans un premier temps la quasi-totalité des grands groupes (c'est-à-dire que nous avons tendance à repérer d'abord *des catégories* culturelles, puis à examiner dans quelle mesure elles présentent les caractéristiques d'un groupe).* ¹ Divers types d'analystes structurels ont proposé des **explications solides de la « nature de groupe »**, peut-être notamment dans la tradition des réseaux ; l'appropriation par Tilly (1978) de l'idée de « **CATNET** » de Harrison White² est sans doute paradigmatique dans la littérature sur l'action collective. Plus récemment, Hechter (1987) et Coleman (1990) ont proposé des analyses sérieuses et approfondies de la « nature de groupe » dans la perspective de l'action rationnelle.

Ces approches de la « groupness », cependant, sont toutes essentiellement externes dans leur compréhension du problème de l'identité. Autrement dit, elles s'interrogent sur la manière, la raison ou la mesure dans laquelle certains agrégats d'individus

doivent être considérés comme ayant agi en tant que groupe. C'est peut-être là la question fondamentale que les récentes théories de l'action collective

ont abordée. Aussi fondamentale que soit cette question, il en existe toutefois une plus profonde. Pour y répondre, il faut admettre que **la notion d'individu est tout aussi problématique que celle de groupe**, même si nos catégories culturelles **occidentales** nous amènent généralement à la considérer comme allant de soi. Ainsi, lorsque Goleman (1990) entreprend d'analyser les acteurs d'entreprise en tant qu'individus construits, il ne lui vient jamais à l'esprit de remettre en question le fait que les individus humains soient « naturels » plutôt que socialement construits. Mon souci n'est toutefois pas de ressasser les débats épistémologiques et ontologiques concernant l'idée d'individu, ni de proposer une incommensurabilité interculturelle radicale des compréhensions qui nous contraindrait à un particularisme extrême.*° Ma question est plutôt de savoir si les idées fondamentales sur la personnalité et l'identité — ou, plus précisément, **la personnalité et l'identité elles-mêmes, en tant que phénomènes vécus et non pas seulement en tant qu'idées** — ne jouent pas un rôle crucial dans l'action collective qui constitue l'acteur, d'une manière que la théorie de l'action rationnelle et le structuralisme, tels qu'ils sont pratiqués actuellement, ne peuvent reconnaître.

S'engager dans l'action, c'est vivre une identité qui est toujours sociale ; ce n'est pas le résultat d'un processus décisionnel ou autre qui soit essentiellement individuel. C'est là que réside la difficulté de pousser les analyses du problème du resquilleur jusqu'à un *reductio ad absurdum* dans ce que Brustein (1989, p. 239) a appelé le « problème du resquillage de premier ordre » — c'est-à-dire la possibilité que des individus choisissent d'emblée de se retirer de la société (ou de groupes primaires tels que la famille), rendant ces groupes aussi improbables que le sont, selon Olson et Oborn, les actions collectives risquées. À l'instar du raisonnement du contrat social des XVIIe et XVIIIe siècles, **la théorie de l'action rationnelle poussée à cet extrême rend problématique l'existence des institutions sociales**, mais laisse l'existence des individus hors de propos, comme si ces individus n'étaient pas socialement constitués. Cela pose alors le problème insoluble de tenter d'expliquer la création des institutions sociales — famille, communauté, etc. — comme les produits de l'action d'individus supposés exister en dehors de ces institutions. Non seulement l'institution sociale, mais aussi la personne individuelle sont ainsi mal comprises. Nous ne sommes pas simplement influencés par les relations sociales au cours d'un processus de socialisation, puis laissés tels quels, pleinement formés. **Nous ne possédons notre identité qu'au sein de ces relations.**

Non seulement la vie est toujours sociale, vivre est toujours question d'action, et non de statistiquement Posséder une identité ou un ensemble d'attitudes avant l'action. Ce que l'on fait définit qui l'on est, tant pour les autres que, surtout, pour soi-même. Une et inhabituelles mettent l'identité en jeu d'une manière particulièrement forte⁷

En d'autres termes 7. des actions très risquées, comme se tenir devant un char d'assaut qui

descend le boulevard Chang'an (pour reprendre l'image la plus marquante véhiculée par les médias en 1989

de 1989, illustrant un courage frôlant la folie), reposent sur une perception de qui l'on est en tant que personne et de ce que signifie continuer à vivre avec soi-même, qui est

inextricablement sociale, autant que personnelle, et qui est suffisamment puissante pour l'emporter sur ce qui pourrait normalement constituer des préoccupations de prudence. Lorsque **je** me suis tenu sur la place Tiananmen le soir du 3 juin, j'ai ressenti une montée d'adrénaline aux premiers stades des affrontements, une envie virile d'être au cœur de l'action, et une profonde colère face à la décision du gouvernement d'attaquer les manifestants. J'avais également toutes sortes de bonnes raisons de ne pas être là, notamment ma sécurité personnelle, même si l'armée n'avait pas encore tiré à balles réelles. Les considérations de prudence l'ont emporté, en grande partie parce que ma perception de qui j'étais n'était pas en jeu. Je n'étais pas **Chinois** ; ce n'était ni mon gouvernement ni mon armée qui commençaient à attaquer. Je n'étais même pas un journaliste dont l'identité professionnelle impliquait l'engagement d'obtenir un reportage ou une photographie ; je *me considérais* davantage *comme* un mari et un père. Et ma famille, ainsi que mon cercle principal d'amis et de collègues, se trouvaient à des milliers de miles de là. Mais aucun de ces aspects de mon identité n'était figé et immuable. Début juin, je m'identifiais davantage aux étudiants manifestants qu'à la mi-avril, en grande partie parce que j'avais passé six semaines à leurs côtés 24 heures sur 24. Mais je n'avais pas

fait de grève de la faim, je n'avais pas prononcé de discours, je n'avais pas mis ma carrière en péril. En d'autres termes, je n'avais pas traversé une succession d'événements et d'actions aussi bouleversante que celle vécue par de nombreux étudiants chinois. Peut-être, **en**

un sens fondamental, je n'étais pas – et ne suis toujours pas – aussi courageux qu'eux. Mais le 3 juin, certains étudiants ont eu le courage de risquer la mort, alors qu'un mois auparavant, ils n'avaient pas eu le courage de s'associer publiquement au boycott des cours. ☐

Peut-être qu'un autre exemple chinois, plus ancien, nous aidera à comprendre. Qiu Jin fut l'une des premières femmes à se distinguer parmi les modernisateurs radicaux de Chine. Elle étudia au Japon à la même époque que Lu Xun (le plus grand écrivain moderne chinois et l'un des protagonistes du mouvement intellectuel du 4 mai). Au Japon, Qiu Jin s'était forgé une réputation d'oratrice fougueuse et attirait des foules nombreuses et admiratives parmi les autres étudiants chinois. Sa renommée ne cessa de croître à son retour en Chine en 1906. Elle joua un rôle clé dans la création d'une école et d'une société secrète à Datong et s'associa à son cousin et à d'autres pour planifier une insurrection. Leur complot finit par être découvert ; avant d'être capturé et exécuté, son cousin Zu Xilin réussit à abattre le gouverneur mandchou de la province d'Anhui. Avertie par des amis que l'armée venait l'arrêter, elle choisit néanmoins de rester à son école, espérant mener un dernier combat spectaculaire avec les armes qui y avaient été stockées. Elle fut capturée et finalement décapitée. Lu Xun, cependant, a déclaré qu'**elle avait été « applaudie à mort »**. En d'autres termes, **les foules** qui avaient encouragé ses discours et applaudi ses protestations contre le gouvernement **l'avaient implicitement poussée vers des positions toujours plus radicales**. Elle ne pouvait ni marquer une pause pour consolider ses acquis, ni s'échapper lorsque les troupes sont arrivées, sans subir l'humiliation et la trahison de son propre sentiment d'identité et de ses convictions. Le commentaire de Lu Xun souligne à la fois la complicité des foules dans la radicalisation croissante et

en fin de compte, souvent à la mort de leurs dirigeants, ainsi que la manière dont l'identité personnelle peut se transformer au cours de l'action publique, au point d'exclure toute possibilité de modération ou de retraite.^t

La construction constante de l'identité que représente l'« habitue » ne **se limite** pas entièrement à la situation immédiate. L'« habitue » intègre des représentations de la mémoire historique. Qiu Jin, par exemple, offre aux manifestants chinois contemporains l'un des nombreux scénarios d'action possibles au cœur d'une lutte radicale. Les événements banals de la vie quotidienne — faire ses courses, flirter, poser des questions **en classe**, développer un **style** vestimentaire — **ont** tous d'innombrables modèles contemporains possibles. Même sans innovation, l'éventail des choix est large et multiplié par la presse écrite et les médias électroniques, qui étendent la prolifération des exemples au-delà **de** l'observation directe. Mais

le nombre de modèles disponibles pour contester la légitimité du gouvernement, faire face à la menace d'une répression militaire ou subir l'exécution est relativement restreint. De plus, ces manifestants du passé qui ont cédé face à la répression ne survivent pas dans la mémoire collective sous la forme de légendes héroïques. **Notre quotidien regorge d'exemples de prudence, mais nos récits de révolution et de lutte populaire contiennent principalement des récits de bravoure plutôt que de bon sens prudent.** À mesure que le cours d'un mouvement emmène les participants au-delà du champ de l'expérience habituelle, ceux-ci se rabattent de plus en plus sur ces images héroïques dans leur lutte pour trouver des lignes directrices acceptables pour l'action.

INTÉRÊTS, HONNEUR ET IDENTITÉ

L'une des limites d'une perspective fondée sur le choix rationnel est qu'elle fonctionne le mieux pour les décisions les plus routinières (Davis 1973). Une autre est que ses explications s'appliquent le mieux lorsque les acteurs peuvent être facilement considérés comme des individus réagissant à des situations en fonction d'intérêts plus ou moins calculables. Cela ne **signifie** pas **pour autant** que la théorie **de l'action** rationnelle doive être psychologique, au sens où elle se concentrerait sur la motivation en tant qu'état d'esprit interne. Au contraire, comme l'a montré Becker (1976), la majeure partie **de la théorie microéconomique**, qui recoupe étroitement la théorie de l'action rationnelle, peut être appliquée en termes agrégés (par opposition aux cas individuels) sans faire référence à de tels états d'esprit. Il suffit d'une situation dans laquelle certains **biens** sont rares ; l'offre et la demande déterminent alors les résultats des modèles de choix rationnel sans qu'une théorie spécifique de l'action soit nécessaire. La difficulté surgira ici avant tout non pas dans le traitement de la rationalité en tant que telle, mais lorsqu'on tentera de préciser **la demande pour des biens divers et incommensurables** (ce qui dépend, bien sûr, de l'admission par le théoricien du choix rationnel ou l'économiste de l'existence de biens divers et incommensurables). L'objection la plus courante à la théorie de l'action rationnelle — selon laquelle les individus ne sont pas aussi rationnels qu'on **le suggère**

— conduit généralement les détracteurs et les partisans à parler sans se comprendre. ce n'est pas la question centrale à soulever concernant la relation entre

l'action rationnelle et la conscience

La question centrale est plutôt de savoir si les personnes sont définies en termes d'intérêts.* C'est la notion d'intérêt qui fournit l'objet potentiel des évaluations de la rationalité, que ce soit en termes marxistes d'intérêts de classe ou dans des raisonnements utilitaristes portant sur les intérêts individuels et collectifs. C'est la notion d'intérêt, et non celle d'évaluation ou de rationalité plus généralement, qui est traduite en termes externes d'offre et de demande par l'argument de Becker. Mais la notion d'intérêt est à la fois problématique et spécifique d'un contexte historique et culturel. Autrement dit, elle s'inscrit dans une manière de penser et de concevoir les personnes qui est liée à l'idée d'individus discrets définis en termes de capacité à éprouver des plaisirs et des souffrances — la vision codifiée par Bentham. Cette vision est caractéristique de la culture occidentale moderne, tout comme l'idée de la personne en tant qu'état défini en termes de dignité plutôt que d'honneur, de droits universels (humains) ou civils plutôt que d'appartenances particulières.

La distinction entre les cultures mettant l'accent sur l'axe de l'honneur et de la honte et celles mettant l'accent sur la culpabilité et l'innocence est une distinction ancienne en anthropologie. Je souhaite l'utiliser ici non pas tant pour affirmer que les Chinois (ou tout autre peuple non occidental) sont davantage motivés par l'honneur dans leurs actions collectives que les Occidentaux, mais plutôt pour souligner que nous, analystes occidentaux, négligeons particulièrement la question de l'identité soulevée par la notion d'honneur. L'honneur (et plus généralement les questions d'identité personnelle et collective) est important pour comprendre les actions risquées et/ou inhabituelles en Occident comme ailleurs. Je pense que la transformation de la culture occidentale au cours des derniers siècles a rendu la notion d'honneur moins saillante et que cela peut être lié à des différences dans le radicalisme et/ou la prise de risque au sein des actions collectives. Le message que je souhaite faire passer ici est toutefois plus général : nous devons nous pencher sur la constitution et la transformation de l'identité, ainsi qu'aux remises en cause de celle-ci, dans l'action collective.

La tradition occidentale se distingue (sans pour autant être unique) par son recours aux notions de culpabilité et d'innocence. Il s'agit là de l'un des fondements culturels centraux de la version moderne de l'individualisme qui s'est développée parallèlement au capitalisme et à l'État en Europe occidentale. Il ne s'agit pas de dire que les autres sociétés sont dépourvues de notions d'individu ou de soi (comme l'ont suggéré), mais que l'organisation de l'identité personnelle est différente. L'individu occidental est considéré comme le porteur d'un esprit de responsabilité qui trouve sa quintessence dans la notion d'une âme éternelle et atomiste, susceptible de la damnation ou du salut.⁷ Nous pouvons être coupables, en termes bibliques, précisément parce que nous avons mangé du fruit de l'arbre de la connaissance. À partir du péché originel

, la pensée occidentale aurait pu mettre l'accent sur la honte d'Adam et Ève face à leur nudité, mais elle s'est au contraire concentrée sur leur péché et sur la

malédiction qui en a découlé. L'accent que nous mettons sur **la connaissance comme fondement de la culpabilité et de l'innocence** est lié à une conceptualisation de l'individu (et, par extension, du monde) qui est de manière écrasante et fondamentale conçue en termes d'intérieur et d'extérieur d'une **frontière corporelle** (voir Taylor 1985b, 1989). La notion occidentale moderne distinctive de l'individu trouve ses racines dans cette tradition de longue date. Cela implique de considérer **la personne comme détentricrice de droits et d'intérêts en dehors et en amont de toute relation sociale spécifique**. L'individu ne peut être responsable de ses actes que dans la mesure où il a connaissance des conséquences d'une action et la capacité d'agir autrement, une conception de la responsabilité qui s'oppose aux notions bien plus répandues de responsabilité objective.*® Certains chercheurs ont fait valoir que même les formes occidentales de raisonnement causal et de science sont liées à cette approche de la responsabilité individuelle. Quoi qu'il en soit, nous devons nous efforcer d'envisager d'autres façons de conceptualiser la personne si nous voulons développer une approche solide du problème de l'identité dans l'action sociale. Bien qu'aucune opposition binaire entre « eux » et « nous » ne puisse épuiser la diversité à cet égard, **la notion d'honneur constitue un bon point de départ. Elle met l'accent non seulement sur la réputation, les opinions des autres, mais aussi une manière particulière d'être**. Cela implique de mettre davantage l'accent sur les modèles archétypaux de comportement (Campbell 1964 ; •71OF 1989). La notion d'honneur ne se décompose pas en justifications distinctes d'actes spécifiques aussi facilement que celle de la culpabilité et de l'innocence, ou qu'un calcul d'intérêts. En termes de transmission de la culture et d'engagement dans l'action sociale, elle met fortement l'accent sur le fait de **suivre des modèles louables**.

Il existe d'autres caractéristiques distinctives de l'identité sociale qui reposent sur la notion d'honneur. Comme l'a fait remarquer Peter Berger ([1970] 1984, p. 149) il y a quelques années, « L'obsolescence du concept d'honneur se révèle de manière très nette dans l'

incapacité à comprendre l'insulte, qui est par essence une atteinte à l'honneur. » L'un des sentiments les plus marquants qui animaient les étudiants manifestants à Pékin au printemps 1989 était un **sentiment récurrent d'insulte**. Les descriptions faites par le gouvernement de leurs manifestations comme des « troubles », les accusations selon lesquelles ils étaient dirigés ou manipulés

par une poignée d'agitateurs étrangers, ainsi que les accusations selon lesquelles ils étaient des voyous se livrant à des comportements antisociaux (ou antisocialistes), **tout cela les a profondément offensés**. Dans la nuit du 19 mai, j'ai vu les étudiants hésiter, ne sachant pas s'il fallait ou non marcher une nouvelle fois vers la place Tiananmen, avant d'être poussés à passer immédiatement à l'action par le discours de Li Peng déclarant la loi martiale

. Entre larmes et cris, ils ont répété à maintes reprises leur colère et leur indignation face à son ton insultant. « Il nous fait la leçon comme à des enfants turbulents. » « Il parle comme un mauvais professeur d'un autre temps. » « Il est tellement arrogant. »

Auparavant, les étudiants avaient ressenti une insulte similaire dans l'éditorial du *Quotidien du Peuple* du 26 avril, qui condamnait leurs manifestations comme antipatriotiques. L'une des principales revendications des étudiants devint alors l'appel à des excuses et à une reconnaissance officielle

du patriotisme étudiant. Pour un Occidental, cela semblait étrangement abstrait au milieu des revendications plus concrètes en faveur de la liberté de la presse ou d'association et de la fin de la corruption. Mais cela a peut-être revêtu une importance émotionnelle encore plus grande pour les participants à la manifestation (même s'ils étaient bien conscients que les autres types de revendications constituaient des objectifs à long terme plus fondamentaux).

Comme l'ont suggéré des penseurs allant de Montesquieu à Dumont (1982), l'honneur est lié à une notion de primauté de la hiérarchie sociale et s'oppose à une conception du monde dans laquelle priment des individus essentiellement équivalents. Non seulement la réputation personnelle, mais aussi l'évaluation des niches collectives au sein de la hiérarchie constituent des sources cruciales d'honneur (ou de honte) : son groupe doit défendre son honneur contre les prétentions venues d'en bas et les affronts venus d'en haut. Là où ces idnas sont fortes, des notions telles que les « droits de l'homme », qui reposent sur l'abstraction de l'individu humain de son contexte social (et peut-être même de son genre), sont difficiles à appréhender ou à institutionnaliser. Pourtant, en poursuivant la démocratie, les étudiants et intellectuels chinois ont mis l'accent sur l'idée de droits humains

~~*, ^ * 97 ^~~ (à l'instar de leurs ancêtres en 1919) comme une idée par excellence occidentale. Les manifestants chinois se trouvaient ainsi dans la situation paradoxale d'agir en partie sur la base d'une sorte d'identité en contradiction avec l'un de leurs objectifs mêmes. Mais le paradoxe n'a encore jamais arrêté un mouvement social.

L'intérêt pour l'honneur n'est pas rendu de manière adéquate — il me semble qu'il ne s'agit pas, au sens fort, de ce qui relève de la différence culturelle et de l'action collective radicale — comme un intérêt pour quelque chose d'extérieur à l'individu. Si l'on peut utiliser le terme « intérêt » du tout, il s'agit plutôt d'un intérêt pour une certaine forme d'identité. Comparons cette notion à celle des droits, familière dans la tradition libérale occidentale. Il est possible (bien que cela ne fasse pas l'unanimité) de traduire les notions de droits individuels en termes de biens extérieurs que les gens désirent. On peut même parler de la vie de cette manière, bien que cela puisse mettre à rude épreuve l'individualisme habituel d'un Occidental ; il semble un peu étrange de parler de sa vie comme de quelque chose d'extérieur à soi ou séparable de soi. Nous pouvons traduire l'idée d'honneur dans le langage de l'individualisme commensurable (pour reprendre l'expression de Macpherson de 1965) et la traiter comme une quantité dont on peut posséder plus ou moins. C'est, en effet, ainsi que nous essayons habituellement d'aborder des notions telles que la notion chinoise de « face ».

Mais il s'agit d'une traduction qui est en contradiction avec l'original, car l'honneur n'est pas une à posséder. Il s'agit plutôt d'une qualité. S'il est honorable pour un homme d'être viril, honnête, intelligent ou chinois, ce sont là des qualités qui ne peuvent être traduites en quantités commensurables. En avoir davantage d'une ne compense pas le manque d'une autre.^o

Ces qualités sont à la fois des traits de l'identité personnelle, au sein d'un habitus, et des images archétypales de l'identité « idéale ». Si l'on doit les aborder de manière rationnelle, c'est au sens de Weber, celui de la « rationalité des valeurs », et non de la rationalité instrumentale. Mais un ensemble de qualités honorables n'est pas

entièrement rationalisable ; **il se comprend** principalement à travers un sens pratique

connaissance pratique tirée des archétypes et de l'expérience. Ces qualités sont également impératives d'une manière que les intérêts ne le sont pas. Une identité distincte des objets de ses intérêts signifie qu'il existe une base pour une évaluation rationnelle de ces divers intérêts comme plus ou moins désirables, mais l'identité, la base de cette évaluation, existe séparément d'eux.

À un certain niveau, on peut aborder l'honneur en disant qu'il confère aux individus certains intérêts dans l'action rationnelle — par exemple, la protection de leur réputation. Et on peut utiliser le rôle de l'honneur pour mieux expliquer pourquoi les gens semblent parfois mener des actions collectives contraires à ce qui semble être leurs intérêts les plus tangibles ou « matériels ». Mais, à un autre niveau, le rôle de l'honneur dans l'établissement de l'identité révèle une limite à la version individualiste de la théorie de l'action rationnelle. La difficulté surgit lorsque nous essayons de considérer l'individu comme un fondement irréductible pour aborder l'organisation ou l'action sociale. La théorie de l'action rationnelle nous invite généralement à considérer les individus tels qu'ils se présentent. Nous essayons alors de raisonner soit à partir d'une conception subjectiviste de leurs intérêts, que nous assimilons à leurs désirs, soit à partir d'une conception objectiviste selon laquelle nous pouvons déduire leurs désirs à partir d'une ou plusieurs caractéristiques externes de leur identité — telles que leur position de classe.

Chacune de ces approches comporte un risque de tautologie potentielle. La première est celle, bien connue, de la théorie des préférences révélées — c'est-à-dire le déni de toute différence significative entre les intérêts des individus et les conséquences de leurs actions. Si, selon cette vision, les individus agissent toujours dans leur propre intérêt, alors nous n'avons pas besoin de la notion d'intérêts. Ce qui est perdu, ce n'est pas seulement la possibilité d'erreur, mais aussi l'impact de la structure externe — par exemple, le fait qu'on aurait pu vouloir un produit complètement différent qui n'était pas fabriqué, ou que les différences de classe dans les achats révèlent moins les préférences des individus que leur destin.

Le deuxième type de tautologie apparaît lorsque la notion d'intérêts est utilisée de telle manière qu'il n'est plus possible de la distinguer du sujet de ces intérêts. Si une classe est définie (comme la notion de Marx/Lukacs selon laquelle le prolétariat dans son ensemble serait infaillible quant à ses intérêts est sur le point de le faire) comme cette entité qui poursuit des intérêts de classe — telle que le prolétariat en tant qu'agent de la transformation révolutionnaire du capitalisme —, alors on a perdu toute portée analytique, tout autant que dans la théorie des préférences révélées. Mais le problème ici ne se résume pas simplement à travailler à un niveau « macro » plutôt qu'à un niveau « micro » ou individuel. Il pourrait également se poser au niveau individuel. Aucune énumération d'une somme d'identités positionnelles ne résout le dilemme de la manière dont l'individu les concilie en une identité personnelle singulière. L'une des principales raisons de parler en termes d'intérêts est de pouvoir déterminer si un sujet donné les poursuit ou les réalise, ou si une ligne de conduite donnée leur est appropriée. Les intérêts pouvant être déduits de diverses identités positionnelles peuvent fournir une explication relativement satisfaisante d'une grande partie de l'action de l'individu dans des conditions ordinaires

. Ce qu'ils ne peuvent toutefois pas aborder, c'est ce que fera la personne lorsque des circonstances extraordinaires remettront en question son identité même.

Même dans des circonstances plus ordinaires, il me semble que le recours à un langage des intérêts peut poser problème lorsqu'il s'agit de parler d'identité. Qu'apporte, par exemple, le fait d'affirmer que l'on a intérêt à exister, par rapport à la simple constatation de son existence ? A-t-on intérêt à être soi-même ? Dans un certain sens, soutiendrai-je, c'est le cas, mais il faut se méfier d'une conception trop simpliste du soi. Par exemple, nous devrions reconnaître, comme l'a suggéré Taylor (1985a), que les gens peuvent parfois souhaiter changer leurs désirs. En effet, vouloir que ses désirs s'améliorent peut constituer un élément important de l'idée d'être bon ou vertueux.

Considérons toutefois le cas des circonstances extrêmes. Est-ce l'intérêt de l'individu ou son identité même qui est en jeu lorsque les biens dont il a besoin pour vivre, ou

l'absence de souffrances insupportables, sont subordonnés à la violation de notre sentiment fondamental de soi — comme cela pourrait être le cas, par exemple, pour une prisonnière à qui l'on demanderait, sous la torture, de révéler où se trouvent des camarades recherchés par ses bourreaux ? Dans une logique de culpabilité et d'innocence, nous sommes enclins à excuser

la prisonnière qui donne ces informations, car elle n'avait pas d'autre choix raisonnable. Le **sentiment** d'identité de la prisonnière en tant que femme, cependant, peut être

profondément ébranlé par ces événements, même si elle sait que son acte a été forcé. Le fait qu'on lui dise qu'elle est innocente ne l'empêchera peut-être pas de revivre le cauchemar d'avoir trahi ses amis. **Une logique d'honneur est alors à l'œuvre**, et elle est largement indépendante de l'intention et du choix. **L'honneur peut être**

entaché sans que l'on en soit responsable. Ainsi, comme le suggère l'exemple de la prisonnière, l'identité d'une personne peut être radicalement ébranlée par une action qui ne pouvait être évitée qu'au prix de sa vie.[^]

Dans ce cas, il serait difficile de considérer le dilemme auquel la personne est confrontée comme celui d'un individu fixe, détenteur d'intérêts, confronté à un conflit entre deux de ces intérêts. On pourrait tenter de dire que la personne qui choisit entre la vie et l'honneur évalue — à tort ou à raison — quel choix revêt la plus grande importance. Mais, en un **sens**, au moment d'une telle décision, il n'existe aucun avenir dans lequel l'identité de l'individu honorable

ne soit pas radicalement remise en cause. Chaque option nie le moi de manière fondamentale. En revanche, bien sûr, une personne dépourvue d'honneur ne trouverait pas ce choix difficile et ne subirait pas de conséquences dévastatrices en choisissant la vie. La différence

entre ces deux personnes ne pourrait être analysée comme une différence d'intérêts, si ce n'est au sens le plus tautologique du terme. Il s'agirait, précisément, de la différence entre **des personnes**, c'est-à-dire entre des identités. De plus, il serait extrêmement difficile de relier l'identité ordinaire — les conceptions de soi, la manière dont les gens concilient leurs intérêts dans la vie quotidienne — à l'identité qui se révèle comme saillante dans ce genre de situation extraordinaire. Ce n'est pas seulement que la véritable épreuve de l'honneur réside dans ces moments extrêmes. C'est aussi que la capacité d'agir

conformément à des normes d'honneur élevées peut être nourrie par une participation intense à certaines lignes d'action, y compris certains mouvements sociaux.

CONCLUSION

Au printemps 1989, les manifestations étudiantes chinoises ont connu une série d'événements et d'expériences qui ont façonné et remodelé l'identité de nombreuses personnes. Elles sont passées de petites actions, telles que des défilés, à des boycotts de cours,

la signature de pétitions et les grèves de la faim. Les étudiants ont fait des discours devant les autres ainsi qu'à la télévision—qui affirmaient la primauté, voire le caractère irréductible

de certaines valeurs. Ils associaient ces valeurs — liberté, fierté nationale et intégrité ou honneur personnels — à leur identité de position, les considérant comme relevant tout particulièrement de la responsabilité des intellectuels. Mais leurs actions ne se limitaient pas à refléter des intérêts de position. Les élèves ont rejoint le mouvement de protestation principalement par groupes de camarades de classe, de sorte que leur réseau social immédiat et principal a soutenu le processus de redéfinition de leur identité. En effet, il semble que ceux qui occupaient une place plus centrale dans les réseaux sociaux quotidiens — tels que les délégués de classe et autres leaders à l'école — aient été plus actifs au sein du mouvement et se soient sentis davantage tenus de se conformer à des normes élevées de comportement engagé.⁶⁷

Bien sûr, divers autres facteurs, outre la défense honorable de l'identité, ont déterminé les manifestations de courage. Je soupçonne notamment que les enchaînements détaillés et largement arbitraires des événements de la nuit du 3 juin, qui ont imposé des exigences variables en matière d'héroïsme, ont joué un rôle non négligeable.⁶⁸ Ce que je veux simplement souligner ici, c'est que pour expliquer des actions dont le risque ou le coût est si élevé qu'elles se situent en dehors de toute rationalité instrumentale plausible, il n'est pas nécessaire de recourir à des notions de déficience psychologique ou à des sauts plus ou moins mystiques consistant à substituer les intérêts de classe aux intérêts individuels.

Au contraire, même les actions ^{extraordinairement risquées, apparemment auto-sacrificielles} peuvent être considérées comme des actions ~~nationales~~ ^{rationnelles}. Or, la condition d'une explication rationnelle

de ce comportement, paradoxalement, est précisément de ne pas le considérer littéralement comme un sacrifice de soi, mais comme un acte de sauvegarde de soi. En d'autres termes, le choix rationnel de prendre un risque extraordinaire peut dépendre de la construction sociale, au cœur d'une action collective inhabituelle, d'une identité personnelle selon laquelle ne pas prendre un risque donné est plus susceptible de mettre en péril le moi de l'acteur que de le prendre. Ce type de calcul ne peut être compris dans le cadre d'une approche de l'action ~~nationale~~ ^{rationnelle} qui considère les identités des acteurs comme des attributs fixes des individus

ou d'une approche qui analyse l'action individuelle uniquement en termes d'intérêts provenant de diverses sources externes — telles que la position de classe. Mais il peut être

compris.

Les étudiants protestataires du « Printemps de Pékin » en Chine ont certainement entamé leur mouvement avec une conscience façonnée par leur position de classe et des

préoccupations matérielles (ou intérêts). Mais les risques qu'ils ont pris, les sacrifices qu'ils ont consentis et l'élan qu'ils ont insufflé aux luttes démocratiques futures en Chine ne peuvent être compris principalement en termes de cette identité de position. Il ne s'agit pas ici de déterminer si les explications structurelles ou holistiques sont meilleures que les explications individualistes ou microsociales. Il s'agit plutôt de voir comment, pour certains étudiants, la participation à la manifestation a contribué, au moins temporairement, à une transformation de leur identité personnelle. Non seulement s'identifiaient-ils à un ensemble plus vaste — le peuple chinois — ou à des idéaux démocratiques ou autres, mais surtout, ces étudiants ont compris qui ils étaient eux-mêmes face à des modèles qui incarnent un tel niveau de courage et de lutte, que de ne pas accepter ce danger aurait signifié un effondrement de leur identité personnelle ou, à tout le moins, une blessure profonde.

NOTES

i. w« Liu pply w«t<r- ttezzj i9sa, #. zs) «iaia«æ ou vø»« «aāonai\$ et i••t=men&fn6
Oty : •6zamp1m de la valeur de la pompe, l'orientation«mwoòld tc tic ne concerne pas les
personnes qui sont nous de capables de s'engager
envers les Elfes. agissent selon deux cœtheirconvicôoiø de ce qui
leur semble être exigé par le devoir, l'honneur, la poursuite de l'amour, un appel religieux, la
loyauté personnelle ou l'importance d'une •c*use' o• matter, quelle qu'en soit la nature. Dans
notre terminologie, taóooümcóoo*1
rxplovolvcœ'comm«où•or'dmomo«B'ntücbioüuaGofsopüüoR

ah coætiāonn1 exige que cela soit qualifié de « valeur-ntional ». Weber n'est pas tout à fait clair quant à la raison pour laquelle cela devrait être qualifié d'action rationnelle. Il semble avoir cherché un moyen de reconnaître que des personnes parfaitement capables de porter des jugements rationnels sur l'efficacité probable de ces actions pour atteindre divers résultats ne le font parfois pas

par elles-mêmes.

2. J'ai proposé une variante à cette conception de la volonté en suggérant que les mobilisations radicales peuvent parfois impliquer des personnes confrontées à des situations locales — telles que des vannes d'opposition fortement enracinées — qui leur fournissent non seulement des fondements solides et des motivations efficaces pour

3. L'un des atouts de la critique de Sewell réside dans le fait qu'elle met implicitement en évidence que les aspects « aha » et structurels tendent à être les deux faces d'une même médaille. L'engouement excessif des analystes de l'action sociale et des ethnologues pour la technologie,

fondements, par exemple, ou sont-ils autonomes ? La revendication de la primauté par les structuralistes, plutôt qu'une simple autonomie, semble provenir le plus souvent d'un terrain intellectuellement insatisfaisant : celui d'une division disciplinaire du travail avec la psychologie (cf., par exemple, Blau 1987).

4. Colecæo tl9go} est très fortement orienté vers la contestation de l'ordre établi, tout en restant néanmoins •te* structure d'entreprise (son principal vecteur pour la sociologie de

l'organisation) en l'individualisant par la compréhension de l'individu comme une construction sociale — et en considérant les êtres humains comme des « personnes » plutôt que de reconnaître les principes de la construction sociale qui établissent à la fois la catégorie de l'individu et

5. The term *intellectual* carries a broader reference in China than in the West. It means more or less all educated people. See Calhoun (forthcoming-a) for a more substantial treatment of the intellectual field influencing the student protests.

6. The May 4th movement was a particularly important prototype for student protest. In a narrow sense, it focused on the poor treatment China's weak government secured at the hands of its ostensible allies in the Versailles treaty. More broadly, it united a generation of modernizers intent on transforming Chinese culture. Ideologically, the slogan of the May 4th movement—democracy and science—sums up both the importance of the European Enlightenment model for modern Chinese intellectuals and their sense (like that of their European forebears) that they had a crucial role to play in enlightening and improving their country. Movement leaders mostly eschewed crude nationalism but did combine a search for democracy and cultural revival with the pursuit of a stronger China. See Schwarcz (1986) for a general discussion.

7. Marx, of course, did not see intellectuals as a "historic" class. But it's not clear that the proletariat is more cohesive or its members more single-minded.

8. Lest one think that Marxists have a monopoly on such anti-individualist formulations, recall Edmund Burke's argument that revolution is generally a mistake because it is an attempt to make history conform to inevitably individual ideas: "The individual is foolish, but the species is wise."

9. Weber's, rather than Marx's, understanding of class seems immanent, or at least natural, to "mature" capitalist society. This is why class struggle has characteristically been reformist and subject to competition from other lines of allegiance and competing goods. The stronger kind of solidarity that Marx envisioned for class struggle has been reserved so far for collectivities that fit his conceptualization of proletariat very imperfectly at best (Calhoun 1982, 1988a). Some later work broadly in the Marxist tradition has tried to confront the essentially historical and incompletely determined process of class formation (see Przeworski 1985; Katznelson and Zolberg 1986).

10. Baumann (1978, pp. 79-82) has suggested that Weber saw the prevalence of instrumental rationality as important to sociology because it gave social actors identical (or at least commensurable) ends. This made it possible for scientists to offer objective judgments of the rationality of various means. Value rationality was important, by contrast, precisely for taking account of residual but still powerful beliefs that dissented from the prevailing market-based instrumental rationality. These various "absolute" values could not simply be traded off against others, as, say, an official might seek to balance money, power, and prestige. They were, rather, ends indistinguishable from the self and thus problematic for Weber's search for a clear-cut basis for cross-personal evaluation (such as the market gave to instrumental rationality). Aesthetic, ethical, religious, or other bases for value rationality made people incommensurably different from each other. Elsewhere, Weber tends to limit rationality (and meaningful understanding) to those cases where a means/ends calculus is operative; rationality is reduced to instrumental rationality. Thus, for example, in his treatment of legitimacy, Weber ([1922] 1968, p. 33) groups value rationality with affective and religious legitimacy as "purely subjective"; the other sort of legitimacy is that based on "the expectation of specific external effects, that is, by interest situations."

11. Even a resolute structuralist like Peter Blau (e.g., 1977; Blau and Schwartz 1984), for example, must begin with some induction of the categories that he will then test for their salience in predicting in-group versus out-group rates of association. This induction is basically an untheorized role for culture in his anticulturalist argument (see Calhoun and Scott 1990).

12. Thus Hechter sees no qualitative distinction between voluntary, single-purpose associations and ongoing groups into which persons are born, like families or communities (see Wacquant and Calhoun 1989).

13. Il existe un débat animé sur cette question. Ce sujet a peut-être été le plus approfondi dans le débat sur la rationalité et l'analyse interculturelle qui a suivi la publication de *l'ouvrage de Finch, *An Idea of a Social Science** (1958). Ce débat est résumé dans deux excellentes anthologies, celles de Wilson (1970) et de Hollis et Lee (1982). La question a nécessité, par exemple, avec l'émergence de ce qu'on appelle

14. McAdam (1986, 1988) has shown a similar process at work among participants in 1964's "Freedom Summer." More generally, he shows how participation in the longer-term civil rights movement nurtured an intense identification with that movement, supported by webs of rela-

**15. Qiu Jin's death, like that of many martyrs, fits well into Duri
altruistic suicide. See accounts by Rankin (1971) and Spence (1981).**

16. Pmb*peaocvoo*ogmbadcinnriswb< ubuMoçgmouchooofpsoonséa<x4hrei
buwdgoaoodoooftbiñ«Lidialntmfl.ABcMnowk•vooodoosoCpc mais Gcse-
y serait très différente de celle, individualiste, de Waters. Il ne semble pas essentiel ici de débattre
de cette question ; il s'agit en effet d'un cas qui nécessiterait une analyse très approfondie de ce
qu'est une personne qui n'est pas un individu — une analyse que je ne suis pas en mesure de
développer et que je n'aurais pas cherché à faire même si j'en avais eu la possibilité. Plusieurs
discussions insignifiantes contenues dans le recueil d'essais inspiré par l'ouvrage de Maxes ont
toutefois influencé ma sur la catégorie de la gésoa (Cazzitbez, Collins et LV
198.

17. Dans mon essai visant à démontrer que les Chinois ont en réalité toute une série de notions de l'esprit, et que cette distinction entre les idées chinoises et occidentales était erronée

18. Le regain d'intérêt pour la doctrine de la responsabilité stricte pose souvent problème car elle est

peut être tenu pour responsable des actes d'un autre tiers ioD dans More 19W).

19. I am reminded of an old joke from the Jewish communities of pre-Holocaust Germany: God described his plans for the character of different nations to the archangel Gabriel. The

"that's too many good qualities for any one nation." God reconsidered, and so it is that each German has only two of those three qualities. There are honest Nazis, and there are intelligent

20. Ce malheur s'abat sur de nombreuses personnes au cours des 40 dernières années. C'est un thème central de la « littérature de la Révolution culturelle », dans laquelle les victimes de la Révolution culturelle racontent, se lamentent et tentent de surmonter leurs souffrances. L'une des causes profondes de ces souffrances est de vivre

avec la conscience d'avoir participé à des actes visant à opprimer ses propres camarades – peut-on se targuer d'avoir longtemps résisté à la répression, ou d'avoir conservé jusqu'à aujourd'hui des objets qui étaient strictement interdits, tout cela n'efface en rien l'acte de violation lui-même. Il est évident qu'une telle violation est ressentie aussi bien par ceux qui nous ont critiqués que par ceux qu'ils ont attaqués. Plusieurs exemples de ce type sont rapportés et analysés par Thuistoo (1918).

21. Un compte rendu détaillé et distinctif des meurtres sélectifs est présenté pour expliquer le cas de Qnbon-dymone de l'atadeo com à l'extérieur de Pékin, sur la place située juste avant le craekdoRu. Il y avait yyy gzgatez de gc{cs (par exemple, « Opg-di8taaflo traVeT ») IO gas ti8jggM. J8g avait besoin de BSgeci& n4ed IO Demo@stzgtc {§e{r pwa zgQica4 comzaiTme0t u8E fbeiz cot0,zadW 60a &ejJT0g avait déjà gzpved tgc}zs tgrqug6 the }tuager stzTkc et d'autres actions électriques la aay use, bad the benefit at zaemberslzig ta Moore gzestigious aad tzaditjooatty zadiW uauvezsitsec}. Pezbags atost Iragor-
tant, it was much harder for them simply to leave as danger grew.

this drama. Insurgent workers and *laobaixing* (ordinary people) figure more prominently among
 t=A•d(WnamofrsAooGLcm•rn•otnooouuoAbùu»v).stu *wlv*,o«ol «o
 CE*mu*r°,bu'CEekCEMgôokp1*«æaTmgCE«mmdmüüo]tnamnoteodüædædmwæl
 mg,g lolmvebrooJotüreddtotr

RÉFÉRENCES

- Baumann, Zyga : iunt. 1978. *Herméneutique et sciences sociales*. New York : Université de C Ìuætiin
- Bretter, C. A. 1976. « W See o*ür Apr» cfi to Krmns mrSe•ior ». San Diego : Université de San Diego
- Berger, Peter, [IT OJ t98*. « On the Obsolescence of the Concept of Honor ». Pp. 149-S8 dans « Reflections and Critiques », sous la direction de M. Handel. New York : New York University
- Blau, Peter M. 1977. *Inequality and Heterogeneity*. New York: Free Press.**
- . 1987. "Contrasting Theoretical Perspectives." Pp. 71-85 in *The Micro-Macro Link*, edited by J. C. Alexander, B. Giesen, R. Muench, and N. J. Smelser. Berkeley: University Press.
- Blau, Peter M. et Joseph E. Schwartz, 1984. 6 cun@g 8oriaĩ Circfu : nectinç a Racro-sm=-ær#floqo/2e«gogA o.NwYgkAædæücPnæ.
- BounlEu, M*w*, 1971. Owü*«o/oflogo/droft. Cambridge : CadmWgoUmwoMç
- .1980.Lr Evo gv. E< oosdo%Aeiüt
 Wüfl* i909.' RrûomfM.tyø A:Amon«Agmm#NcwNñoe' Com*mpo
 Somobgl8&) :2J9MO.
- Burt, Ronald. 1984. *Towards a Structural Theory of Action*. New York: Academic Press.**
- Calbouo, Daig. 1982. W @ueçñon a/Class Smuggk' Carlo{ joyous a/PopuDr Pzotesf
 dans 7ndusWfizing England Ozicago : Presses de l'Université de Chicago.
- . 1988a. « Le radicalisme de la tradition et la question de la classe 3mzggle. » p. 129•7S
 dans *Politique et évolution*, sous la direction de M. Tyler. Cambridge : Université de Cambridge
- . 1988b. « Chase, Piece et laduatziJ Ravolutioo* », p. II-72 dans *Class and Space* : 'ha
- . 1999. « La déduction, pas la science, 1 A nepwi Bejj@g.* *Stick* 26:21-38.
- . 1989b. « Beijing Spring, 1989 : la vie dans la piété montagnarde » ni36:43547.
- . 1989c. « Les manifestations à Pékin : les conditions et l'importance du mouvement étudiant chinois de 1989 ». *f'artixay flwici+' S6* : 563-80.
- . 1989d. « Tiananmen, la télévision et la sphère publique : l'internationalisation de la culture et le Printemps de Pékin de 1989 ». *R*«si:c c«svrr* 2 : 24-70.
- . « Rorth»ming-a. – La méthodologie de la lotellecnicle et le mouvement étudiant de de 1989 », dans **Intellectuels et politique : la théorie sociale au-delà de l'académique**. Newbury
- . à paraître b. « Culture, histoire et problème de la spécificité en théorie sociale », dans *Postmodernisme et théorie sociale contemporaine*, sous la direction de S. Stridman et D. Wagner. New York : Macy Brwell.

Calhoun, Craig and W. Richard Scott. 1990. "The Sociological Structuralism of Peter M. Blau." Pp. 1-34 in *Structures of Power and Constraint*, edited by C. Calhoun, M. Meyer, and

Campbell, J. K. 1964. *Honor, Family and Patronage*. Oxford: Oxford University Press.

Carrithers, Michael, Steven Collins, and Steven Lukes, eds. 1985. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Social Movements." *Social Research* 52:663-716.

Coleman, James S. 1986. "Social Theory, Social Research, and a Theory of Action." *American Journal of Sociology* 91:1309-35.

—. 1987. "Microfoundations and Macrosocial Behavior." Pp. 153-73 in *The Macro-Micro*

Université de Californie à Berkeley.

— l yo ooo o/ goc/ay dozy. Caatbzidga, MA : Presses de l'université

Davis, Jerome. 1973. "Forms and Norms: The Economy of Social Relations." *Man* 8:159-76.

Dumont, Louis. 1982. *Essays on Individualism*. Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, Émile. 1895. *Suicide*. New York: Free Press.

Elvin, Mark. 1985. "Between the Earth and Heaven: Conceptions of the Self in China." Pp. 156-89 in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, edited by M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes. Cambridge: Cambridge University Press.

Edman, Dabre and Michael Hechter. 1988 "The Contribution of Rational Choice Theory to

MamæoMooŋcmīR«e»nR' oE ŋoiMwoU6:20*18

oidd• <øy. isas. m ø*=rr<m•n •/s• inn. a=t!=!z: *oi • •U°* c•irø=i• ^•••.

Hechter, Michael. 1987. 1•rinr*pf */**°W Solida Berklcy : Uni*°ity of *alif°mia

Hollis, Martin and Steven Lukes, eds. 1982. *Rationality and Relativism*. Cambridge: MIT Press.

Katznelson, Ira and Aristide Zolberg, eds. 1986. *Working Class Formation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Macpherson, C. B. 1965. *The Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University

Mandelbaum, Maurice. 1971. *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth Century Thought*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Marx, Karl. [1845] 1975. *The Holy Family*. Pp. 5-211 in *Collected Works*. Vol. 4. London:

— . [1852] 1973. "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte." In *Surveys from Exile*. Ijazæoadawmtb : PeDgVĪ•.

a•a, æug. isBs. n<<nneacet io ItigY-Risk Acóviau Tbc Cao^ of er••dm's

American Journal of Sociology 92:64-90.

—. 1988. *Freedom Summer*. New York: Oxford University Press.

Melucci, Alberto. 1989. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in contemporary society*. Phii«*kiphi : T•mp1• university Pn•.

Moon, Sally p,lk 1si2. mgd iuiabilit <<i Interventions évolutives : Som• ^•r••<

Strict Liability, Self-Help and Collective Responsibility." Pp. 51-108 in *The Allocation of Responsibility*, edited by M. Gluckman. Manchester: Manchester University Press.

Nadel, S. F. 1957. *The Theory of Social Structure*. London: Cohen and West.

Olson, Mancur. [1965] 1971. *The Logic of Collective Action*. Rev. ed. New York: Schocken.

Przeworski, Adam. 1985. *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University

yyyy g. tyJ. San cMnese 8evoHnonnriec : dicof fWftct°! in C8on88a°°nd
cyfjyg, J902-JsJj. Cambridge, MA : Harvard University Press.

- Schwarz, Vera. 1986. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press.
- Sewell, William, Jr. 1985. "Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case." *Journal of Modern History* 57:57-85.
- . 1986. "Theory of Action. Dialectics and History: Comment on Coleman."

s « m m i s m . n r w ° f x - . . 0 * . = * . * * * *
p l o q C b w B i i 9 8 5 e ' S o ñ M m E e o o g ; ' E ' 4 5 - 7 6 i n *Human Agency and Language*:

- . 1985b. "The Person." Pp. 257-81 in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, edited by M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes. Cambridge: Cambridge University Press.
1989. *The Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1989. *The Making of the English Working Class*. Rev. ed. Harmondsworth: Penguin.
- Thurston, Anne. 1988. *Enemies of the People: The Ordeal of Intellectuals in China's Great Cultural Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Wacquant, Loic and Craig Calhoun. 1989. "Interêt, Rationalité, et Histoire: à propos d'un débat Américain sur la théorie d'action." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 8:41-60.
- Weber, Max. [1922] 1968. *Economy and Society*, translated by G. Roth and K. Wittich. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, Bryan. 1970. *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science*. London: Routledge.
- w n y , s m c o a i w s c m m m b • : * • • K