



Le cours de la recherche

« Choix rationnels », conflit ethnique et culture

par Ashutosh Varshney

au moment même où le monde connaît une résurgence des passions ethniques et nationalistes, la théorie des choix rationnels et

ses méthodes rencontrent un succès grandissant en science politique¹. Existe-t-il donc, derrière les passions ethniques et le zèle destructeur qui les accompagne, des calculs rationnels qu'il nous serait possible de déceler à condition de mettre en œuvre une conception inventive de la rationalité ?

La théorie des choix rationnels apporte beaucoup à deux sous-domaines de la politique comparée : en économie politique d'une part et, d'autre part, lorsqu'il s'agit d'univers très institutionnalisés tels que les rouages de l'État en Occident. Seulement, la politique n'est pas faite que d'économie politique, et toutes les formes politiques ne sont pas hautement institutionnalisées ; surtout, peut-être, dans les pays en développement.

Tout sépare le conflit ethnique de la bataille parlementaire, par exemple. Le premier mobilise des masses et se caractérise par des comportements à haut risque. Ses acteurs non seulement tuent mais sont prêts à mourir. De même qu'il est difficile d'expliquer, à partir des seules considérations coûts-bénéfices, pourquoi les électeurs votent, on a du mal à comprendre avec les seuls outils du choix rationnel pourquoi tant de gens de par le monde embrassent avec ferveur une cause nationaliste ou ethnique. Du point de vue de l'individu en effet, qui est celui qui fonde les explications par le choix rationnel, le bénéfice instrumental de la participation à une mobilisation nationaliste n'existe qu'à deux conditions très strictes. Il faut ou bien que les nationalistes soient déjà tout près de s'emparer du pouvoir et qu'il y ait beaucoup à gagner (ou à ne pas perdre) à sauter dans le train en marche ; ou bien que l'ordre public ait sombré et que la haine ait atteint un tel degré qu'on ne puisse plus avoir confiance même en son voisin de toujours, dès lors qu'il appartient à un autre groupe ethnique : c'est l'apparition d'un « dilemme de sécurité » individuel (Posen 1993), c'est-à-dire que la violence préventive contre ce voisin devient nécessaire à sa propre sécurité (Hardin 1995).

Or ces conditions dramatiques ne sont que rarement remplies : l'ancienne Yougoslavie, le Rwanda et le Burundi ne sont nullement des exemples typiques, mais

au contraire les plus extrêmes, de conflit ethnique. En général, la violence est bien là, mais pas la totale désintégration de l'État ; c'est le cas notamment en Asie, en Europe et en Amérique du Nord. S'engager dans une mobilisation ethnique reste alors physiquement dangereux : on risque d'y perdre la liberté, voire la vie. Mais, en l'absence d'effondrement de l'État, il n'y a pas « dilemme de sécurité ». Dans ces conditions, l'engagement, à s'en tenir au point de vue individuel, ne paraît guère présenter d'attraits, surtout dans le début d'un mouvement : on peut en attendre éventuellement des bénéfices dans un avenir lointain (meilleur emploi, poste politique), mais les coûts probables ne sont souvent que trop évidents. Et pourtant, de larges masses se mobilisent dans ces conflits, et le martyr y est un phénomène largement répandu. Comment l'expliquer « rationnellement » ?

Plusieurs rationalités

Il faut commencer par se demander ce qu'est la rationalité. Les trois disciplines qui s'intéressent le plus à cette notion, à savoir l'économie, la psychologie et la philosophie, en ont des visions très différentes. En économie, la rationalité a deux sens. Elle signifie d'abord cohérence du choix : si je préfère A à B et B à C, je dois préférer A à C. Le second sens est celui de l'intérêt : mon action est rationnelle si elle vise à satisfaire mes propres intérêts ; si son coût dépasse les bénéfices que j'en tirerai, mes intérêts ne seront pas servis. C'est pourquoi le calcul coûts-bénéfices accompagne nécessairement toute analyse fondée sur les choix rationnels. À partir de cette conception économique de la rationalité, non seulement on dispose aujourd'hui de théories du comportement rationnel *individuel* (théorie de l'utilité) et de modèles de comportement rationnel de *deux ou plusieurs individus en interaction* (théorie des jeux), mais les théoriciens sont passés du comportement dans une situation de certitude au comportement en situation de risque et d'information incomplète, en particulier avec l'emploi de « probabilités subjectives » suivant les lois bayésiennes de la décision².

La psychologie cognitive critique cette conception. Sur la base de résultats expérimentaux, elle affirme que la rationalité telle que la définissent les modèles économiques est impossible. En prenant leurs décisions, les hommes accordent trop de poids à l'information qui leur est parvenue en dernier et pas assez aux informations antérieures (ce qui rend inopérante la probabilité bayésienne), ne sont pas sensibles à la taille de l'échantillon (la décision n'est donc pas influencée par le critère de fiabilité de l'information) et réagissent plutôt à la forme sous laquelle se présente la question qu'au contenu des options entre lesquelles il leur faut trancher. Ainsi, la rationalité économique serait une notion normative et non point descriptive³. Certains des économistes les plus importants de l'école des choix rationnels se rangent à cet avis (Arrow 1982).

Dans le débat philosophique enfin, la rationalité renvoie à « une évaluation raisonnée comme base de l'action » (Sen 1982). Une telle évaluation peut être fondée sur l'intérêt particulier (*self interest*) mais aussi sur des valeurs plus générales ; et l'« intérêt particulier » admet lui-même une définition large, qui englobe notamment les objectifs du groupe.

Ces trois conceptions de la rationalité ont reçu des qualificatifs différents. La version économique est généralement appelée « rationalité instrumentale », la version psychologique « rationalité limitée » et la version philosophique « rationalité », sans adjectif, parce que la plupart des philosophes admettent les différentes formes de rationalité. Cette vision plus large peut notamment englober ce que Max Weber appelle « rationalité en valeur ». Dans *Économie et Société*, il distingue quatre types de déterminants à l'activité sociale : rationnel-instrumental (*zweckrational*), rationnel en valeur (*wertrational*), traditionnel (*traditional*), c'est-à-dire orienté par des normes, des conventions ou des traditions sans délibération critique, et affectif (*affektuell*) ou passionnel (Weber 1995 : 55). Ainsi un comportement qui n'est pas rationnel-instrumental n'est pas nécessairement émotionnel ou irrationnel. La rationalité instrumentale comporte un calcul portant strictement sur les coûts et bénéfices relativement à l'objectif et implique l'abandon ou l'ajustement de ce dernier si le coût pour l'atteindre est trop élevé. Le comportement rationnel en valeur est le produit d'une croyance consciente, « éthique, esthétique, religieuse ou autre », et dépend peu du coût. Lorsqu'il est dicté par de telles valeurs, le comportement peut impliquer de lourds sacrifices personnels. Autrement dit, certains domaines de la vie ne sont pas à vendre.

Cela ne signifie certes pas que les valeurs qui déterminent un tel comportement soient nécessairement louables : elles couvrent, de fait, tout l'éventail entre le préjugé raciste et le dévouement à un idéal. De même, les actes dictés par ce type de considérations peuvent aller du sacrifice de toute une vie au crime xénophobe.

À laquelle de ces catégories de comportement le terme « choix rationnel » renvoie-t-il ? Pour presque tous les théoriciens de cette école, c'est à la rationalité instrumentale. Ces chercheurs partagent un certain nombre d'autres convictions. Ils ne croient guère, en général, que l'action individuelle puisse avoir son origine dans des valeurs ou intérêts *de groupe*. Ils pensent possible de formuler des théories universelles du comportement humain (y compris politique) en faisant abstraction du contexte culturel. Enfin, ils admettent mal qu'un individu donné puisse avoir un comportement différent selon les circonstances : rationnel-instrumental lorsqu'il achète une voiture, mais rationnel en valeur lorsqu'il est question de libération nationale.

Appréhender le conflit ethnique

Pour analyser un conflit ethnique, le partisan des choix rationnels commence par se poser deux questions. La première est de comprendre pourquoi des individus

ont, ou acquièrent, des préférences ethniques. De telles préférences peuvent-elles s'expliquer en termes instrumentaux, c'est-à-dire d'objectifs déterminés par l'intérêt personnel (pouvoir politique, bénéfices économiques, survie) ? La deuxième question est celle de l'engagement, ou du « passager clandestin » : à quelles conditions devient-il instrumentalement rationnel pour l'individu de rejoindre un mouvement ou une mobilisation ethnique au lieu d'attendre tranquillement que les autres le fassent, de manière à bénéficier du résultat de leur engagement sans s'engager lui-même ?

La plupart des travaux existants de l'école des choix rationnels posent en axiome que l'ethnicité peut être considérée en termes instrumentaux et s'efforcent d'analyser la façon dont les leaders la manipulent à des fins de pouvoir⁴. Les exemples ne manquent pas, et l'on veut bien croire que certains leaders assoient leur pouvoir en mobilisant l'identité ethnique sans y croire eux-mêmes : ce serait bien là un comportement instrumental. Mais, s'il en était de même pour les masses, pourquoi l'ethnicité donnerait-elle lieu à mobilisation ? Pourquoi les leaders penseraient-ils que c'est l'ethnicité qui, habilement manipulée, leur ouvrira le chemin du pouvoir, et pas, par exemple, les intérêts économiques ?

Russell Hardin (1995), dans un ouvrage qui reste le plus ambitieux de ceux que cette école a produits sur le conflit ethnique, affronte ces questions. Sa réponse est triple. Premièrement, « l'intérêt particulier peut souvent s'allier » instrumentalement à l'intérêt de groupe (p. 5). L'identification au groupe est alors profitable soit parce que « ceux qui s'identifient fortement au groupe peuvent avoir accès à des positions contrôlées par celui-ci », soit parce que « le groupe offre un environnement relativement sûr et confortable » (p. 70). L'identité entre les intérêts de l'individu et ceux du groupe, affirme-t-il, ne peut être que « contingente » (*contingent*), non « essentielle » (*inherent*), mais elle suffit à déclencher la mobilisation ethnique. Dès lors – deuxième volet de la réponse – cette dernière n'est pas confrontée aux problèmes que pose l'action collective (dans laquelle il est rationnel de se comporter en passager clandestin) ou au dilemme du prisonnier (dans le cas duquel il est rationnel de s'abstenir). Dans la mobilisation ethnique, « le problème stratégique central n'est qu'un problème de *coordination* » – autrement dit purement technique – et pas un problème de passager clandestin (p. 51). Tant que les autres membres du groupe coopèrent, il est rationnel pour moi de coopérer parce que, si tous coopèrent, la probabilité que le groupe s'empare du pouvoir (ou atteigne ses objectifs) est immensément renforcée : « La puissance fondée sur la coordination est plus élevée que la somme des contributions individuelles » (p. 37). Troisièmement, il suffit, pour que le jeu de la coordination continue, d'un « leader charismatique », d'un « centre » (*focus*, p. 36), et d'un système efficace d'information interne (p. 37).

La proposition de Hardin ne va pas sans soulever de sérieuses difficultés logiques et empiriques. Je m'en tiendrai aux premières, parce que la logique est supposée

être le point fort des explications par les choix rationnels.

Tout d'abord, *même si je crois aux objectifs du groupe*, on ne voit pas bien pourquoi il serait rationnel pour moi de coopérer dès lors que les autres le font déjà. Car s'ils le font, et si la « puissance de la coordination » est plus que la somme de ses composantes, alors mon groupe a toutes les chances de parvenir au pouvoir de toute façon et il est rationnel pour moi de me comporter en passager clandestin... à moins, bien sûr, que mes actes ne soient surveillés et que les non-participants ne doivent être écartés du partage des fruits de la victoire future (ou que ma conscience tienne lieu de « surveillant », en me donnant un sentiment de culpabilité ou de honte si je ne participe pas à l'action du groupe alors même que je suis convaincu que ses intérêts sont les miens). En l'absence de tels mécanismes de surveillance (*monitoring*), le passager clandestin a un comportement *tout aussi rationnel* que le participant. En toute logique, la proposition de Hardin exige donc, pour faire pencher la balance du côté de la participation, une surveillance des actions individuelles, soit intériorisée, soit extérieure. La première suppose un individu dont l'attitude en la matière n'est pas précisément dictée par des considérations instrumentales : ce qui le pousse, c'est sa conscience. La seconde est facile à exercer dans un petit groupe mais extraordinairement difficile dans un grand, même lorsque celui-ci s'est doté d'institutions régulant le comportement individuel. Si l'action du groupe concerne ma caste ou ma tribu dans un village ou même dans une ville, il sera plus rationnel pour moi de coopérer : chacun me connaît et m'observe. Mais si elle porte sur une communauté *englobant de nombreux villages, villes et États*, il est aisé de tricher. Autrement dit, la proposition de Hardin n'est pas indépendante de la taille. Or un groupe ethnique ou une nation n'est pas directement connaissable. C'est une communauté large et imaginée⁵.

Deuxièmement, pourquoi la mobilisation ethnique devrait-elle être conceptualisée comme un jeu de coordination, alors que d'autres – paysannes (Popkin 1979) ou ouvrières (Przeworski 1985) – offrent des archétypes d'action collective tarabudée par des problèmes de passagers clandestins ? Certains types de groupe ont-ils des particularités qui, en les mettant à l'abri de cette pratique, font de la « coordination » leur « problème stratégique central » ? Est-il possible de rendre compte de cette différence en restant dans le cadre des choix rationnels, ou bien faut-il appeler à la rescousse une autre théorie ? Dans ce dernier cas, cela ne va pas sans dégâts pour les choix rationnels, car cela montrerait que certains types de préférences se produisent dans des cadres « non rationnels ».

Hardin fait une proposition de ce genre pour l'ethnicité : elle pourrait fournir, « épistémologiquement, le même réconfort que celui du foyer » (*epistemological comforts of home*), autrement dit un environnement sûr. Cela ne fait que déplacer le problème. Pourquoi l'ethnicité fournit-elle un « foyer », alors qu'un syndicat ou un parti ne le font pas ? L'expérience communiste était fondée, entre autres, sur

la croyance que « le Parti » supplanterait les sentiments trompeurs d'ethnie et de nation. Après des décennies d'efforts, ce fut l'échec, et l'ethnicité est réapparue, parfois sous des formes effrayantes. Autrement dit, dès lors qu'on pense que celle-ci peut, mieux que d'autres collectivités, fournir un « chez soi », on accepte aussi que, fondamentalement, ses « microfondements » (*microfoundations*) sont psychologiques, non rationnels. Bref, comme le dit Donald Horowitz (1985 : 104), « le groupe ethnique, c'est autre chose qu'un syndicat ».

Culture et raison

L'engagement dans le conflit ethnique n'est qu'un exemple de comportement politique dicté par la culture. Plus généralement, une conception totalement instrumentale de la rationalité permet-elle d'expliquer le rôle de la culture ou de la religion dans la vie des hommes ? Permet-elle d'expliquer pourquoi et en quoi la culture modèle le comportement ?

La rationalité instrumentale est généralement utilisée de deux façons : soit elle ne travaille que sur les moyens et non sur les fins, celles-ci restant dans l'ombre ; soit l'intérêt de l'individu est supposé être le but de toute vie humaine. Toutefois, il est aisé de montrer que, considéré comme fondement ou but suprême de la vie, l'intérêt individuel produit, pour paraphraser Hobbes, solitude, méchanceté, dés-humanisation. Aucun cadre régulateur ne peut l'empêcher.

Or les choix rationnels n'ont rien à dire face à cette interrogation fondamentale de la vie humaine : les sociétés peuvent-elles vivre sans notions du bien et du mal ? Et d'où viennent ces notions⁶ ? Ceux qui travaillent sur la culture diront que c'est une des questions centrales de leur champ d'étude. Beaucoup diront aussi que les pratiques culturelles dominantes en matière de famille et de communauté et, à un moindre degré, les notions dominantes du bien et du mal, trouvent en dernière analyse leur source dans les traditions religieuses. Les familles et les sociétés sécularisées ont aussi des cultures, mais elles ne perçoivent pas toujours que celles-ci ont une dette à l'égard du religieux. Religion et culture ne sont sans doute pas des termes interchangeable, mais elles sont, historiquement, étroitement liées. Très peu de traditions religieuses érigent l'intérêt personnel et le succès dans les affaires de ce monde au rang le plus élevé des obligations humaines. On pense au sikhisme et à certaines sectes protestantes, où la réussite matérielle a fini par acquérir un statut moral. Dans les autres, elle peut au mieux donner aux hommes leurs fins *immédiates* ou *intermédiaires*, jamais leurs fins ou leurs valeurs *dernières*.

Bref, la rationalité instrumentale ne s'occupe pas des valeurs, alors que les hommes ne peuvent pas s'en passer, comme l'ont exprimé de grands rationalistes tels qu'Einstein⁷. La rationalité et la religion ou la culture appartiennent à deux règnes différents de l'expérience humaine, la première ayant peu à voir avec les buts de la vie.

Un théoricien des choix rationnels rétorquera que la culture (ou la religion) est créée par les individus : ce qui apparaît aujourd'hui comme un héritage a forcément été inventé par des individus dans le passé. Mais ce raisonnement ne résiste pas à l'examen. La culture peut avoir été créée par des individus, mais chacun d'eux, tout engagé qu'il fût dans cet acte de création individuel, baignait dans un ensemble de pratiques hérité. Pour que l'individu crée, affirme, rejette ou rénove des pratiques culturelles, comme cela se produit tous les jours, il faut que préexiste un ensemble normatif dans le cadre duquel la création, l'affirmation, le rejet ou l'innovation acquièrent leur signification. Comme aiment à le dire les philosophes du langage, une phrase n'a aucun sens en l'absence de langue. L'acte de création, d'innovation ou de rejet se fonde, positivement ou négativement, sur un système de valeurs préexistant.

En ce sens, la culture est *dans* notre vie ; elle *existe* comme un cadre de significations à l'intérieur duquel opèrent la délibération et la rationalité humaines. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'un bien public fourni par des personnes privées, comme le voudrait en toute logique la théorie des choix rationnels, mais plutôt, pour reprendre une expression de Charles Taylor (1995), « un bien irréductiblement social ».

Au surplus, le choix (ou le comportement) culturel n'est pas le même selon qu'on achète un bien ou qu'on élabore une stratégie pour combattre un adversaire politique. En politique, la théorie des choix rationnels s'appliquerait mieux à des décisions soit secondaires, soit relatives à des *stratégies* parlementaires ou électorales, qu'à des décisions qui concernent le choix, par les acteurs, de leurs valeurs *fondamentales*. Pour les domaines de la vie où ces valeurs guident le comportement (dans beaucoup sinon toutes les familles, dans beaucoup sinon toutes les communautés, dans presque toutes les religions largement pratiquées), la notion de rationalité doit être comprise au sens large. Un comportement qui peut sembler très risqué, ou fondé sur des principes extraordinairement élevés, peut être « rationnel en valeur », c'est-à-dire rationnel par référence à ces valeurs, même si la théorie des choix rationnels le classerait comme irrationnel.

Et enfin : que le comportement dicté par la culture soit ou non rationnel, il nous faut bien admettre que c'est la chose du monde la mieux partagée.

Traduit de l'anglais par Rachel Bouyssou

1. Pour un survol des modèles politiques de choix rationnels, voir Alt et Shepsle 1990. Pour une critique balayant l'ensemble du champ, voir Green et Shapiro 1994.

2. Pour un panorama classique, voir Harsanyi 1986.

3. Les principaux tenants de cette façon de voir sont Amos Tversky et Daniel Kahneman 1990a et b. Voir aussi Elster 1989.

-
4. Il y a deux sortes de travaux sur les conceptions instrumentales de l'ethnicité. Parmi ceux qui sont explicitement fondés sur les choix rationnels, il faut citer Rabushka et Shepsle 1972 et Hardin 1995. Mais l'idée d'ethnicité comme instrumentalement rationnelle est présente bien au-delà de cette littérature. On peut même affirmer qu'elle est implicite dans la majorité des travaux sur le conflit ethnique. Voir par exemple Brass 1975.
 5. Lorsqu'il explique les sentiments de groupe des individus, Hardin choisit comme exemple l'identification de l'individu à l'équipe sportive locale (pp. 53-55). Mais la possibilité d'extrapoler à partir d'un tel exemple reste à démontrer. Une équipe sportive locale n'est pas un groupe ethnique, et encore moins une nation.
 6. Ceci soulève naturellement la question de savoir s'il existe une « éthique rationnelle » et si elle peut être inscrite dans la société. Voir Sen 1992 ; Harsanyi 1976.
 7. « Il est impossible, à partir d'une connaissance, aussi claire et parfaite soit-elle, de ce qui est, de déduire un but à nos aspirations humaines. La connaissance objective livre certes des instruments puissants, qui permettent d'atteindre des buts donnés, mais le but lui-même et le désir de l'atteindre doivent venir d'une autre source. Et il est à peine nécessaire de justifier l'affirmation que c'est seulement en posant des buts et des valeurs que nous conférons un sens à notre expérience et à notre action.[...] Nous atteignons ici aux limites de la conception purement rationaliste de notre existence.[...] La fonction la plus importante des religions dans la vie sociale des hommes me semble être de définir des buts et des systèmes de valeurs et de les intégrer solidement dans la vie affective des individus. À la question de savoir d'où ces fins tirent leur autorité si elles ne peuvent être fondées et justifiées par la raison, on répondra qu'elles existent dans toute société saine sous la forme de traditions puissantes qui agissent sur le comportement, les aspirations et les jugements des individus ; elles existent comme existe un être vivant, sans que leur existence ait besoin d'être justifiée » (Einstein 1991 : 165-166).

Bibliographie

- ARROW (Kenneth J.), 1982. « Risk perception in psychology and economics ». *Economic Inquiry*, 20(1), janvier.
- ALT (James E.), SHEPSLE (Kenneth A.) (eds.), 1990. *Perspectives on Positive Political Economy*. Cambridge University Press.
- BRASS (Paul R.), 1974. *Language, Religion and Politics in North India*. Cambridge University Press.
- EINSTEIN (Albert), 1991. *Œuvres choisies*, vol. 5 : *Science, éthique, philosophie*. Paris, Le Seuil/CNRS.
- ELSTER (Jon), 1990. « When rationality fails », dans J. ELSTER (ed.), *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge University Press.
- GREEN (Donald), SHAPIRO (Ian), 1994. *Pathologies of Rational Choice Theory. A Critique of Applications in Political Science*. New Haven, Yale University Press.
- HARDIN (Russell), 1995. *One for All : The Logic of Group Conflict*. Princeton University Press.
- HARSANYI (John C.), 1986. « Advances in understanding rational behavior », dans J. ELSTER (ed.), *Rational Choice*. New York University Press.
- HARSANYI (John C.), 1976. *Essays in Ethics, Social Behavior and Scientific Explanations*. Dordrecht, Reidel.
- HOROWITZ (Donald), 1985. *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.
- POPKIN (Samuel), 1979. *The Rational Peasant : The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley, University of California Press.
- POSEN (Barry R.), 1993. « The security dilemma and ethnic conflict », dans Michael E. BROWN (ed.), *Ethnic Conflict and International Security*. Princeton University Press.
- PRZEWORSKI (Adam), 1985. *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge University Press.
- RABUSHKA (Alvin), SHEPSLE (Kenneth), 1972. *Politics in Plural Societies. A Theory of Democratic Stability*. Columbus (Ohio), Charles O. Merrill Publishing.
- SEN (Amartya), 1982. « Rational fools », dans *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford, Blackwell.
- SEN (Amartya), 1992. *On Ethics and Economics*. Cambridge, Blackwell (traduction française : *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993).
- TAYLOR (Charles), 1995. « Irreducibly social goods », dans *Philosophical Arguments*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- TVERSKY (Amos), KAHNEMAN (Daniel), 1990a. « Judgment under uncertainty », dans P. MOSER (ed.), *Rationality in Action*. Cambridge University Press.
- TVERSKY (Amos), KAHNEMAN (Daniel), 1990b. « Rational choice and framing of decisions », dans K. COOK et M. LEVI (eds.), *The Limits of Rationality*. University of Chicago Press.
- WEBER (Max), 1995. *Économie et société*, vol. 1. Paris, Plon (éditions Pocket).