Globethics Repository



Individu et société [Swiss Philosophical Preprint Series. No-8]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Preprint
Authors	Massin, Olivier
Publisher	Philosophie.ch
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-05 01:24:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/190416

philosophie.ch
SWISS PORTAL FOR PHILOSOPHY

Swiss Philosophical Preprint Series

#8

Olivier Massin

Individu et Société

added 10/11/2008

ISSN 1662-937X

© Olivier Massin

Individu et société

Cours Sciences Humaines
UE SEHO – 2A – Promo 2007
O.Massin

> There is no such thing as society: there are individual men and women, and there are families. **Margaret Thatcher**[1]

(Plan du cours et Bibliographie à la fin du document)

0. Introduction

La question que nous allons aborder dans ce cours est la suivante : *peut-on réduire une société une simple agrégation d'individus, ou est-elle plus que cela ?* Cette question introduit le débat qui oppose, en sciences sociales, les tenants de *l'individualisme* à ceux du *holisme*. En première approximation, les individualistes sociaux pensent qu'une société n'est rien de plus qu'une somme ou une agrégation d'individus. Les holistes sociaux pensent au contraire qu'une société n'est pas réductible à une simple agrégation d'individus. C'est là une question fondamentale aussi bien pour les sociologues que pour les philosophes. Mais en tant que futurs ingénieurs, vous vous dites peut-être que cela ne va pas vous empêcher de dormir. Pour vous convaincre qu'il y a là certaines raisons sinon de faire des nuits blanches, du moins d'avoir quelques discussions animées, nous allons rapprocher cette question, que l'on traitera dans la première partie du cours, de deux autres dont l'enjeu vous semblera certainement plus immédiat. Nous les traiterons respectivement dans les deuxième et troisième parties du cours.

La première question est la suivante : peut-on réduire l'esprit au cerveau ? Peut-on réduire la biologie à la physique ? Peut-on réduire la mécanique des solides à la mécanique quantique ? Peut-on réduire la thermodynamique à la physique statistique ? Cela fait quatre questions, direz-vous, et non pas une. Mais il ne vous aura pas échappé que toutes ces questions présentent une structure analogue : on y parle à chaque fois de *réduire* certains phénomènes ou certaines sciences à d'autres. Savoir si on peut réduire la société à une agrégation d'individus, ou savoir si on peut réduire la sociologie à la psychologie, suppose de répondre à une question plus large, qui est celle de savoir si on peut réduire les phénomènes ou sciences de niveaux « supérieurs » aux phénomènes ou sciences de niveaux « inférieurs ». Ceux qui sont enclins au réductionnisme considèrent que si l'on en venait à tout savoir de la physique, on saurait également tout de la biologie, de la psychologie et de la sociologie. Ceux qui au contraire refusent le réductionnisme, pensent que même si nous disposions d'une théorie physique complète, nous aurions encore des choses à apprendre au sujet de la biologie, de la psychologie ou de la sociologie. Bref, le cadre général dans lequel s'inscrit la question de savoir si l'on peut réduire la société à une somme d'individus est celui des relations entre

[1] From an interview on September 23 1987, to Woman's Own, published October 31 1987. Full quote: "[People constantly requesting government intervention] are casting their problems at society. And, you know, there's no such thing as society. There are individual men and women and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look after themselves first. It is our duty to look after ourselves and then, also, to look after our neighbours."

les différentes sciences et les différents phénomènes qu'elles étudient. La question est de savoir s'il existe une unité ou une pluralité des sciences : cela ne devrait pas vous être indifférent. Outre son intérêt pédagogique, un tel élargissement de la question de la réduction de la société aux individus à la question générale de la réduction présente un intérêt philosophique : de nombreuses thèses, distinctions, arguments, et objections qui ont été soulevées dans le cadre du débat général sur l'émergence et la réduction trouvent une application immédiate dans le cadre du débat entre holisme et individualisme sociaux. Il est donc utile de s'appuyer sur le débat général de la relation entre les sciences pour éclairer le débat particulier de la relation entre la science de la société (la sociologie) et la science de l'individu (la psychologie).

La seconde question que nous allons rapprocher de notre question initiale est la suivante : une bonne société doit-elle laisser aux individus qui la composent la liberté de choisir leur idéal de vie, ou doit-elle leur proposer une conception commune du bien ou du bonheur ? Cette question introduit le débat qui oppose, en philosophie politique, les partisans du libéralisme politique à ceux qui y sont opposés. Les libéraux soutiennent qu'une société doit le plus possible laisser aux individus la liberté de déterminer et de poursuivre leur propre conception du bien ou leur propre idéal de vie. Les anti-libéraux pensent qu'une société doit s'efforcer de promouvoir une conception bien commune à tous les individus qui la composent.

Il y a cette fois une analogie non plus de forme, mais de contenu avec la question de savoir si on peut réduire la société à un ensemble d'individus. En effet, de même que la question de l'individualisme et du holisme sociaux, la question du libéralisme et de l'anti-libéralisme politiques présente une tension entre l'individu et la société. Pour chacune de ces deux questions, on peut choisir de donner la priorité plutôt à l'individu ou plutôt à la société. On a le tableau suivant :

	Oui (priorité donnée à la société sur l'individu)	Non (priorité donnée à l'individu sur la société)
Une société est-elle plus qu'un ensemble d'individus ?	*Holisme social*	*Individualisme social*
Une bonne société doit-elle adopter une conception particulière du bien commune à tous ses membres ?	*Anti-Libéralisme politique*	*Libéralisme politique*

Un présupposé courant en sciences sociales et en philosophie politique et que si vous choisissez de donner la priorité à l'individu dans le cadre de l'un de ces deux débats, vous devez être conséquent et donner également la priorité à l'individu dans le cadre de l'autre. C'est sur ce présupposé que joue la mise en exergue de la citation de Margaret Thatcher : il va de soi, pour beaucoup que la déclaration d'individualisme sociale de Margaret Thatcher est également une déclaration de libéralisme politique. Vous n'auriez le choix qu'entre deux « lots » : soit vous êtes un individualiste social *et* un libéral politique , soit vous êtes un holiste social *et* un anti-libéral politique. Autrement dit, on considère en général que vous ne pouvez pas répondre oui à la première question et non à la seconde, ou non à la première et oui à la seconde. Si vous pensez qu'une société n'est qu'une somme d'individus, vous devez penser qu'elle doit chercher à maximiser la place des conceptions individuelles du bonheur et inversement. Et si vous pensez qu'une société est quelque chose de plus qu'une somme

d'individus, vous devez penser qu'elle doit promouvoir une conception collective du bonheur. L'hypothèse que je défendrai à la fin de ce cours est que ce présupposé est faux. Vous pouvez répondre indépendamment aux deux questions : la réponse que vous donnez à l'une ne contraint pas fondamentalement la réponse que vous donnez à l'autre (même si elle peut vous forcer à certains aménagements). Vous pouvez, sans vous contredire, donner la priorité à l'individu pour l'une de ces questions et la priorité à la société pour l'autre. Vous pouvez, par exemple, être un individualiste social tout en étant marxiste sur le plan politique. C'est ce que nous verrons dans la conclusion de ce cours.

Ce cours a donc trois parties. Dans la première partie nous traiterons la question « une société est-elle ou non réductible à une somme d'individus ? », qui débouche sur le débat entre individualisme et holisme sociaux. Dans la seconde partie, nous élargirons cette première question à la question « Y a-t-il une unité ou une pluralité des sciences ? », qui débouche sur le débat entre réductionnisme et émergentisme. Dans la troisième partie, nous interrogerons les liens entre la première question et la question « Une société doit-elle laisser aux individus qui la composent la liberté de choisir leur idéal de vie, ou doit-elle promouvoir une conception commune du bien ? », qui débouche sur le débat entre libéralisme et anti-libéralisme politiques.

Première partie : individualisme social vs holisme social

Peut-on réduire une société à une agrégation d'individus ?

Préambule. Chose sociales et choses non sociales

Certaines choses sont sociales, d'autres ne le sont pas. Considérons les choses suivantes : une éclaircie, le droit de vote de Jules, un mariage, un caillou, la couleur des cheveux de Maria, la ola des supporters lyonnais, un claquement de porte, le cours du baril de brut, la fuite des cerveaux, une otite, l'Eglise Catholique, une avalanche, le code de déontologie médicale, la Constitution de la Vème République, un doigt, Mars, le Parti Socialiste, un atome de carbone, la mode du reggae, l'attraction universelle. Intuitivement, on s'accordera sans doute à classer du côté des choses sociales le droit de vote de Jules, un mariage, la ola des supporters lyonnais, le cours du baril de brut, la fuite des cerveaux, l'Eglise Catholique, le code de déontologie médicale, la Constitution de la Vème République, le Parti Socialiste et la mode du reggae ; et du côté des choses non sociales l'éclaircie, le caillou, la couleur des cheveux de Maria, le claquement de porte, l'otite, l'avalanche, l'atome d'hydrogène, le doigt, Mars et l'attraction universelle. Pour le sens commun, il existe une distinction, qui n'est pas forcément toujours très claire ni explicite, mais qui est opératoire, entre les choses sociales, et les choses non sociales.

Interlude. Tout est-il social ?

Certains seront peut-être tentés de dire que la couleur des cheveux de Maria n'est pas la même selon les cultures, que Mars est une construction sociale, que l'avalanche n'existe que parce qu'elle est l'objet d'une représentation sociale, que l'attraction universelle n'a pas été découverte mais inventée par Newton, que l'atome de carbone est une simple stipulation des scientifiques qui leur permet de faire de bonnes prédictions mais qui n'existe pas en dehors de leurs théories. Autrement dit, l'idée même de faire une distinction entre les choses sociales et les choses non sociales (qui est acceptée par Durkheim et Weber comme on le verra) serait fausse, car foncièrement, *tout serait social*. Quel crédit convient-il de donner à une telle thèse ? Avant de le décider, il convient de lever deux ambiguïtés contenues dans sa formulation.

La première concerne le mot « tout ». Réfère-t-il à tous les *objets* qui composent le monde, ou seulement aux *représentations* de ces objets ? Le fait que la *représentation* de la planète Mars ou que *l'énoncé* de la loi de gravitation universelle soient des choses sociales peut être accordé sans pour autant que l'on admette que Mars et la loi de gravitation universelle soient elle-même des choses sociales. Nos théories beaucoup de nos représentations peuvent être socialement construites (elles le sont certainement) sans que leurs objets le soient.

La seconde ambiguïté concerne le mot « social ». « être social » peut signifier d'une part « être social par soi-même», soit, d'autre part, « dépendre d'une chose sociale » ou « subir l'influence d'une chose sociale ». Cela revient à dire que parmi les choses sociales, certaines choses sont *intrinsèquement* sociales, alors que d'autres ne le sont que de façon dérivée ou *extrinsèque*, parce qu'elles entrent en relation d'autres choses (intrinsèquement)

sociales[2]. Une grève est intrinsèquement sociale. L'arbre placé devant l'entrée de l'usine par les grévistes ne l'est qu'extrinsèquement : il n'est social que dans la mesure ou il a subit l'influence d'une chose sociale, à savoir la grève. Les choses extrinsèquement sociales ne sont sociales qu'en fonction des relations (causales, de représentation…) qu'elles entretiennent ou ont entretenu avec d'autres choses (intrinsèquement) sociales. Par elles-mêmes elles ne le sont pas. Si nous croisons les deux distinctions que nous venons d'introduire (représentation/objet ; intrinsèquement/extrinsèquement social), nous avons le tableau suivant :

social ? est-il *Tout*	*Intrinsèquement social*	*Extrinsèquement social*
Toute représentation	(1) Toute représentation est-elle intrinsèquement sociale ?	(2) Toute représentation est-elle extrinsèquement sociale ?
Tout objet	(3) Tout objet est-il intrinsèquement social ?	(4) Tout objet est-il extrinsèquement social ?

Ces distinctions en main, nous voyons que la question « tout est-il social ? » se prête à quatre interprétations différentes. Commençons par nous demander si toutes les *représentations* (nos concepts, théories, croyances, désirs…) sont sociales. La question n'est pas encore de savoir si les objets de ses représentations sont sociaux, mais si les représentations elles-mêmes, c'est-à-dire les choses qui représentent (les propositions, nos différents actes mentaux, les peintures…) sont sociales.

(1) Une première possibilité est que toutes les représentations soient *intrinsèquement* sociales. Cela doit signifier que toutes les représentations sont collectives ou communes : elles sont celles d'un groupe, d'une culture, d'une communauté, d'une famille, mais qu'il n'y a pas de représentation strictement individuelles. Mais cela est manifestement faux : bien qu'il y ait de nombreuses représentations collectives, toutes ne le sont pas : il y a des représentations idiosyncrasiques. Je peux être le seul à trouver Janine belle, à avoir fait tel cauchemar, ou à savoir que c'est moi l'assassin. Il est donc faux que toute représentation soit intrinsèquement sociale.

[2] Une propriété est intrinsèque si un objet la possède indépendamment des autres objets. Par exemple, la forme d'une pièce de 2 euros à un instant *t* est une propriété intrinsèque de la pièce car elle ne dépend pas de la nature des autres objets du monde à ce moment. Par contre, la valeur nominale de la pièce à cet instant dépend d'une part de la confiance que l'on accorde à la monnaie européenne (ce n'était pas le cas lorsque les pièces était en or) et d'autre part, de l'état des taux de changes. La valeur de la pièce est donc une propriété extrinsèque de la pièce. De la même façon, la masse d'un objet est une propriété intrinsèque, qui reste la même dans toutes les circonstances, alors que son poids est une propriété extrinsèque, qui dépend des forces qui s'exercent sur lui dans un certain contexte. Ou encore : être brun est une propriété intrinsèque ; être veuf est une propriété extrinsèque. Pour savoir si x possède une propriété intrinsèquement, il suffit en général de se demander s'il continuerait à la posséder s'il était seul au monde. Dès lors, il semble que les règles juridiques, les mouvements de foules ou les modes vestimentaires par exemple soient des phénomènes intrinsèquement sociaux : s'ils ne restaient que les mouvements de foules, ils seraient encore sociaux. Ces phénomènes ne dépendent pas d'autres phénomènes extérieurs à eux pour être sociaux. A l'opposée, le caillou qui est sur la voie de chemin de fer est un phénomène extrinsèquement social, en ce sens qu'il ne serait pas là indépendamment d'une intervention sociale. S'il avait été seul au monde, le caillou ne se serait pas retrouvé là. Mais le caillou n'est pas pour autant intrinsèquement social : le fait qu'il soit là et qu'il exerce une fonction de stabilisation des voies est sont des propriétés certes sociales, mais extrinsèques du caillou. De même, le taux de dioxyde de carbone dans l'atmosphère dépend de certains facteurs sociaux (comme le développement de l'industrie et des transports motorisés) mais n'est pas intrinsèquement social : si la société venait à disparaître soudain, ce taux resterait le même (pendant un certain temps au moins).

(2) La thèse selon laquelle toute représentation est *extrinsèquement* sociale est plus vraisemblable : elle autorise à ce qu'il y ait des représentations individuelles non partagées par d'autres, mais insiste sur le fait que même lorsque nous avons des représentations individuelles, celles-ci subissent l'influence de notre culture, communauté, société, famille, classe etc. Toutes les façons dont nous pouvons nous représenter le monde sont imprégnées d'influences sociales. Cela est vrai par exemple dès que nous mobilisons des représentations linguistiques : dès lors que nous formulons nos croyances dans le langage, et que le langage est une chose intrinsèquement sociales, nos croyances subissent l'influence d'une chose sociale et sont de ce fait extrinsèquement sociales. S'il est vrai qu'il n'y a pas de pensée sans langage, alors il est vrai que toute pensée est extrinsèquement social. Mais, quoique que plus vraisemblable que la précédente, la thèse selon laquelle toute représentation est extrinsèquement sociale semble être également fausse. Il existe des représentations fondamentales, telles que la perception (des couleurs, des sons…), les désirs élémentaires (faim, reproduction), ou des sensations (telles que la douleur physique) qui sont non sociales, ou au moins, comportent un élément irréductiblement non social. Le nourrisson ne subit aucune influence sociale lorsqu'il entend le tonnerre gronder, qu'il ressent la faim, ou qu'il sent une douleur à la gencive. Certains ont tenté de faire valoir que nous ne voyons pas les mêmes couleurs selon les cultures, que les Inuits perçoivent plus de nuances de blancs que nous, et que même nos désirs les plus élémentaires sont socialement façonnés. Mais cela est loin d'être sûr. Il faut prendre garde de ne pas confondre les *concepts* de couleur et les *percepts* de couleur, c'est-à-dire deux types de représentations distinctes. Il se peut que les Inuits *conceptualisent* plus finement les nuances de blanc qu'ils voient que nous, bien que nous *voyons* les mêmes nuances. Personne n'a réussi a montré jusqu'ici que la culture avait une influence sur nos seuils de discrimination perceptifs (seule l'adaptation phylogénétique à un environnement semble capable de le faire et il ne s'agit pas là d'un phénomène proprement social). Il existe donc une classe de représentations non sociales : il est donc faux que toute représentation, abstraction fait de son objet, soit sociale : il existe des représentations intrinsèquement non sociales (les représentations qu'un individu est le seul à avoir) et des représentations extrinsèquement non sociales (les représentations de bas niveau, telles les perceptions et les désirs élémentaires).

Avant de se demander si tous les objets sont sociaux, il convient de s'adresser à une objection qu'avancent parfois les partisans du « tout social ». Selon certains d'entre eux, qu'on peut appeler les constructivistes sociaux radicaux, il n'y a pas d'objet, mais seulement des représentations. Pour montrer que tout est social, il suffit de montrer que tous les représentations sont sociales Ils soutiennent le raisonnement suivant :

1. Toutes les représentations sont sociales
2. Il n'existe que des représentations.
3. Donc tout ce qui existe est social.

Ce raisonnement est valide. Mais cela ne signifie pas que sa conclusion est vraie. Pour cela, il faut que ses deux prémisses le soient. Or je pense que ces deux prémisses sont fausses. Nous venons de voir pourquoi la première l'est. Envisageons la seconde, qui est la plus aberrante. Selon elle les objets que nous supposons naïvement exister indépendamment de nos représentations sociales, comme Mars, l'Australie ou les dinosaures n'existent en fait que dans ces représentations et ne sont pas véritablement réels. Le monde dans son ensemble procède de nos représentations. S'il est vrai que nos représentations sont toutes sociales (prémisse 1.), alors le monde entier est un construit social. Il n'y aurait pas d'abord des objets, puis nos représentations et théories de ces objets, mais d'abord des représentations et théories qui génèrent ensuite ou construisent des objets, *ex nihilo*. Il n'y avait pas eu de dinosaures

avant que l'on y pense. Il y a au moins trois problèmes avec ce constructivisme social radical. Le premier est que les représentations, et en particulier les théories, deviennent foncièrement sous-contraintes : il semble que certaines représentations sont plus proches de la réalité que d'autres et que l'adéquation à la réalité est une contrainte que doit essayer de satisfaire toute théorie. Mais si vous pensez qu'une théorie peut construire ses objets à loisir, alors l'astrologie ou la médecine galénique ne sont pas plus fausses que l'astrophysique ou la médecine contemporaine. Autrement dit, si toute représentation *fait* son objet, on ne voit plus comment distinguer les représentations vraies des fausses (or c'est une distinction que nous voulons maintenir. Si vous en doutez, demandez-vous pourquoi lorsqu'un de vos proches présente des symptômes inquiétants, vous prenez la direction des urgences plutôt que de pratiquer une saignée ou de lui poser des ventouses). La deuxième difficulté que pose le constructivisme social radical est que les représentations deviennent foncièrement autistiques : si chaque représentation fait son objet, il n'y a pas moyen pour deux représentations de parler du même objet. C'est souvent un point que les constructivistes radicaux ont tendance à négliger. Si nous voulons dire qu'une chose est considérée par certains comme X et par d'autres comme Y, il faut que nous présupposions que les uns et les autres aient accès à cette même chose indépendamment du fait qu'il les conceptualisent ensuite comme X ou comme Y. « Pour vous ce n'est qu'un vulgaire caillou alors que pour moi, c'est un signe divin », suppose que vous et moi fassions référence à la même chose, que le « ce » et le « c' » soient des termes co-référentiels. Sinon de telles affirmations deviennent totalement dénuées d'intérêt : dire que je vois ceci [le Mont Blanc] comme un objet gigantesque alors que tu vois cela [une puce] comme un objet minuscule est trivial. Le constructivisme radical tire son attrait initial du fait que différentes cultures représentent le monde différemment. Mais la conclusion qu'il en tire, chaque culture a son propre monde, rend la thèse initiale dénuée de sens. La troisième difficulté avec ce constructivisme social radical est qu'il est foncièrement opposé au sens commun. Pourquoi est-ce un problème ? Après tout, le sens commun adhère à bon nombre de thèses fausses[3]. Mais l'idée qui est défendue par les philosophes dits « du sens commun » (T. Reid, G.E. Moore) est qu'il y a un certain nombre de thèses de sens commun fondamentales, en particulier l'idée qu'il existe une réalité indépendante de nos représentations, qui ne doivent être abandonnées qu'en faveur de raisons très fortes. Cela signifie que la charge de la preuve est à celui qui conteste le sens commun, dans ses thèses les plus fondamentales. Par défaut, le sens commun prévaut. La question est alors de savoir s'il existe des raisons fortes en faveur du constructivisme radical. Si l'on prend garde à bien distinguer les représentations de leurs objets, et à ne pas commettre d'erreurs de logique du type « je ne peux pas connaître avec certitude *x* donc *x* n'existe pas », il est permis de douter que ce soit le cas[4]. Il n'est donc pas vain de se demander si tous les *objets* sont sociaux.

(3) La première version de cette question est la suivante : tous les objets du monde sont-ils intrinsèquement sociaux ? Il est vrai qu'il y des choses telles que des sociétés, des grèves ou des parlements, qui sont sociales. Mais il y a également des choses qui ne semblent pas sociales telles que des avalanches, des étoiles, ou des montagnes. Les termes grâce auxquels on réfère à ces choses sont certainement socialement construit, mais ces choses elles-mêmes ne le sont pas.

(4) Dernière hypothèse : tous les objets sont extrinsèquement sociaux : tout ce que nous nous représentons subirait ou aurait subit une influence sociale, ou entrerait en relation

[3] Pour des exemples de thèse de sens commun de sociologie erronées, voir le cours de sociologie de N. Hourcade, Première partie, II, 2.2. *Sociologie et sens commun*, et Première partie, III, 3.1.1. *Rompre avec les prénotions*

[4] Pour une critique plus détaillée du constructivisme social radical, voir le livre de J. Searle, *La construction sociale de la réalité.*

avec une chose sociale. Il est vrai qu'il y a des choses extrinsèquement sociales, comme l'arbre placé par les grévistes devant l'entrée de l'usine. Mais premièrement, même s'il était vrai que tout soit extrinsèquement social, il faudrait garder à l'esprit que l'on a considérablement affaiblit ici le sens de « être social », qui se réduit maintenant à « entrer ou être entré en relation avec chose sociale », ou à « subir ou avoir subi l'influence d'une chose social ». Deuxièmement, prise à la lettre, cette thèse est encore fausse, car Mars, ou le caillou qui est en haut de la montagne que nul n'a jamais gravie semblent à l'abri de toute influence sociale : même extrinsèquement, il ne sont pas sociaux. Il est donc faux que tout objet soit extrinsèquement social.

La conclusion de cet interlude est la suivante : il existe certainement un très grand nombre de choses sociales, et il est certainement justifié de souligner qu'il y a plus de choses sociales que ce que l'on est enclin à croire spontanément. Mais cela ne suffit pas à établir la thèse selon laquelle « tout est social ». Une fois levées les différentes ambiguïtés de cette thèse est ambiguë (tout = toute *représentation* ou toute *chose* ? Social = « intrinsèquement social » ou « Qui subit une influence sociale » ?), il apparaît que dans toutes les interprétations qu'on lui donne, cette thèse est fausse.

Le fait qu'il existe des choses sociales et des choses non sociales nous permet de formuler ainsi la question générale de ce cours : les choses sociales sont-elles *irréductiblement* sociales ? Ou pourrait-on chercher à réduire, d'une manière ou d'une autre, les choses sociales telles que les modes ou les constitutions, à des choses non sociales telles que des particules physiques, des molécules biologiques ou, de façon plus modeste, des individus ? Une société (ou un groupe social) n'est-elle qu'un ensemble d'individus ou est-elle quelque chose de plus, qui dépasse les individus ? Une représentation collective est-elle simplement une représentation partagée par certains sujets individuels, ou est-elle une représentation d'un sujet collectif, irréductible à une somme de sujets individuels ? Autrement dit peut-on concevoir une société sur le mode de la matière, comme un ensemble d'atomes agrégés, de sorte qu'étudier la société serait pratiquer une sorte de physique sociale ; ou doit on au contraire considérer qu'une société n'est pas réductible aux individus qui la composent ? Comme nous allons le voir, une telle question intéresse aussi bien la sociologie que la philosophie.

1. Définitions : individualisme et holisme sociaux

Le holisme (qui vient du grec *holos*, le tout) est un concept très large dont le holisme *social* n'est qu'une des multiples versions. Le holisme est, de façon générale, la thèse selon laquelle le tout possède une priorité sur les parties, ou, plus précisément, la thèse selon laquelle le tout est *plus que* ou *n'est pas réductible à* la somme des parties[5]. Il existe de nombreuses formes de holisme. Les psychologues gestaltistes défendent un holisme perceptif, selon lequel la perception du tout n'est pas réductible à la perception des parties.(ex). Le holisme sémantique, soutient qu'un mot ou une phrase n'a de signification que dans le cadre général de la langue ou de la théorie dans lequel il s'inscrit. Le holisme psychologique est la thèse selon laquelle un état mental (une croyance, une perception…) n'a de contenu que relativement aux autres états mentaux. En neuropsychologie, le holisme s'oppose au localisationnisme. C'est la thèse selon laquelle il n'y a pas de localisation stricte des facultés cognitives mais plutôt une masse cérébrale qui se réorganise constamment[6]. Le holisme des théories scientifiques, défendu par Pierre Duhem et W.V.O. Quine est l'idée que lorsque nous

[5] Pour une présentation générale du holisme, voir Hookway, 2000.
[6] Thèse soutenue jusqu'en 1950 par Pierre Marie, Goldstein, Head, Lashley.

cherchons à savoir si une prédiction est vrai ou fausse, ce que nous confirmons, ou infirmons, n'est pas cette prédiction particulière, mais la théorie dans son ensemble : c'est à chaque fois toute la théorie que nous testons. Bref, dans chaque cas, le holisme consiste à donner une priorité au tout sur les parties. Puisqu'il existe de nombreuses formes de holisme, il est important de préciser que le holisme qui va nous intéresser ici est le holisme *social* , auquel s'oppose l'individualisme social.

Ceux qui soutiennent qu'une société n'est rien de plus que l'agrégation des individus souscrivent à ce qu'on appelle *l'individualisme social*. Ceux qui pensent au contraire qu'une société est plus que la somme des individus qui les composent sont appelés *holistes sociaux*. Les holistes considèrent que le tout est plus grand que la somme des parties. Les individualistes le nient. On peut alors définir l'individualisme et le holisme social à l'aide de la notion de *réduction* :

> *Individualisme social* : thèse selon laquelle une société est réductible aux individus qui la composent.
>
> *Holisme social* : thèse selon laquelle une société n'est pas réductible aux individus qui la composent.

Ainsi posé, le débat entre holisme et individualisme est un débat *ontologique* (« *ontos* » signifie « être » en grec, l'ontologie est l'étude de ce qui est): il s'agit d'un désaccord sur ce qu'est une société. Pour présenter ce débat, les philosophes utilisent souvent l'image suivante[7] : une fois que Dieu eut terminé de créer tous les hommes, lui restait-il ou non encore du travail à faire pour obtenir une (ou des) société(s) ? Si vous répondez « oui », vous êtes un holiste. Si vous répondez « non, il pouvait prendre son dimanche », vous êtes individualistes.

Ce même débat peut également être posé à un niveau *épistémologique* (« *episteme* » signifie « la connaissance » en grec, l'épistémologie est l'étude de la connaissance). En ce cas, ce que soutient le holiste social est que la *connaissance* de la société (disons, la sociologie) excède la *connaissance* des individus qui la compose (disons la psychologie). L'individualisme social épistémologique (on dit plus souvent *méthodologique*) soutient pour sa part que la connaissance du tout social est réductible à la connaissance de ses parties.

> *Individualisme social épistémologique (ou méthodologique)* : thèse selon laquelle la théorie de la société —la sociologie— est réductible à la théorie des individus —la psychologie[8].
>
> *Holisme social épistémologique* : thèse selon laquelle les théories de la société ne sont pas réductibles aux théories des individus.

Une autre façon de présenter cette version épistémologique du débat est de demander « est-ce que quelqu'un qui connaîtrait tout au sujet des individus qui composent une société

[7] Elle a été introduite par le philosophe du XXème siècle Saul Kripke.

[8] Raymond Boudon, un important défenseur contemporain de l'individualisme méthodologique le défini ainsi : « [*l'individualisme méthodologique*] signifie (au sens large où je le prends ici) que le sociologue doit se faire une règle de méthode de considérer les individus ou acteurs individuels inclus dans un système d'interactions comme les atomes logiques de son analyse. Pour exprimer le même principe de manière négative, le sociologue ne peut se satisfaire d'une théorie qui considérerait des agrégats (classes,groupes, nations) comme les unités les plus élémentaires auxquelles il soit nécessaire de descendre. » Boudon, *La logique du social*, p. 82.

aurait encore quelque chose à apprendre au sujet de cette société ? ». Si vous pensez que non, que connaître les individus suffit à connaître la société, vous êtes un individualiste méthodologique. Si vous pensez que oui, que connaître les individus ne suffit pas à connaître la société, vous êtes un holiste épistémologique.

Il convient de faire trois remarques sur le statut du débat entre holisme et individualisme sociaux tel qu'il va nous intéresser ici. (i) Premièrement, par « individualisme », il ne faut pas entendre ici une thèse politique qui prônerait la défense de l'individu et de ses droits contre l'influence la société, ni la thèse morale selon laquelle chacun doit s'occuper de poursuivre des fins égoïstes, mais simplement une thèse descriptive : toute société, qu'elle soit bonne ou mauvaise, est réductible à un ensemble d'individus.

(ii) Deuxièmement, dans la partie sociologie du cours, vous avez évoqué la thèse de Dumont (1977) selon laquelle selon les époques et les lieux, certaines sociétés sont plutôt holistiques alors que d'autres sont plutôt individualistes. Il importe de comprendre que le débat qui nous intéresse ici se situe à un niveau différent : la question est de savoir ce qu'est toute société, indépendamment des contingences spatiales et historiques. Cela n'interdit pas de dire ensuite qu'il y a des sociétés plus ou moins intégrées, dans lesquels le lien social est plus ou moins fort par exemple. Mais si nous voulons comparer différentes sociétés, nous devons pouvoir dire pourquoi les unes et les autres sont des sociétés. C'est à ce niveau, ce que toutes les sociétés ont en commun, que se situe le débat général qui nous intéresse ici.

(iii) Enfin, Le débat entre holisme et individualisme social intéresse aussi bien les sociologues que les philosophes. Mais bien qu'ils s'intéressent à la même question, les un et les autres ne la considèrent pas sous le même aspect. En tant que science empirique, la sociologie se demande si *de fait*, étant données nos connaissances actuelles en sociologie et en psychologie, nous pouvons réduire la première à la seconde. La question est de savoir si, avec les moyens dont nous disposons aujourd'hui, nous pouvons être individualiste, ou s'il convient d'être holiste. Les philosophes s'intéressent à la question sous un aspect différent : il se demandent si *de droit,* ou *en principe,* nous pouvons réduire la sociologie à la psychologie. C'est la version philosophique de la question qui nous intéresse ici : si nous savions tout de la psychologie et de la sociologie, aurions-nous encore besoin des deux sciences ? A vrai dire, le partage du travail n'est pas toujours si net entre philosophes et sociologues : les philosophes s'aventurent parfois dans le les questions de fait, et les sociologues prennent souvent position sur les question de droit. Cela implique seulement que les premiers font parfois de la sociologie et les seconds parfois de la philosophie.

En résumé, il y a deux versions du débat entre holisme et individualisme social. La première est ontologique : peut-on réduire la société à une agrégation d'individus. La seconde est épistémologique : peut-on réduire la science de la société à la science des individus ? Pourquoi est-il important de distinguer ces deux questions ? A priori, si la sociologie est définie comme la science de la société, et la psychologie comme la science de l'individu, il semble que si la société se réduit à l'individu, alors la sociologie doit se réduire à la psychologie. Autrement dit, si on définit les sciences par leurs objets, comme Aristote le préconisait (la matière pour la physique, la vie pour la biologie, les états mentaux des individus pour la psychologie, la société pour la sociologie etc.), les versions épistémologiques et ontologiques du débat sont finalement équivalentes.

Mais tout le monde n'admet pas qu'une science se définisse par son objet. Une autre façon de définir une science est de dire qu'elle a recours à une *méthode* propre. Dans ce cadre, vous pouvez dire que la sociologie et la psychologie parlent de la même chose, des individus, mais les abordent selon des méthodes différentes. On a un seul objet —les individus—, mais différents points de vue ou perspectives sur lui —psychologiques, sociologiques,

biologiques…—. Cela autorise alors une position mixte : on peut être individualiste sur le plan ontologique (une société n'est rien de plus qu'une somme d'individu) mais holiste sur le plan épistémologique (pour autant, la sociologie ne se réduit pas à la psychologie car elle utilise une méthode qui lui est propre, un point de vue spécifique).

Nous allons maintenant voir plus en détail les arguments qui peuvent être apportés en faveur et à l'encontre de chacune de ces deux thèses.

2. Le holisme social

La défense du holisme social est contemporaine de la naissance de la sociologie avec Emile Durkheim. Certains penseurs, tels Vico, Montesquieu, Saint-Simon, Comte[9], Espinas et la tradition romantique et idéaliste allemande avec des auteurs comme Hegel et Marx avait déjà anticipé des formes de holisme. Nous avons vu que le holisme consistait, de façon général, à donner la priorité au tout sur les parties. Mais il y a deux façons au moins de donner une priorité au tout sur les parties. La première consiste à dire que le tout social est plus que la somme des parties individuelles. J'appellerai holisme social *atomiste* cette version du holisme social. La raison d'une telle appellation est la suivante : bien que les holistes atomistes pensent que la société est plus qu'une somme d'individus, et que la société puisse influencer les individus, ils maintiennent qu'un individu n'est pas, essentiellement et initialement, une chose sociale. Autrement dit, ils acceptent que les individus soient, tels des atomes, des êtres qui existent indépendamment les uns des autres, et qui, dans certaines conditions, forment une société, qui peut certes les influencer en retour. Leur point est que le tout qu'ils forment alors est plus que leur simple agrégation d'individus. Il y a des atomes, mais les atomes ne sont pas tout ce qu'il y a. Le principal défenseur de ce holisme atomiste est le sociologue français Emile Durkheim, dont vous avez déjà entendu parler dans la partie sociologie du cours[10].

L'autre version du holisme social est ce que j'appellerai le holisme *structural*. Le holisme structural constitue une autre façon, plus radicale, de donner la priorité au tout sur les parties, c'est-à-dire à la société sur les individus : l'idée n'est plus seulement que le tout excède les parties, mais que le tout *fait* les parties, qu'il les *constitue* ou au moins est *essentiel* aux parties. Les individus, soutient le holiste structural, sont essentiellement et intrinsèquement des choses sociales. S'il n'y avait pas de société, il n'y aurait pas d'individus humains. Il n'y a pas de sens à un penser un individu dégagé de toute structure sociale. La raison pour laquelle on parle de holisme structural est que dans cette optique, c'est la structure sociale, c'est-à-dire l'ensemble des relations sociales, qui fait l'individu : les relations sociales sont, ensembles, constitutives de leurs propres termes. Cette version de holisme a été

[9] Comte écrit qu'une société « n'est pas plus décomposable en individu qu'une surface géométrique n'est décomposable en lignes, ou une ligne en points », Système de politique positive, Paris, 1851, Vol. II, p. 181, cité par Lukes, « Methodological Individualism ». Mais voir la citation que donne Durkheim de Comte p. 191, qui semble aller dans l'autre sens : « Puisque le phénomène social, conçu en totalité, n'est, au fond, qu'un simple développement de l'humanité, sans aucune création de facultés quelconques…toutes les dispositions effectives que l'observation sociologique pourra successivement dévoiler devront donc se retrouver au moins en germe dans ce type primordial que la biologie a construit par avance pour la sociologie » (*Cours de Philosophie positive*, IV).

[10] Il faut nuancer ce point cependant : Durkheim ne croit pas qu'il y ait eu un moment de l'histoire où les individus épars se soient rencontrés et aient contracté pour former une société : « on peut être assuré que, dans tout le cours de l'évolution sociale, il n'y a pas eu un moment où les individus aient eu vraiment à délibérer pour savoir s'ils entreraient ou non dans la vie collective », p. 198. Néanmoins, bien qu'il insiste constamment sur les déterminations sociales qui pèsent sur les individus, et sur le fait que dans les faits, il est toujours le cas que les individus soient pris dans des contextes sociaux, Durkheim ne soutient jamais explicitement que les individus sont des êtres essentiellement sociaux : au contraire, son souci constant de démarquer la sociologie de la psychologie est révélateur du fait qu'il considère que la psychologie étudie les aspect non sociaux de l'individu.

défendue par la tradition romantique et idéaliste, en particulier par Hegel, et, sous une forme différente, par Wittgenstein.

Comparons ces deux versions du holisme social. Holistes atomistes et holistes structuraux s'accordent, en tant que holistes, sur l'idée qu'on ne peut réduire une société à une agrégation d'individus. Mais ils le font pour des raisons opposées. La raison pour laquelle une telle réduction est impossible, selon le holiste atomiste, est qu'une société est *plus* qu'un ensemble d'atomes individuels (bien qu'elle contienne de tels atomes). Le holiste structural soutient, à l'opposée, qu'une telle réduction est impossible car il est faux que les individus soient plus fondamentaux que la société : c'est la société qui fait et constitue les individus, elle ne peut donc s'y réduire.

Dans cette partie je vais présenter ces deux versions du holisme, mais je vais surtout m'attarder sur le holisme atomiste, car il certainement le plus facile à comprendre (l'idée qu'il n'y a pas d'individu sans société est pour le moins contre-intuitive, pensez à Robinson Crusoé, ou à la faim du nourrisson) et c'est lui qui peut être rapproché des positions émergentistes en philosophie des sciences, ce que nous ferons dans la deuxième partie du cours.

2.1. Le holisme social atomiste: Durkheim

2.1.1. La nature des faits sociaux : irréductibilité et causalité

2.1.1.1. L'irréductibilité des faits sociaux

La sociologie est une science relativement récente : le terme de sociologie a été introduit par Auguste Comte dans son *Cours de philosophie positive* (1826) mais la discipline elle-même trouve son acte de naissance avec Emile Durkheim, en particulier dans son ouvrage *Les règles de la méthode sociologique* (1894). Durkheim avait conscience de fonder une nouvelle discipline et se souciait donc d'établir sa légitimité. Il adhérait au principe aristotélicien selon lequel chaque science doit avoir un objet propre, c'est-à-dire un type de phénomène qui n'est étudié par aucune autre science. Sa première tâche était donc de montrer que la sociologie avait un objet *propre*[11]. Durkheim en conclut qu'elle doit avoir un objet *irréductible* : pour qu'il existe une sociologie, il faut qu'il existe des faits sociaux irréductibles à des faits individuels. Pour Durkheim, la sociologie est donc nécessairement holiste. Sinon elle se réduit à la psychologie. Durkheim est donc conduit à défendre le holisme ontologique, dont il est le principal et le premier représentant en sciences sociales :

> « La société n'est pas une simple somme d'individus mais (…) une réalité spécifique qui a ses caractères propres », *Les règles de la méthode sociologique*, p. 196.

[11] « Chaque individu boit, dort mange, raisonne et la société a tout intérêt à ce que ces fonctions s'exercent régulièrement. Si donc ces faits étaient sociaux, la sociologie n'aurait pas d'objet qui lui fût propre, et son domaine se confondrait avec celui de la biologie et de la psychologie ». (*Les règles de la méthode sociologique*, p. 95).

« Le mot de social n'a de sens défini qu'à condition de désigner uniquement des phénomènes qui ne rentrent dans aucune des catégories de faits déjà constituées et dénommées. Ils sont donc le domaine propre de la sociologie », p. 98-99

> « Voilà donc un ordre de faits qui présentent des caractères très spéciaux : ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui. Par suite, ils ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu'ils consistent en représentations et en actions ; ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle. Ils constituent donc une espèce nouvelle et c'est à eux que doit être donnée et réservée la qualification de *sociaux* ». (*Les règles de la méthode sociologique*, p. 97)

La thèse de Durkheim n'est pas la thèse, triviale et peu controversée, selon laquelle une croyance collective est distincte de la croyance d'un seul individu. Par exemple, il est clair que si je dis « Tous les centraliens savent que l'astrologie n'est pas une science », je dis quelque chose de différent que si je dis « Janine (qui est centralienne) sait que l'astrologie n'est pas une science ». Il ne suffit évidemment pas qu'une centralienne sache cela pour que tous les centraliens le sachent. Si c'était simplement cela que Durkheim disait, il n'y aurait rien de très intéressant.

Sa thèse est plutôt la suivante : si, après une grande consultation, les centraliens font une déclaration sur laquelle on peut lire « Nous, centraliens, savons que l'astrologie n'est pas une science », nous ne pouvons réduire cette déclaration collective à une somme de déclarations individuelles du type « Moi, Janine, centralienne, croit que l'astrologie n'est pas une science » + « Moi, Robert, centralien, croit que l'astrologie n'est pas une science… » +… La somme des croyances individuelles n'est pas encore suffisante pour que l'on entretienne une croyance collective. Pour avoir un fait social, il ne suffit pas que tous les individus d'un groupe partagent une même croyance, chacun dans son coin. Il faut encore que cette croyance soit celle du groupe et non d'une somme d'individus[12] :

> (6) « Il est clair que, n'ayant pas l'individu pour substrat, [les faits sociaux], ne peuvent en avoir d'autre que la société, soit la société politique dans son intégralité, soit quelqu'un des groupes partiels qu'elle renferme, confessions religieuses, écoles politiques, littéraires, corporations professionnelles, etc. », p. 97

La thèse de Durkheim n'est donc pas la thèse triviale selon laquelle un fait social ne peut pas être réduit à un fait individuel, mais la thèse substantielle selon laquelle un fait social ne peut être réduit à une *agrégation* ou *somme* de faits individuels. Ainsi, une représentation collective n'est pas —seulement— une représentation partagée par tous les individus d'une société, mais une représentation de la société prise comme tout. Cela implique de concevoir la société comme un sujet collectif, un gros animal, que Durkheim appelle un « organisme

[12] « Ainsi ce n'est pas leur généralité qui peut servir à caractériser les phénomènes sociologiques. Une pensée qui se retrouve dans toutes les consciences particulières, un mouvement que répètent tous les individus ne sont pas pour cela des faits sociaux. Si l'on s'est contenté de ce caractère pour les définir, c'est qu'on les a confondus, à tort, avec leurs incarnations individuelles. Ce qui les constitue, ce sont les croyances, les tendances, les pratiques du groupe pris collectivement ; quant aux formes que revêtent les états collectifs en se réfractant chez les individus, ce sont des choses d'une autre espèce. Ce qui démontre catégoriquement cette dualité de nature, c'est que ces deux ordres de faits se présentent souvent à l'état dissocié. […]
L'habitude collective n'existe pas seulement à l'état d'immanence dans les actes successifs qu'elle détermine, mais […] elle s'exprime une fois pour toute dans une formule qui se répète de bouche en bouche, qui se transmet par l'éducation, qui se fixe même par écrit. Telles sont l'origine et la nature des règles juridiques, morales, des aphorismes et des dictons populaires, des articles de foi où les sectes religieuses ou politiques condensent leurs croyances, des codes de goût que dressent les écoles littéraires, etc. Aucune d'elles ne se retrouve tout entière dans les applications qui en sont faites par le particuliers, *puisqu'elles peuvent même être sans être actuellement appliquées.* » (*Les règles de la méthode sociologique*, p. 100-101, je souligne).

social », c'est-à-dire de concevoir le tout social comme ayant une existence propre douée d'unité, et irréductible à celle de ses parties[13].

Durkheim va jusqu'à parler *d'indépendance* et *d'extériorité* des faits sociaux, ce qui nécessite une explication :

> « Voilà donc des manières d'agir, de penser et de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elle existent en dehors des consciences individuelles », p. 96.

> « [Le fait social] existe indépendamment des formes individuelles qu'il prend en se diffusant », p. 104.

Prises à la lettre, de telles affirmations sont extrêmement fortes et semblent aller bien au-delà de l'affirmation selon laquelle les faits sociaux sont irréductibles aux faits individuels : elle fait de la société un être autonome et indépendant, qui pourrait exister même s'il n'y avait aucun individu. Un tel holisme paraît radical : puisque la société peut exister indépendamment des individus, et qu'elle contribue pour partie à les façonner, il devrait être possible qu'une société existe sans qu'aucun individu n'existe. Cela semble absurde. Dire que la société existe indépendamment des individus revient à la considérer comme une substance autonome, une nouvelle chose qui compose la réalité. C'est pourquoi on a pu reprocher à Durkheim de réifier ou d'hypostasier la société. Cette tendance a considérer la société comme une nouvelle chose dans l'ameublement du monde apparaît encore dans le passage suivant :

> « La société n'[est] rien d'autre qu'un grand être vivant qui a son esprit propre, analogue au nôtre », *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, 1892, cité par D. Raynaud, 2006

En fait, Durkheim ne soutient pas une thèse aussi radicale, bien qu'on la lui ait parfois attribuée et même si ces citations le laissent entendre. Il admet bien que la société dépende existentiellement des individus mais soutient que cette dépendance n'implique pas qu'elle s'y réduise. Sans individus pas de société. Mais si les individus sont une condition nécessaire de la société, ils n'en sont pas une condition suffisante. Cela apparaît clairement par la suite :

> « La société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres. *Sans doute, il ne peut rien se produire de collectif si des consciences particulières ne sont pas données ; mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante.* Il faut encore que ces consciences soient associées combinées, et combinées d'une certaine manière ; c'est de cette combinaison que résulte la vie sociale », p. 196-197, je souligne.

Durkheim admet ici clairement que le collectif dépend du particulier, que les faits sociaux ne peuvent exister sans les individus. Que faire alors des citations précédentes ? Une première solution est de la rejeter tout simplement, en soutenant que Durkheim a écrit ceci à la légère. Mais on peut tenter d'être plus charitable : ce qu'expriment ces phrases est n'est pas qu'un fait social peut exister indépendamment de tout individu, mais qu'il peut exister indépendamment d'une configuration *particulière* de comportements individuels. Le taux de suicide ne sera pas foncièrement affecté par exemple, si seule Janine renonce à se suicider. Il

[13] Voir à ce sujet l'article de Descombes, « Philosophie des représentations collectives ».

ne sera même pas affecté du tout si sa survie convainc Paul, son mari, de se suicider. De même, le Parti Communiste ne cessera pas d'exister si George rend sa carte alors que Robert la prend. L'idée de Durkheim est que les faits sociaux existent indépendamment des variations individuelles contingentes. Les philosophes disent que les faits sociaux sont individuellement indépendants des faits individuels, mais génériquement dépendants d'eux : chacun fait social nécessite des individus, quels qu'ils soient, mais il ne nécessite pas ces individus particuliers là. Un autre terme technique introduit par les philosophes est celui de multi-réalisabilité[14] : pour un même taux de suicide, il y a de multiples configurations individuelles possibles. Le taux n'est pas affecté par ces diverses réalisations individuelles et demeure le même. Mais si le taux de suicide ne dépend pas d'une configuration particulière de comportements individuels, il dépend en revanche d'une configuration quelconque de comportements individuels : il n'est pas essentiel que Julie se suicide, mais il est essentiel que quelqu'un le fasse pour que l'on est un certain taux de suicide[15].

La réponse à l'objection selon laquelle Durkheim réifie la société est alors la suivante : il est vrai que Durkheim considère la société comme un nouveau type d'entité *sui generis* dans l'ameublement du monde. Mais il est faux qu'il la conçoive pour autant comme une *substance*. La société relève plutôt de la catégorie ontologique des *propriétés* : la différence entre une substance est une propriété, dans une optique aristotélicienne, est que les substances existent indépendamment des autres entités, alors que les propriétés ne peuvent exister que dans une substance. Une pierre peut exister seule, mais la couleur « gris » existe nécessairement dans une substance, telle que la pierre. Or Durkheim dit bien qu'une société ne peut exister sans les individus dans le passage cité plus haut. L'interprétation la plus intéressante de sa position est donc qu'il considère les faits sociaux comme de nouvelles propriétés irréductibles aux propriétés psychologiques et biologiques des individus. (Le fait qu'il souligne que la société doit être un *substrat* pour les faits sociaux n'est pas une objection pertinente à cette interprétation. La société, au sens strict, ne consiste que dans la propriété qui vient s'ajouter à une agrégation d'individu pour en faire une société. Mais au sens large, ce qu'il faut entendre par société est la propriété « être une société », exemplifiée par l'ensemble des individus que contient cette société là. Plus exactement, ce qui est un « gros organisme », n'est pas la société, sans les individus, mais la propriété « être une société » exemplifiée par l'ensemble des individus. Il n'y a pas d'incohérence manifeste ou de réification débridée à prétendre qu'un ensemble d'individus qui partagent la propriété d'être en société constitue un état de choses, une substance ou un organisme autonome, qui peut être le support de faits sociaux particuliers[16]).

---

[14] Pour un tel rapprochement entre le holisme de Durkheim et la notion contemporaine de multiréalisabilité, voir Sawyer, 2002. La notion de multiréalisabilité est présentée dans la deuxième partie du cours.

[15] « Il y a certains courants d'opinion qui nous poussent , avec une intensité inégale, suivant les temps et le pays, l'un au mariage, par exemple, un autre au suicide ou à une natalité plus ou moins forte, etc. Ce sont évidemment des faits sociaux. Au premier abord, ils semblent inséparables des formes qu'ils prennent dans les cas particuliers. Mais la statistique nous fournit le moyen de les isoler. Ils sont, en effet, figurés, non sans exactitude, par le taux de la natalité, de la nuptialité, des suicides, c'est-à-dire par le nombre que l'on obtient en divisant le total moyen annuel des mariages, des naissances, des morts volontairement par celui des hommes en âge de se marier, de procréer, de se suicider. Car, comme chacun de ces chiffres comprend tous les cas particuliers indistinctement, les circonstances individuelles qui peuvent avoir quelque part dans la production du phénomène s'y neutralisent mutuellement et, par suite, ne contribuent pas à le déterminer. Ce qu'il exprime, c'est un certain état de *l'âme collective* », (*Les règles de la méthode sociologique*, p. 100-101 p. 102, je souligne.)

[16] Une autre solution, pour qui verrait d'un œil douteux la distinction entre société au sens strict (c'est-à-dire la propriété « être une société » abstraction fait de son substrat : une agrégation d'individus) et société au sens large (la société plus les individus qui l'exemplifie), est de soutenir que la société, au sens strict, peut encore être un substrat. Une propriété abstraite peut être un substrat pour d'autres propriétés. Il y a des propriétés de second

Durkheim défend donc la thèse de l'irréductibilité des faits sociaux à des agrégations de faits individuels. C'est un holisme que l'on peut considérer comme minimal, car tout holiste doit souscrire à cette thèse. Mais Durkheim ajoute une seconde condition à ce holisme minimal qui le conduit à en endosser une version un peu plus forte.

2.1.1.2. L'efficacité causale des faits sociaux

La condition que Durkheim ajoute, pour renforcer son holisme est que, comme il apparaît dans la citation (4), ces faits sociaux exercent « un pouvoir de coercition » sur l'individu. Autrement dit, ce ne sont pas simplement des faits qui émergent sans rien faire, mais des faits qui ont des pouvoirs causaux sur les individus. Les faits sociaux ne sont pas *épiphénoménaux* : ils ont une influence sur les individus, et cela fait partie du « caractère intrinsèque » de ces faits (p. 96). Ce sont des causes, et non seulement des effets des comportement individuels :

> (7) « Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus » *Les règles de la méthode sociologique*, p. 103)

Cette condition renforce donc le holisme de Durkheim : il ne suffit par que le tout social soit plus que la sommes des parties individuelles, il faut encore que le tout exerce une influence sur les parties.

Pourquoi Durkheim tient-il à ce que les faits sociaux aient un pouvoir causal propre ? On a vu qu'il pense que pour ériger la sociologie au rang de science, il faut montrer qu'elle possède un objet propre, qui soit réel. Or il est un principe souvent admis, auquel Durkheim souscrit manifestement, selon lequel pour être réel il faut nécessairement posséder des pouvoirs causaux. Ce qui ne fait rien, ne modifie rien, n'est pas réel. Pour Durkheim, montrer que les faits sociaux ont une influence est un argument supplémentaire en faveur de leur réalité. La meilleure preuve que les faits sociaux existent, c'est qu'ils résistent à nos tentatives individuelles[17]. Durkheim adopte donc une approche réaliste des faits sociaux : ces faits existent, il ne sont pas les produits de l'activité du sociologue, pas plus que les particules physiques ne sont produites par le physiciens[18].

---

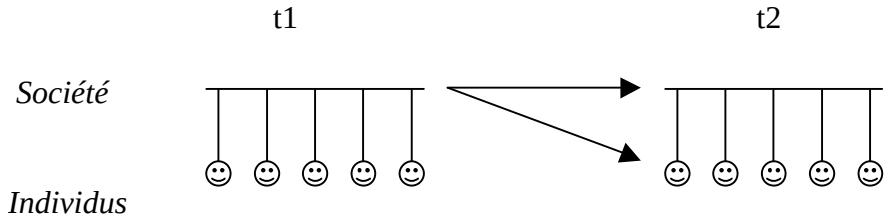
ordre, c'est-à-dire des propriétés de propriétés, comme « foncé », qui est une propriété de « gris » : de la même façon, la société peut être une propriété tout en étant le substrat d'autres propriétés sociales.

[17] « Nous sentons [les faits sociaux] nous résister quand nous cherchons à nous en affranchir. Or nous ne pouvons pas ne pas regarder comme réel ce qui s'oppose à nous. Tout contribue donc à nous y faire voir la vraie réalité sociale », *Les règles de la méthode sociologique* p. 112.

« On reconnaît principalement une chose à ce signe qu'elle ne peut pas être modifiée par un simple décret de la volonté ; ce n'est pas qu'elle soit réfractaire à toute modification . Mais, pour y produire un changement, il ne suffit pas de le vouloir, il faut encore un effort plus au moins laborieux, dû à la résistance qu'elle nous oppose et qui, d'ailleurs, ne peut pas toujours êtres vaincue. Or nous avons vu que les faits sociaux ont cette propriété. Bien loin qu'ils soient un produit de notre volonté, il la déterminent du dehors ; ils consistent comme en des moules en lesquels nous sommes nécessités à couler nos actions ». p. 122.

[18] « La façon dont les faits sont classés ne dépend pas [du sociologue], de la tournure particulière de son esprit, mais de la nature des choses. », p. 129.

L'idée que les faits sociaux sont non seulement irréductibles aux faits individuels, mais contribuent également à les déterminer est acceptée par la quasi-totalité des holistes en sciences sociales. Il n'y aurait pas vraiment d'intérêt à soutenir que les faits sociaux émergent sans rien faire : la sociologie aurait pour objet des entités qui ne changent rien à ce qui se passe, et serait de peu d'intérêt. Cependant, il convient de noter que soutenir que les faits sociaux ont une influence causale « descendante » n'est pas la seule façon de soutenir qu'il ont une influence causale : on peut aussi bien soutenir qu'il ont une influence causale horizontale, tout en leur niant leur influence descendante. Par exemple, on peut soutenir l'augmentation des taux d'intérêt cause la baisse de l'inflation. C'est une explication causale qui va du macro au macro, et non du macro au micro. Cela permet de voir que le holisme qu'adopte Durkheim est une version forte de la thèse : il admet non seulement que les faits sociaux aient une efficacité causale horizontale (un fait social influence un autre fait social), mais également qu'ils aient une influence descendante (un fait social influence un individu). S'il semble clair que tout holiste social doit accorder aux faits sociaux des pouvoirs causaux, il ne va pas de soi que tout holiste doivent leur accorder des pouvoirs causaux descendants. Le schéma suivant représente les relations causales entre les états d'une société à deux moment distincts. Les flèches représentent les relations causales, et les « fourchettes » les propriétés sociales qui unifient les individus en un tout social irréductible. La question sur laquelle nous reviendrons dans la deuxième partie du cours est de savoir si la relation de causalité descendante peut être acceptée, et à quelles conditions.



Conjointement, les deux thèses selon lesquelles (i) un fait social n'est pas réductible à une agrégation de faits invididuels et (ii) les faits sociaux sont doués de pouvoirs causaux sur les individus, conduisent Durkheim à l'idée selon laquelle lorsque plusieurs individus d'un même groupe partagent une croyance, c'est d'abord parce que le groupe, comme entité collective, entretient cette croyance, et l'inverse :

> (8) « Mais dira-t-on, un phénomène ne peut être collectif que s'il est commun à tous les membres de la société ou, tout au moins à la plupart d'entre eux, partant, s'il est général. Sans doute, mais s'il est général, c'est parce qu'il est collectif (c'est-à-dire plus ou moins obligatoire), bien loin qu'il soit collectif parce qu'il est général. C'est un état du groupe, qui se répète chez les individus parce qu'il s'impose à eux. Il est dans chaque partie parce qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout parce qu'il est dans les parties », p. 103

Ce que fait Durkheim est ici *d'inverser l'ordre de l'explication* : on est tenté de dire qu'un phénomène est collectif parce que chaque individu le manifeste indépendamment. Par exemple, on est tenté de dire que mettre sa chaussette droite au dessus de son pantalon est à la mode parce que de nombreux personne le font. Mais pour Durkheim, c'est l'inverse : c'est

parce que c'est à la mode que de nombreuses personnes le font. Cette question de l'ordre de l'explication est un problème classique en philosophie, qui a été soulevé par Platon dans *l'Euthyphron* au sujet de la piété : un acte est-il pieux parce qu'il est aimé des dieux, ou est-il aimé des dieux parce qu'il est pieux ? Ou encore : un tableau est-il beau parce qu'il est apprécié ou est-il apprécié parce qu'il est beau ? C'est un type question qui revient constamment dans le débat entre individualistes et holistes : les holistes préfèrent les explications de type « descendantes », qui partent du tout, de la société, pour arriver aux parties, les individus. Les individualistes préfèrent explications de type « ascendantes » qui partent des parties (les individus), pour arriver au tout (la société).

Voici comment Durkheim défini finalement un fait social, en faisant la synthèse de ses deux conditions :

> (11) « *Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure* ; ou bien encore, *qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles.* », p. 107.

2.1.2. L'étude des faits sociaux : les faits sociaux comme choses.

Nous avons jusqu'ici étudié l'ontologie de Durkheim, c'est-à-dire sa théorie de ce que sont les faits sociaux, et avons vu que pour lui ces faits sociaux possèdent trois caractéristiques essentielles : ils sont irréductibles aux faits individuels, ils ont une influence causale sur les individus, et ils sont indépendants des individus. Nous allons maintenant étudier son épistémologie : comment considère-t-il que nous devons chercher à connaître les faits sociaux ? Peut-on leur appliquer une méthode qui est similaire à la méthode employée par les autres sciences, ou existe-t-il une méthode spécifique de la sociologie ?

2.1.2.1. Les faits sociaux comme choses

La réponse de Durkheim est clairement négative : il n'y a pas de différence essentielle entre la méthode employée en sociologie et dans les autres sciences. Les sciences se distinguent par leurs objets, non par leurs méthodes. Durkheim adhère à ce qu'on appelle une version du naturalisme épistémologique, c'est-à-dire la thèse selon laquelle tout les sciences reposent sur une méthode commune. Qu'est-ce que cela veut dire plus précisément ?

L'idée de Durkheim est que nous devons « *considérer les faits sociaux comme des choses* », p. 110. Cela veut dire deux choses. Premièrement, nous devons le plus possible nous débarrasser des pré-notions que nous devons avoir de ces faits[19]. Nous avons des conceptions naïves des faits sociaux (comme des faits physiques…), et celles-ci risque d'induire en erreur l'entreprise scientifique. Il faut donc revenir à ce que sont les faits sociaux, indépendamment de la façon dont nous les concevons. L'objet de la sociologique, ce sont les faits sociaux, qui existent réellement, et non nos conceptions de ces faits.

Deuxièmement, et de façon corrélée (on verra que c'est là, avec le holisme, l'un des deux points principaux qui oppose Durkheim à Weber), les faits sociaux doivent être étudiés « du dehors ». Il ne s'agit pas de chercher à les éprouver de l'intérieur, par une méthode subjective ou introspective :

[19] Voir la partie sociologie du cours, Première partie, 3.1., « Rompre avec les prénotions ».

> « Il nous faut considérer les phénomènes sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent ; il faut les étudier du dehors, comme des choses extérieures », p. 121

De même que la psychologie n'est devenu scientifique qu'en se débarrassant de la méthode introspective, la sociologie doit chercher à décrire les phénomènes sociaux en troisième personne, plus qu'en première personne, de l'extérieur plutôt que de l'intérieur, objectivement plutôt que subjectivement (p. 123). En un sens, cela est plus facile pour la sociologie que pour la psychologie car il n'est pas aussi évident qu'on puisse éprouve les faits sociaux « de l'intérieur ». Cela dit, nous avons tendance à être réfractaire à considérer la morale, la politique ou la religion indépendamment de nos sentiments subjectifs :

> « Ces notions peuvent même avoir un tel prestige qu'elles ne tolèrent même pas l'examen scientifique. Le seul fait de soumettre, ainsi que les phénomènes qu'elles expriment, à une froide et sèche analyse révolte certains esprits. Quiconque entreprend d'étudier la morale du dehors et comme une réalité extérieure paraît à ces délicats dénué de sens moral, comme le vivisectionniste semble au vulgaire dénué de la sensibilité commune » p. 126.

C'est de ce type de projection subjective qu'il faut débarrasser la sociologie (voir également la critique de l'anthropocentrisme, p. 134). Comme les sciences naturelles, la sociologie doit procéder en troisième personne, en considérer ces objets comme des choses. Cela n'est possible que parce que les faits sociaux sont, de fait des choses. L'épistémologie de Durkheim est donc étroitement lié à son ontologie : c'est parce que les faits sociaux sont des choses que nous devons les considérer comme tels. Mais il faut entendre « chose » de façon très générique comme signifiant « quelque chose » ou « entité » : en effet, on a vu que ce que disait Durkheim n'est pas que les faits sociaux sont des nouvelles substances dans le monde, mais des nouvelles propriétés. On peut dire en ce sens que Durkheim objective les faits sociaux sans pour autant les réifier (ce que lui reprochera, à tort sur ce point, Gabriel Tarde sur lequel nous reviendrons au sujet de l'individualisme). Les faits sociaux sont réels, mais il ne sont pas pour cela des choses telles que des tables, des pierres ou des chats, mais plutôt des propriétés telles que la rondeur, la couleur ou la densité.

2.1.2.2. Explication causale et explication fonctionnelle : le rejet du finalisme

Il est essentiel de distinguer deux types d'explications distincts en sociologie : la première est d'expliquer d'où viennent les faits sociaux, leur origine causale, la seconde est d'expliquer à quoi ils servent ensuite dans la société. C'est une erreur grave de confondre ces deux questions, qui conduit à admettre le *finalisme* en sciences sociales : le finalisme est l'idée que ce à quoi sert une chose est ce qui la cause. C'est son utilité qui la génère. Refuser de confondre explication et causale et explication fonctionnelle, c'est donc rejeter le finalisme.

> « Mais cette méthode [le finalisme que Durkheim attribue à Comte et Spencer] confond deux questions très différentes. Faire voir à quoi un fait est utile n'est pas expliquer comment il est né ni comment il est ce qu'il est. Car les emplois auxquels il sert supposent les propriétés spécifiques qui le caractérisent, mais ne le créent pas. Le

besoin que nous avons des choses ne peut pas faire qu'elles soient telles ou telles et, par conséquent, ce n'est pas ce besoin qui peut les tirer du néant et leur conférer l'être », p. 183.

« Ce qui montrer bien la dualité des deux ordres de recherches, c'est qu'un fait peut exister sans servir à rien », p. 184.

« *Quand donc on entreprend d'expliquer un phénomène social, il faut rechercher séparément la cause efficiente qui le produit et la fonction qu'il remplit.* Nous nous servons du mot de fonction de préférence à celui de fin ou de but, précisément parce que les phénomènes sociaux n'existent généralement pas en vue des résultats utiles qu'ils produisent. Ce qu'il faut déterminer, c'est s'il y a correspondance entre le fait considéré et les besoins généraux de l'organisme social et en quoi consiste cette correspondance, sans se préoccuper de savoir si elle a été intentionnelle ou non. Toutes ces questions d'intention sont, d'ailleurs, trop subjectives pour pouvoir être traitées scientifiquement. », p. 188.

La façon la plus radicale de comprendre ce que Durkheim dit ici est de penser que pour lui la fonction d'un fait ne joue aucun rôle dans l'explication causale de ce fait. La fonction d'un fait n'aurait aucune influence sur ce fait. Mais Durkheim ne souscrit pas en fait à une thèse aussi forte. Son idée est plutôt que la fonction que peut jouer un fait, ne peut jamais être la cause déclenchante, première, ou initiale de ce fait. Mais une fois que ce fait existe, sa fonction peut *en retour* avoir une influence sur lui :

« Si l'on ne doit procéder qu'en second lieu à la détermination de la fonction, elle ne laisse pas d'être nécessaire pour que l'explication du phénomène soit complète. En effet, si l'utilité du fait n'est pas ce qui le fait être, il faut généralement qu'il soit utile pour pouvoir se maintenir », p. 189

« Ainsi, bien loin que la cause des phénomènes mentaux consiste dans une anticipation mentale de la fonction qu'ils sont appelés à remplir, cette fonction consiste, au contraire, au moins dans nombre de cas, à maintenir la cause préexistante d'où ils dérivent », p. 189.

Autrement dit, la fonction, si elle n'est pas la cause première du fait, est sa cause continue, celle qui le fait persister. Ainsi, dans le livre qu'il a consacré à la division du travail, Durkheim a soutenu que celle-ci s'était développée afin que l'homme puisse se maintenir dans de nouvelles conditions d'existence. Cela peut sembler finaliste. Mais ce qui le serait vraiment, serait de penser que les hommes se seraient soudain dit « cela ne marche plus, nous n'allons pas pouvoir continuer à survivre dans de tels conditions, divisons le travail ». Ce qui s'est passé en fait et que l'on a commencé à diviser le travail et que cela est, ensuite, apparu utile :

« Il fallait que la division du travail eût déjà commencé d'exister pour que l'utilité en fût aperçue et que le besoin d'en fît sentir », p. 186.

L'importance qu'accorde Durkheim à la distinction entre explication causale et explication fonctionnelle est intéressante car de nombreux autres holistes sociaux ne font pas, dans la pratique, de telle distinction. Ainsi, dans la tradition marxiste, qui souscrit au holisme, on explique souvent des l'apparition de phénomènes sociaux par le fait qu'ils « servent

l'intérêt du capital ». Par exemple Marx soutient que le chômage est dû à ce que les capitalistes gardent « une armée de réserve de chômeurs », de façon à maintenir les salaires bas. L'explication est clairement finaliste dans le sens ou l'entend Durkheim : on explique la naissance du chômage par le fait qu'il représente un intérêt pour les capitalistes. C'est confondre la cause efficiente et la fonction. Durkheim dirait plutôt, s'il devait souscrire à ce type d'explication, qu'il a dû commencer à y avoir du chômage, qui s'est avéré être un phénomène utile pour les capitalistes, qui ont alors pu l'entretenir en retour. On verra que les individualistes sociaux présentent une critique encore plus forte de ce type d'explication[20]. Ce qu'il suffit de retenir pour l'instant est que cette confusion, si confusion il y a, entre cause et fonction n'est pas un trait intrinsèque du holisme. C'est clairement une confusion que ne commet pas Durkheim (même s'il admet l'importance de l'explication fonctionnelle), et contre laquelle il met en garde.

2.1.3. La filiation anti-durkheimienne de Durkheim

Le holisme introduit par Durkheim a eut une grande influence, aujourd'hui encore de nombreux sociologues et philosophes s'en revendiquent explicitement. De façon ironique, une partie de sa filiation a tiré des idées de Durkheim sur les faits sociaux des conclusions foncièrement anti-durkheimienne selon lesquels les groupes ou les sociétés devaient être considérés comme des sujets psychologiques collectifs, et qu'il était donc possible d'appliquer à ces être collectif des catégories issues de la psychologie. Durkheim pensait que la sociologie ne pouvait être réduite à la psychologie car il pensait que la psychologie ne pouvait s'intéresser qu'aux individus. Mais s'il est vrai qu'il existe également une psychologie des groupes, alors il existe peut-être une autre façon de réduire la sociologie à la psychologie. En fait, Durkheim a bien envisageait cet possibilité, sans vraiment la rejeter :

> « En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau (voilà dans quel sens et pour quelles raisons on peut et on doit parler d'une conscience collective distincte des consciences individuelles). »p. 196.

Cependant, même si Durkheim ne condamne pas explicitement la possibilité d'une psychologie des groupes, il faut voir qu'elle contredirait directement son rejet des explications finaliste en sciences sociales. En effet, dès lors que l'on s'autoriser à parler des états mentaux d'un groupe, on court le risque d'expliquer son comportement pas ses désirs, c'est-à-dire de confondre explication causal et explication fonctionnelle. Autrement dit, bien que le holisme psychologique se situe dans la droite ligne de l'ontologie durkheimienne des fait sociaux, il court le risque de rompre avec l'épistémologie de Durkheim, en considérant les faits sociaux comme des personnes plutôt que comme des choses, et en confondant cause et fonction. Ainsi, dans sa *Psychologie des foules* en 1895, Gustave Le Bon défend au sujet des foules une thèse tout à fait analogue à celle de Durkheim : les foules sont irréductibles à une somme

[20] Il y a ici une forme de chiasme : Durkheim soutient que le finalisme est encouragé par l'individualisme sociale (p. 190), parce qu'on cherche à expliquer les phénomènes sociaux par les finalités des individus. C'est là quelque chose qu'admettent en effet de nombreux individualistes tels Weber : l'intention des individus est ce qui explique les phénomènes sociaux. *Mais,* ce que refuse tout individualistes est l'attribution réelle d'une finalité *à un agent collectif* : un individualiste peut admettre que les individus ont des buts qui entrent dans l'explication sociologique, mais par que les groupes ou les société en ont. C'est ce type de finaliste que va critique par exemple John Elster (cf Elster, et Heath).

d’individus. Mais, le titre de son livre l’indique, Le Bon en tire une conclusion opposée à celle de Durkheim : cela autorise alors à faire une *psychologie* (et non une sociologie) des foules.

> « Au sens ordinaire, le mot foule représente une réunion d'individus quelconques, quels que soient leur nationalité, leur profession ou leur sexe, quels que soient aussi les hasards qui les rassemblent. Au point de vue psychologique, l'expression foule prend une signification tout autre. Dans certaines circonstances données, et seulement dans ces circonstances, une agglomération d'hommes possède des caractères nouveaux fort différents de ceux de chaque individu qui la compose. La personnalité consciente s'évanouit, les sentiments et les idées de toutes les unités sont orientés dans une même direction. Il se forme une *âme collective*, transitoire sans doute, mais présentant des caractères très nets. La collectivité devient alors ce que, faute d'une expression meilleure, j'appellerai une foule organisée, ou, si l'on préfère, une foule psychologique. Elle forme *un seul être* et se trouve soumise à la loi de l'unité mentale des foules. Le fait que beaucoup d'individus se trouvent accidentellement côte à côte ne leur confère pas les caractères d'une foule organisée. Mille individus réunis au hasard sur une place publique sans aucun but déterminé, ne constituent nullement une foule psychologique. Pour en acquérir les caractères spéciaux, il faut l'influence de certains excitants dont nous aurons à déterminer la nature. » Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 1895. (je souligne)

> « Le fait le plus frappant présenté par une foule psychologique est le suivant : quels que soient les individus qui la composent, quelque semblables ou dissemblables que puissent être leur genre de vie, leurs occupations, leur caractère ou leur intelligence, le seul fait qu'ils sont transformés en foule les dote d'une sorte d'âme collective. Cette âme les fait sentir, penser et agir d'une façon tout à fait différente de celle dont sentirait, penserait et agirait chacun d'eux isolément. » *ibid*.

Le Bon introduit ensuite une analogie entre les foules et les phénomènes chimiques : les unes comme les autres ne sont pas réductibles aux éléments qui les composent. C’est clairement une thèse holiste à laquelle Durkheim n’aurait rien trouvé à redire. Mais il en tire la conclusion que les foules peuvent alors être étudier comme des être psychologiques, ce qui est foncièrement opposé aux idées de Durkheim. Une telle tendance à souscrire à une version psychologiste du holisme se retrouve chez au moins deux philosophes contemporains. Margaret Gilbert (2000), soutient qu’il existe des « sujets pluriels » fondés sur un « engagement conjoint » qui n’est pas réductible à la somme de deux engagements individuels. De façon analogue, Philip Pettit soutient qu’il y a des « entités collectives qui sont autonomes *psychologiquement* et constituent des personnes institutionnelles ». Pettit prend l’exemple de groupes qui doivent prendre une décision sur la base d’une doctrine reçue. Imaginons trois colocataires qui possèdent un appartement et qui se demandent s’ils doivent investir dans la réfection du système électrique qui est vétuste. Ils discutent ce problème avant de voter, et s’accordent sur le fait que trois critères doivent être satisfaits simultanément : (i) est-ce que l’installation présente un réel danger ? (ii) est-ce que sa rénovation résoudrait ce problème ? (iii) est-ce que le coût de la réfection serait supportable ? Il suffit qu’un de ces trois critères ne soit pas satisfait pour qu’on renonce à la décision de refaire l’installation électrique. Voici comment répondent les trois colocataires :

	Vrai danger ?	Réparation efficace ?	Coût supportable ?	Décision
Hélène	Oui	Non	Oui	Non
Anne	Non	Oui	Oui	Non
Olivier	Oui	Oui	Non	Non

La question est maintenant de savoir quelle décision prendre sur la base de cette consultation. Apparemment, chacun est contre la réparation, bien que pour des raisons différentes. Donc si on vote seulement sur la dernière question « répare-t-on ou pas », la décision sera « Non » à 100%. Mais Hélène propose un autre mode de décision : elle propose de voter pour chaque question, et de décider ce qu'il faut faire sur la base de ces trois résultats. Le problème est que l'on arrive ainsi au résultat opposé : une majorité de colocataires considèrent qu'il s'agit d'un vrai danger, que la réparation serait efficace et que le coût serait supportable. Selon ce mode de décision, on arrive donc à l'idée qu'il faut réparer l'installation électrique. Autrement dit, bien qu'individuellement chacun pense qu'il ne faut pas réparer, une majorité supporte chaque condition à la réparation. En quoi cela est-il lié à la question du holisme ? La thèse de Pettit est que les groupes qui « collectivisent les raisons », c'est-à-dire les groupes qui choisissent le second mode de décision, doivent être considérés comme des sujets collectifs irréductibles. En effet, la décision de ces groupes n'est pas à première vue réductible à une conjonction de décisions individuelles.

2.2. Le holisme social structural : Hegel et Wittgenstein

Avant de clore cette présentation du holisme social, il est important de mentionner rapidement une forme distincte, et à bien des égards plus radicale de holisme. Durkheim admet on l'a vu que les individus sont une condition nécessaire de la société. Sa position est qu'ils ne sont pas une condition suffisante, qu'il faut ajouter quelque chose pour arriver à une société. Il soutient ensuite que la société influence en retour les individus, mais ne soutient à aucun moment que les faits sociaux sont essentiellement *constitutifs* des individus. Il pourrait très bien y avoir des individus isolés qui vivent sans vivre en société (même si ce n'est jamais le cas, souligne Durkheim. Les individus sont une condition nécessaire de la société, mais la société n'est pas une condition nécessaire des individus.

Selon le holisme structural au contraire, les individus ne sont pas des atomes qui préexistent à la société. Ce ne sont pas tant les individus qui sont une condition nécessaire de la société, que la société qui est une condition nécessaire (et peut-être suffisante) des individus humains. Autrement dit, il n'y a pas de sens à chercher à réduire une société à une agrégation d'individus, non pas seulement parce qu'elle est plus qu'une telle somme, mais parce qu'il n'y pas d'individus tant qu'il n'y a pas des société. Plus précisément, l'objection du holisme structural à l'individualisme la suivante : « vous pouvez vous efforcez de réduire la société à un ensemble d'individus, mais tout ce que vous aurez fait est de *réduire une chose sociale à une autre*. Vous n'avez pas compris précisément que les *individus sont des choses sociales*, c'est-à-dire des choses qui consistent essentiellement dans les relations qu'ils entretiennent avec d'autres individus ». Il existe deux versions du holisme social structural : l'une se situe plutôt dans la lignée de Hegel, l'autre dans celle de Wittgenstein.

2.2.1. Le holisme social structural hégélien

Selon le holisme hégélien, la société est essentielle à *l'épanouissement* de l'individu, c'est-à-dire que sans elle, les individus ne pourraient pas devenir proprement *humain*. C'est une version de ce holisme structural hégélien que défend P. Pettit :

> Les individus dépendent les uns des autres pour la possession d'une propriété qui est centrale pour l'être humain. Personne ne peut jouir de cette propriété —personne ne peut être à proprement parler un être humain— sinon en présence des autres. 2000 : 44.

L'idée est qu'il y a une propriété essentielle à l'homme, c'est-à-dire une propriété sans laquelle il n'est pas un homme et que cette propriété est foncièrement sociale. L'homme, comme disait Aristote, est un animal social. Cette version de holisme social est celle qui est en général défendu par les penseurs de tradition idéaliste comme Hegel, Bradley, T.H. Green ou Bernard Bosanquet. Ce dernier écrit, après avoir soutenu un Idéalisme Absolu selon laquel les personnes individuelles sont moins réelles (parce que moins complète et cohérentes) que le tout social[21], écrit :

> « Il est très difficile d'établir une différence une différence en principe entre l'unité de ce que nous appelons un esprit et celles des 'esprits' qui entrent dans une expérience sociale uniques » 1923[22].

De même, Bradley écrit :

> « Je suis moi-même par partage avec les autres, en incluant dans mon essence des relations à eux, les relations propres à l'état social », 1876, p. 173 (cité par Pettit p. 46)

Il convient de noter, dans la présentation que je viens de faire de cette position comme dans la citation de Pettit, que s'opère un glissement de « individu » à « humain » qui n'est pas anodin. Un individu est quelque chose d'assez neutre, qui peut être défini par sa constitution biologique ou des capacités psychologiques non essentiellement sociales comme ses capacités de perception et d'action. Un être humain par contre, est un concept plus normatif : un être humain doit se réaliser, ou s'épanouir comme le dit Pettit. Etre un être humain, est quelque chose qui n'est pas donné au départ, il faut le devenir. La thèse du holisme structural et que seule la société nous permet de devenir des êtres humains. Un argument courant en faveur de cette thèse est le suivant :

> (i) La capacité de penser est essentielle à l'être humain.
> (ii) Il n'y a pas de pensée sans langage.
> (iii) Il n'y a pas de langage sans société
> (iv) Donc la société est essentielle à l'humain.

Mais dès lors que la distinction entre individu et être humain est admise (ou entre être humain non épanoui et être humain épanoui, cela revient au même), le holisme structural hégélien ne constitue plus vraiment une objection à l'individualisme social : la question de départ était de savoir si l'on pouvait réduire une société à une somme *d'individus*, la réponse

[21] Cf Article SEP « Liberalism », Gaus.
[22] Cité par Gaus, « Liberalim ».

holiste hégélienne est de dire « non, vous ne pouvez pas réduire une société à un somme *d'humains* (car il n'y a pas d'être humains sans société). » Mais une telle réponse est, comme on dit, à côté de la plaque. Ce à quoi l'individualiste social prétend réduire la société n'est pas à un ensemble d'être humains accomplis, mais à un ensemble d'individus, fussent-ils non épanouis. Il se peut qu'on puisse définir l'être humain épanoui comme un être essentiellement social, qui ne peut exister antérieurement à la société car il n'existe que par elle. Mais c'est une autre question. Le holisme hégélien admet bien qu'existe antérieurement à l'être humain, il existe un individu doué de capacités perceptives, motrices etc… qui ne sont pas essentiellement sociales, même si ces individus sont pleins de promesses sociales. C'est donc à partir des interactions de ces individus non sociaux qu'il faut expliquer l'apparition de la société, et avec elle, des hommes sociaux accomplis. Sur ce plan, le débat entre le holiste structural hégélien et l'individualiste social n'a donc pas vraiment lieu : l'un et l'autre ne parlent pas de la même chose.

2.2.2. Le holisme structural wittgensteinien

Le holisme hégélien concède donc qu'il existe préalablement à l'individu social accompli, un individu non social, qui doit s'accomplir. Wittgenstein défend pour sa part une version plus forte de holisme structural qui conduit à considérer comme dénuée de sens *toute* référence à un individu non social. L'individu non social sur la base duquel les individualistes entendent expliquer l'apparition d'une société est un individu est un individu doué d'intentions d'actions et de représentations non sociales, c'est-à-dire qui ne portent pas sur les autres individus. Voir la pomme, avoir l'intention de la manger, la manger, sont des représentations, des intentions et des actions non sociales. L'idée de Wittgenstein, pour autant que je la comprenne, est qu'il n'est pas possible à un individu de former une intention non sociale. Si je forme une intention, c'est que je suis déjà dans une société. Autrement dit, tous les états mentaux supposés internes et privés de l'individu sont dépendants du social et il en résulte que le fait de parler d'un individu doué d'états mentaux mais non social est une absurdité. Le social, soutient Descombes (2003 : 33sqq) qui souscrit à ce holisme wittgensteinien est essentiellement présent dans l'esprit des individus. Il n'y a pas de notion non sociale d'individu qui soit pourtant doué d'états mentaux. Hors c'est bien sur ces individus que les individualistes entendent expliquer l'apparition et le développement d'une société. Donc le projet individualiste est fondamentalement vicié : l'individualiste penser qu'il est moins mystérieux d'expliquer la société par les individus, mais il a tort, car un individu sans société, c'est là le véritable mystère. (C'est là une présentation très schématique de la position des wittgensteiniens, que j'avoue avoir du mal à comprendre : il conviendrait d'accorder une plus grande attention aux notions de règles et d'usage du langage pour restituer cette argumentation correctement).

Le trouble qu'une telle position suscite est le suivant : comment la société a-t-elle pu commencer à exister s'il n'y a pas commencé par avoir des individus non sociaux ? Il a bien fallu, est-on tenté de dire, que les hommes se rencontrent et commencent un jour à parler et donc pour cela, qu'ils existent avant. C'est ainsi qu'Avicenne explique dès le 10ème siècle, l'apparition des sociétés :

> « L'homme se distingue des autres animaux en ce qu'il ne peut pas vivre seul, chaque personne allant seul à ses affaires : il faut que l'homme trouve sa suffisance dans un autre de son espèce. Celui-ci, par exemple, fournira les légumes, celui-là fera son pain ; un tel fera de la couture pour tel autre, qui lui fournira l'aiguille de sorte que, réunis, ils se suffiront mutuellement. C'est ainsi que sont apparues les sociétés », Avicenne, cité par Raynaud : 40.

Mais une telle histoire est impossible pour Wittgenstein, car il n'a pas pu y avoir d'individus, au sens d'êtres doués d'intentions et de représentations, avant qu'il y ait une société. Mais alors l'apparition temporelle de la société et du langage devient un véritable mystère, il faudrait supposer que tout cela soit arrivé d'un coup, ensemble : des individus, la société, le langage. On verra dans la troisième partie de ce cours sur le libéralisme que la question de savoir si l'individu est essentiellement social ou non constitue un point important du débat dans le débat entre communautarisme et libéralisme politique.

Un dernier point plus général à l'encontre du holisme structural dans son ensemble est le suivant : l'idée que le tout est, d'une manière ou d'une autre, essentiel au partie, est souvent considéré comme compromettant l'intelligibilité rationnel des phénomènes. L'idée d'une structure de relations qui constituerait ses parties paraît absurde : pour qu'il y ait une relation entre deux choses, il faut qu'il y a deux choses. Mais ce que suggère le holisme structural est qu'il commence par y avoir des relations, avant même qu'elles aient des termes. C'est là une idée pour le moins fuyante. Si nous procédons à l'inverse de façon analytique, c'est-à-dire en partant de petites choses isolées pour les relier ensuite, notre esprit ne perd pas pied. Mais il ne nous semble pas accessible de comprendre d'abord le toute dans son ensemble, pour y découper ensuite des parties. On se demande ou s'arrête l'argument selon lequel on ne peut comprendre les parties si l'on ne comprend pas le tout et s'il ne conduit pas tout simplement à renoncer à toute forme de connaissance de la société. Prenons l'analogie suivante : certaines thérapies préconisent de soigner le corps dans son ensemble, plutôt que simplement la partie douloureuse du corps, disons le petit orteil, parce que le corps est un tout et que se contenter de soigner le petit orteil quand sa douleur est due à un problème postural est se condamner à voir réapparaître le problème tôt ou tard. Soit. Maintenant le corps de l'individu comme tout, n'est lui-même qu'une partie de ce tout plus grand qu'est la société : et l'on pourrait très bien faire valoir que tant que la société dans son ensemble ne génèrera pas des individus heureux, ceux-ci se tiendront mal et auront dès lors des douleurs aux petits orteil. Maintenant, la société n'est elle-même qu'une partie du tout de l'ensemble des sociétés humaines : peut-être que tant que les relations entre les sociétés humaines ne seront pas améliorées, chaque société connaîtra des dysfonctionnement internes qui se traduira sur le moral, puis sur le physique des individus qui la composent. C'est alors à l'ONU que se soignent vraiment les douleurs au petit orteil. Toute autre intervention est un analgésique qui s'attaque au symptôme mais pas à la véritable cause du mal. Et l'on peut continuer comme ça longtemps, en disant que tant que le cosmos et les forces cosmiques ne sont pas équilibrées, toutes ses parties seront malades. C'est donc d'abord l'univers qu'il faut soigner. La question sérieuse est la suivante : où arrêter une telle régression, et pour quelles raisons ? Le holiste structural doit donner une réponse s'il veut que sa position demeure maîtrisée. Mais s'il avance une raison de ne pas aller par exemple, au-delà de la société dans son ensemble, cette raison, quelle qu'elle soit, risque de s'appliquer, par parité de raisonnement, aux individus et aux parties de ses individus etc., justifiant ainsi le rejet du holisme structural.

Nous en avons terminé avec le holisme. Le holisme social qui va retenir notre attention par la suite est le holisme que j'ai appelé « atomiste », d'une part parce qu'il semble plus compatible avec une compréhension rationnelle du monde et d'autre part parce qu'il présente un cas particulier de la position émergentiste en philosophie des sciences.

3. L'individualisme

3.1. Les précurseurs : Hobbes, Mill, Tarde

La première formulation claire de l'individualisme social a été donnée par le philosophe Thomas Hobbes, qui soutenait qu'« Il est nécessaire que nous connaissions les parties qui vont être composées avant que nous connaissions le composé total », car « tout est mieux compris par ses causes constitutives »[23]. Hobbes applique ce précepte à la société, dont les individus sont les éléments. Hobbes considérait les individus comme foncièrement égoïstes, mais même si on les considère comme foncièrement coopératifs, l'idée que la société doit être expliquée à partir des comportements individuels demeure. Tocqueville dans *De la Démocratie en Amérique* (1856) a été le premier à introduire le terme d'individualisme. John Stuart Mill, qui avait déjà initié une réflexion sur la connaissance des phénomènes sociaux, donne, dans son Système de Logique (1844) une définition claire de l'individualisme social :

> « Les lois des phénomènes sociaux ne sont et ne peuvent être que les lois des actions et des passions des êtres humains réunis dans l'état de société. Cependant, les hommes dans l'état de société sont toujours des hommes ; leurs actions et leurs passions obéissent aux lois de la nature humaine individuelle. Les hommes ne se changent pas, quand ils sont rassemblés, en une autre espèce de substance douée de propriétés différentes, comme l'hydrogène et l'oxygène sont différents de l'eau, ou comme l'hydrogène, l'oxygène, le carbone et l'azote sont différents des nerfs, des muscles et des tendons. Les êtres humains en société n'ont d'autres propriétés que celles qui dérivent des lois de la nature de l'homme individuel, et peuvent s'y résoudre. Dans les phénomènes sociaux, la Composition des Causes est la loi universelle. », *Système de Logique*, second volume, livre VI, chap. vii, §1. p. 468.

La position de Mill est intéressante parce que, comme on le verra dans la deuxième partie de ce cours, Mill est un des premiers défenseurs de l'émergentisme : il pense que les phénomènes chimiques ne peuvent être réduits aux phénomènes physiques, et que les phénomènes biologiques ne peuvent être réduits aux phénomènes chimiques. On s'attendrait alors à ce qu'il continue sur sa lancée et soutienne que les phénomènes sociaux ne sont pas réductibles aux phénomènes individuels, c'est-à-dire qu'il adopte une forme d'émergentisme social, qui n'est qu'un autre nom du holisme social. Mais c'est le contraire que fait Mill : contrairement aux phénomènes chimiques soutient-il, les phénomènes sociaux peuvent être réduits. (retenons que l'on peut être émergentiste au sujet de certains phénomènes, et réductionniste aux sujets d'autres). Mill met alors en garde comme l'application de « la méthode chimique » en sciences sociales. C'est bien une méthode de ce type qu'appliquera Durkheim cinquante ans plus tard, comme on l'a vu.

Un autre précurseur important de l'individualisme, qui entra en controverse avec Durkheim, fut Gabriel Tarde. Tarde soutient que ce qu'il appelle la « psychologie intermentale », c'est-à-dire la psychologie qui étudie les relations entre les individus (par opposition a la psychologie qui étudie l'individu face a la nature) est ce qui doit expliquer les faits sociaux. La sociologie se réduit selon lui à la psychologie intermentale, qui est une forme de « microscopie sociale ». Il reproche à Durkheim d'admettre des faits sociaux *sui generis*, qu'il considère comme des entités ontologiques suspectes :

[23] cité par Lukes, p. 12.

« Il n’y a encore une fois dans la vie sociale que des actes d’individus à individus. M. Durkheim croit-il qu’il y ait en fait de réalité sociale autre chose que des individus et des actes ou faits individuels ? Si vous le croyez, je comprends votre méthode, c’est de l’ontologie pure. Entre nous c’est le débat du nominalisme et du réalisme scolastique. Je suis nominaliste. Il ne peut y avoir qu’actions individuelles et interactions. Le reste n’est qu’entité métaphysique, que mysticisme ». Tarde, repris dans Durkheim, 1903, p. 8.

« au lieu d'expliquer ainsi [comme Durkheim] le petit par le grand, le détail par le gros, j'explique les similitudes d'ensemble par l'entassement de petites actions élémentaires, le grand par le petit, le gros par le détail. » Tarde, *Les lois sociales Esquisse d’une sociologie*, 1898.

« en poussant ainsi à bout et objectivant la distinction ou plutôt la séparation toute subjective du phénomène collectif et des actes particuliers dont il se compose, M. Durkheim nous rejette en pleine scolastique. Sociologie ne veut pas dire ontologie. J'ai beaucoup de peine à comprendre, je l'avoue, comment il peut se faire que, « les individus écartés, il reste la Société ». Les professeurs ôtés, je ne vois pas bien ce qui reste de l'Université, - si ce n'est un nom, qui, s'il n'est connu de personne, avec l'ensemble de traditions qu'il exprime, n'est rien du tout. Allons-nous retourner au réalisme du Moyen Âge ? Je me demande quel avantage on trouve, sous prétexte d'épurer la sociologie, à la vider de tout son contenu psychologique et vivant. On semble à la recherche d'un principe social où la psychologie n'entre pour rien, créé tout exprès pour la science qu'on fabrique, et qui me paraît beaucoup plus chimérique encore que l'ancien principe vital. », Tarde, *La logique sociale*, 1895.

Il n’y a rien de tels que des faits sociaux irréductibles selon Tarde : la façon dont Durkheim réifie ces faits lui semble totalement suspecte. Dans la réalité, il y a des individus qui interagissent. Personne n’a jamais rencontré un fait social. Ce scepticisme à l’encontre de l’organisme social dont parle Durkheim est un des points de ralliement des individualistes : parler d’une société comme si c’était une chose ne peut au mieux avoir qu’un sens métaphorique. Les seules choses capables de croire, de désirer ou d’agir au sens propre sont les individus. Comme le dira Boudon, le Parti ne pense pas, seuls les individus pensent. Reste toutefois à motiver plus précisément ce scepticisme à l’égard des entités supra-individuelles. On verra dans la deuxième partie du cours qu’un argument puissant (ce qui ne veut pas dire qu’il soit insurmontable) à l’encontre de l’existence d’entité émergentes irréductibles à des entités d’ordre inférieur (qu’il s’agisse de la société relativement aux individus, ou de l’esprit relativement au cerveau) a été proposé par le philosophe contemporain Jaegwon Kim.

Par ailleurs, un point important soulevé par Tarde est que la psychologie sur laquelle doit se baser l’individualisme social est une psychologie de *l’interaction* entre les individus. Tarde pensait notamment que l’imitation était un processus clé dans l’explication de vie sociale. Nous allons voir maintenant que l’importance de l’action individuelle dans la compréhension des phénomènes sociaux est également un point sur lequel insiste Max Weber, le principal défenseur de l’individualisme en sciences sociales. Ce point est crucial, car on va voir qu’il permet à l’individualiste social de réponse à certains défis que lui pose le holiste.

3.2. Max Weber

Max Weber, avec son ouvrage fondateur *Economie et société* (1922), est avec Durkheim un des pères fondateurs de la sociologie contemporaine. Bien qu'il ne le cite pas, il s'oppose à Durkheim sur de nombreux points. En deux mots, Weber va défendre (i) une approche individualiste des sciences sociales et (ii) rejeter le naturalisme épistémologique (soutenu par Durkheim) selon lequel la méthode des sciences sociales doit être une méthode objective, de même type que celle des sciences naturelles. Ces deux points découlent du postulat fondamental de la sociologique de Weber : l'objet propre de la sociologie est *l'action sociale*. Or, seule les individus sont capables d'action sociale selon Weber, et on ne peut comprendre une action par des moyens purement naturaliste.

3.2.1. Une sociologie de l'action sociale…

Pour Weber, l'objet propre de la sociologie n'est pas, comme Durkheim le prétend, un ensemble de faits sociaux (collectifs) irréductibles, mais *l'action sociale*.

> « Nous appelons sociologie (au sens où nous entendons ici ce terme utilisé avec beaucoup d'équivoques) une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. Nous entendons par « activité » un comportement humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission ou d'une tolérance), quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et par activité « sociale », l'activité qui d'après son sens visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement », *Economie et Société*, Tome 1, p. 28.

Ce passage (que vous avez déjà étudié dans la partie sociologie du cours), est extrêmement important car il contient l'essentiel de la sociologie théorique de Weber. L'objet de la sociologie est donc l'action sociale (ou l'activité, selon les traductions). Une action se distingue d'un simple comportement (comme un mouvement réflexe, le fait de respirer…) par le fait que l'individu qui la fait est motivé par une intention : l'agent donne donc un *sens* à son action, en ce qu'il la fait dans un certain but, avec l'intention de…. Mais toutes les actions n'intéressent pas le sociologue. Seules les actions dont les intentions concernent autrui relèvent de son champ de recherche. La distinction entre action sociale et non sociale est assez intuitive : se gratter, descendre les escaliers, tailler sa haie ne sont en tant que telles par des actions sociales. Promettre, lever le bras pour prendre la parole, mettre son clignotant, sont au contraire des actions sociales. Il ne suffit pas que plusieurs individus soient impliqués pour que l'on ait une action sociale : le fait que deux cyclistes se rentrent dedans, ou que tous les passants ouvrent leurs parapluies en même temps ne sont pas selon Weber des actions proprement sociales, car leur sens n'est pas social : les agents de ces actions (faire du vélo, ouvrir son parapluie) ne forment aucune intention concernant les autres agents. Le sociologue s'intéresse donc à cette sous-classe des actions individuelles qui sont les actions sociales.

De cette définition de l'action sociale, objet propre de la sociologie, découlent deux thèses essentielles à la position de Weber : (i) l'individualisme social et (ii) le rejet du naturalisme épistémologique.

3.2.2. …d'où découle l'individualisme …

La focalisation de l'attention sur l'action sociale implique l'individualisme : en effet, pour Weber, seuls les individus sont des sujets des actions, au sens où il les a définis. Un Etat, un Parti ne sont pas susceptibles d'agir : un état n'a pas vraiment d'intention, ne vise pas subjectivement un but, et donc, n'est pas capable en tant que tel d'être un agent au sens propre. Dans la mesure ou l'objet propre de la sociologie est constitué des actions sociales des individus, Weber est donc bien un individualiste. Pour comprendre le comportement d'une collectivité, il faut selon lui comprendre les actions des individus qui la composent :

> « Il ne saurait exister, à notre avis, d'activité … que sous la forme d'un comportement d'une ou plusieurs personnes *singulières* ».p. 40.
>
> « Pour l'interprétation compréhensive de l'activité que pratique la sociologie, [les structures sociales telles que l'Etat, les coopératives, les sociétés…] ne sont que des développements et des ensembles d'une activité spécifique de personnes singulières, puisque celles-ci constituent seuls les agents compréhensibles d'une activité orientée significativement », p. 41
>
> « Dans le travail sociologique, ces collectivités doivent être traitées seulement comme résultats et modes d'organisations des actes particuliers des personnes individuelles, puisqu'elles seules peuvent être traités comme agents en train d'effecteur une action subjectivement compréhensible », autre trad, p. 41 *Economie et Société*, début, cité aussi par Heath.

Weber écrivait dans une lettre peu avant sa mort :

> « Si je suis devenu sociologue… c'est principalement afin d'exorciser le spectre des conceptions collectives qui subsiste encore parmi nous. En d'autres termes, la sociologie elle-même peut seulement procéder à partir des actions d'un ou plusieurs individus séparés et doit de ce fait adopter des méthodes strictement individualistes »[24]

Cette focalisation de l'attention sur l'action sociale permet de donner une version modérée d'individualisme. Un individualisme radical consisterait à soutenir qu'une société n'est rien de plus qu'une agrégation d'individus qui ne communiquent ni n'agissent les uns sur les autres. Chacun cultive ses tomates en autarcie, et la seule relation qu'il entretient avec les autres est la proximité géographique. Une telle forme radicale d'individualisme social est de faible intérêt : il n'est manifestement pas suffisant que différents individus soient simplement juxtaposés pour que l'on ait une société. Un tel individualisme est sans doute suggéré par la question « Une société n'est-elle qu'une *agrégation* d'individus ? », à laquelle on répond intuitivement de façon négative. En effet, l'expression d' « agrégation » suggère que les individus ne sont alors que juxtaposés, mis côté à côté, sans véritablement entrer en relation. Mais Weber évite clairement un tel individualisme radical (de même que Tarde avant lui) : pour avoir une société, il faut que les individus agissent intentionnellement les uns sur les autres, ce qui suppose qu'ils soient capables de se représenter les uns les autres (pour agir intentionnellement sur autrui, il est nécessaire que je sois en mesure de me le représenter). L'individualisme social modéré que soutient Weber est donc qu'une société se réduit à un

[24] Cité par Lukes, p. 13.

ensemble d'individus *qui se représentent mutuellement et interagissent*. Il faut que ces individus soient doués de capacité de représenter autrui et d'agir sur autrui. On peut avoir l'impression que cela est une concession trop forte faite au holisme, qui dénature l'individualisme. Tant que les actions et les représentations sont celles d'individus et non de touts sociaux irréductibles, l'individualisme est sauf (la société ou le groupe, contrairement à ce que dit Durkheim n'est jamais le *substrat* d'une action ou d'une représentation). Seuls les individus agissent, seuls les individus se représentent. A strictement parler, une société ne se représente rien et n'agit pas. Tel est bien la définition que Boudon donne de l'individualisme :

> [L'individualisme] veut que tout phénomène social soit le produit d'actions, de décisions, d'attitudes, de comportements, de croyances, etc., individuels, les individus étant les seuls substrats possibles de l'action, de la décision, etc., dès lors qu'on prend ces notions en un sens non métaphorique. […] Ce premier postulat a un fondement ontologique : il déclare que seuls les individus humains peuvent être le siège de croyances, de désirs, d'intentions, […]. C'est seulement métaphoriquement que l'Etat, un parti politique ou une Eglise sont le siège [d'actions, de décisions, de croyances etc.] Le Parti socialiste ne pense pas. Seuls pensent X, Y ou Z, membres du parti à tel ou tel niveau de responsabilité. Boudon, 2003, 19-20.

> « ces sont les actions individuelles qui, par agrégation, constituent les phénomènes collectifs » *La logique du social* (1979)

Ce recours aux représentations et aux actions sociales individuelles permet à l'individualisme de répondre au défi que lui pose le holiste : parmi toutes les agrégations possibles d'individus, lesquelles sont des sociétés, lesquelles n'en sont pas ? Parmi toutes les agrégations possibles de phénomènes individuelles, lesquelles sont des faits sociaux ? Toute société est une agrégation d'individus, mais toute agrégation d'individu n'est pas une société. Comment l'individualiste peut-il distinguer les bonnes agrégations des mauvaises ? Un ensemble, ou une somme, n'est foncièrement pas contraint : on peut y mettre ce que l'on veut. Piochons un ministre à Paris, un épicier à VeraCruz et enfin un gladiateur à Lugdunum. C'est un ensemble parfaitement respectable, qui ne contient que des individus. Pour autant, nous ne voulons pas dire que c'est une société ou un groupe social. Quelle raison l'individualiste peut-il apporter d'écarter un tel ensemble ? Le holiste a une réponse directe : aucun ensemble d'individus n'est par lui-même suffisant pour avoir une société : il lui faut un « supplément d'âme collective », qui n'est pas contenu dans l'ensemble, c'est-à-dire dans les individus. Mais que peut répondre l'individualiste, qui refuse un tel supplément d'âme irréductible ? Il peut tout d'abord apporter des restrictions sur les relations spatiales et temporelles entre les individus : les individus qui composent une société ou un groupe social doivent vivre approximativement au même endroit et au même moment. Mais le holiste pourra sans doute réitérer son objection : il existe des cas ou des individus vivent au même endroit au même moment sans pour autant constituer une société. Il pourra même faire valoir que ces conditions spatiales ne sont pas nécessaires et qu'il peut y avoir des sociétés éclatées dans l'espace et le temps. La bonne réponse individualiste, suggéré par Weber, au défi holiste est alors la suivante : plusieurs individus forment une société s'ils ont des représentations les uns des autres, et agissent intentionnellement les uns sur les autres (ce qui suppose qu'ils aient des représentations des autres). La différence entre les ensembles sociaux d'individus, et les ensembles non sociaux, est que les individus qui composent les premiers ont des représentations et des intentions concernant les autres.

Voyons comment une telle solution permet de répondre au défi Durkheim que nous avons évoqué en 2.1.1.1. La croyance collective des centraliens « nous savons que l'astrologie

n'est pas une science » n'est pas réductible, remarquait Durkheim, à la somme des croyances individuelles de chaque centralien : « Je sais que l'astrologie n'est pas une science ». La seule solution pour rendre compte de cette différence, selon Durkheim, consiste à dire que la première croyance est une croyance du tout ou du sujet collectif irréductible que constituent les centraliens, alors que les sujets des secondes croyances ne sont que des sujets individuels. Mais dès lors que l'on intègre les représentations et les actions sociales à l'individu, il y a une solution individualiste pour rendre compte de la différence entre ces croyances : la croyance « nous savons que l'astrologie n'est pas une science » est réductible à la somme des croyances individuelles de chaque centralien : « Je sais que l'astrologie n'est pas une science *et* je sais que chaque autre centralien sait que l'astrologie n'est pas une science (…et je sais que chaque autre centralien sait que je sais que l'astrologie n'est pas une science, etc…) »[25]. Autrement dit, dès lors que nous autorisons les états mentaux de second ordre (croyances, perceptions, intentions) qui, bien qu'ils soient ceux d'un individu, ont pour objets des états mentaux d'autres individus, l'individualiste peut répondre au défi de Durkheim. Ma croyance que vous êtes attentifs est bien une croyance qui m'appartient, bien qu'elle porte sur un de vos états mentaux.

Mieux, l'individualiste social peut soutenir que les diverses entités collectives que le holiste tient pour réelles (telles que les groupes sociaux, les classes, les nations etc.) ne sont en fait que les objets des attitudes psychologiques individuelles (croyances, désirs, sentiments d'appartenances, etc…). Il n'y a pas, à proprement parler, de classes sociales qui transcendent les individus, mais il y a bien des sentiments d'appartenance individuels à des classes sociales. Ces sentiments ont bien pour objet la classe en question, ou la nation en question, mais c'est là un objet intentionnel qui n'existe pas indépendamment de ces sentiments ou de ses croyances. Autrement dit, les entités collectives irréductibles peuvent être réduites à de simples objets non existants de nos croyances ou sentiments : il n'y a pas à strictement parler, de groupes sociaux supra-individuels, mais, pour diverses raisons, nous avons des attitudes qui portent sur ces groupes sociaux. De la même façon que Dieu peut entrer, en tant qu'objet de croyance, dans une explication scientifique (il n'est pas besoin d'admettre que Dieu existe pour admettre que la croyance en Dieu motive certains comportements sociaux, comme la construction de cathédrales), les groupes, classes, nations, partis jouent un rôle en tant qu'ils sont l'objet de croyances ou de sentiments d'appartenance individuels, sans qu'on ait pour cela à les considérer comme réels. Voici ce qu'écrit Weber à ce sujet :

> « Les structures collectives qui font partie de la pensée quotidienne ou de la pensée juridique … sont des représentations de quelque chose …qui flotte dans la tête des hommes réels… d'après quoi ils *orientent* leur activité ; et ces structures comme telles ont une importance causale fort considérable, souvent même dominante, pour la nature du déroulement de l'activité des hommes réels », *Economie et société* p. 42.

L'individualisme qu'adopte Weber ne le conduit donc pas à disqualifier tout discours portant sur des entités collectives. Au contraire, Weber passe un certain temps à expliquer à quelles conditions de tels discours peuvent être féconds. Il n'est pas interdit de parler de telles choses collectives, mais il faut bien garder à l'esprit qu'elles ne sont au mieux que des fictions utiles, car réellement, il n'y a que des individus. C'est un point qu'admettent tous les individualistes sociaux : s'il n'y a pas d'entités collectives *sui generis*, il y a des

[25] M. Gilbert (2000 : 111) donne la définition suivante d'un savoir mutuel :
« le fait que *p* est un *savoir mutuel* pour deux personnes A et B si et seulement si (i) A sait que *p* ; (ii) B sait que *p* ; (iii) A sait que B sait que *p* ; (iv) B sait que A sait que *p*, et ainsi de suite *ad infinitum* ». Voir également l'article « common knowledge » dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

représentations qui ont pour objet de telles entités. Voici ce qu'écrit John Elster, un des importants défenseurs contemporains de l'individualisme socia :

> « Par individualisme méthodologique, j'entends la doctrine selon laquelle tous les phénomènes sociaux (leur structure et leur changement) sont en principe explicable seulement à l'aide des invididus, de leurs propriétés, buts, et croyances. Cette doctrine n'est pas incompatible avec les énoncés vrais suivants. (a) Les individus ont souvent des buts qui impliquent le bien-être d'autres individus. (b) *Ils ont souvent des croyances au sujet d'entités supra-individuelles*. « Les capitalistes craignent les classes laborieuses » ne peut pas être réduit aux sentiments des capitalistes concernant les travailleurs individuels. Par contraste, « Les profits des capitalistes sont menacés par la classe laborieuse » peut être réduit à un énoncé complexe concernant les conséquences des actions prises par les travailleurs individuels. » J. Elster, in « Marxism, functionalism and game theory, the case for methological individualism », p. 22., je souligne

Enfin, il est important de mentionner une deuxième façon dont l'individualiste méthodologique peut faire une place aux explications supra-individuelles : elle consiste à les considérer comme des explications *provisoires* et *inachevées*, en attente d'un dénouement individualiste. Voici ce qu'écrit Watkins, défenseur de l'individualisme social :

> Selon le principe de l'individualisme méthodologique, les constituants ultimes du monde social sont des personnes individuelles qui agissent de façon plus ou moins appropriée à la lumière de leurs dispositions et de leur compréhension de leur situation. Toute situation sociale complexe, institution ou événement, est le résultat d'une configuration particulière d'individus, de leurs dispositions, situations, croyances, ressources physiques et environnement. *Il peut y avoir des explications inachevées ou partielles de phénomènes sociaux de grande échelle (disons, l'inflation) en termes d'autres phénomènes de grande échelle (disons, le plein emploi) ; mais nous n'arriverons pas à une explication fondamentale de tels phénomènes de grande échelle avant d'en avoir déduit une description à partir des énoncés sur les dispositions, les croyances, les ressources et les interrelations des individus*. […] Et de même que le mécanisme est opposé à l'idée organiciste des champs physiques, l'individualisme méthodologique est contrasté avec le holisme ou l'organicisme. Selon cette dernière vue, les systèmes sociaux constituent des « touts », au moins dans le sens où certains de leurs comportements de grande échelle sont gouvernés par des lois macroscopiques qui sont essentiellement *sociologiques* car elle sont *sui generis* et ne peuvent être expliquées comme de simples régularités ou tendances qui résultent du comportement d'individus en interaction. Au contraire, le comportement des individus doit (selon le holisme sociologique) être expliqué au moins partiellement en termes de telles lois […]. Si l'individualisme méthodologique signifie que les êtres humains sont supposés être les seuls agents moteurs dans l'histoire, et si le holisme sociologique signifie que quelque agent ou facteur supra-humain sont supposés être moteur dans l'histoire, alors ces deux alternatives sont exhaustives » J. N. Watkins[26], cité par Lukes, je souligne.

Il s'ensuit que l'adhésion à l'individualisme social n'implique pas le rejet strict de toute explication du type « l'inflation augmente parce que les taux d'intérêt baisse », ou « la

[26] Watkins était un étudiant de Karl Popper, cf. article de Heath, « Metholodigical individualism ».

durée des études augmente du fait de la tertiarisation de l'économie ». Nous avons là des explications qui vont du macro- au macro-, qui expliquent des faits sociaux en terme d'autres faits sociaux. En principe c'est tout ce que l'individualiste veut éviter, puisqu'il entend expliquer des faits sociaux à partir de faits individuels. Mais ce que dit ici Watkins est que de telles explications macroscopiques sont valables en tant qu'explications transitoires : il est difficile de parvenir à une explication strictement individualiste, donc, de façon provisionnelle, il est utile d'avoir recours à des explications macroscopiques.

3.2.3. …et le rejet du naturalisme.

L'action sociale est donc avant tout une action individuelle pour Weber, et ce qui caractérise une action individuelle est que l'individu qui la fait lui attribue un sens. Ce sens n'est accessible qu'en première personne. Cela implique que si nous voulons connaître l'action d'un individu, nous ne pouvons l'expliquer de l'extérieur, mais devons chercher à la comprendre de l'intérieur. Weber reprend ici une distinction introduite par Dilthey entre deux modes d'intelligibilité distincts : *l'explication*, qui est la méthode des sciences de la nature ; et la *compréhension*, qui est la méthode des sciences de l'esprit. Une première façon de distinguer ces deux modes de connaissance est de dire que l'explication est objective, alors que la compréhension est subjective. L'explication est un mode de connaissance que l'on dit « en troisième personne », elle décrit et relie adéquatement les phénomènes qu'elle a sous les yeux ; la compréhension est un mode de connaissance « en première personne », où il s'agit non plus de connaître ce qu'il y a sous nos yeux, mais de l'éprouver, de se mettre à la place de, de recourir à l'empathie. Ainsi, quand nous disons comprendre l'action de quelqu'un, c'est parce que nous imaginons ce que nous aurions fait si nous avions été à sa place. Pour reprendre l'expression de Max Weber[27], nous « revivons » l'expérience d'autrui pour l'interpréter. A l'inverse, quand nous expliquons le fonctionnement d'un moteur ou d'une cellule, nous ne nous mettons pas à sa place mais recourons à une explication strictement causale et en troisième personne[28]. Raymond Boudon (qui est, comme Weber, un important défenseur de l'individualisme en sociologie), soutient également que le mode d'intelligibilité propre aux sciences de l'homme est subjectif dans le sens où il recourt nécessairement à *l'introspection* :

> « [Les réactions des acteurs] sont souvent établies par une méthode de type introspectif. Ainsi, Merton invite implicitement son lecteur à imaginer les réactions qu'il aurait manifestées s'il avait été placé dans la situation du chômeur noir en quête d'emploi, qui voit se fermer devant lui les portes des entreprises faute de pouvoir se faire admettre dans le syndicat qui contrôle l'embauche. De même, Tocqueville nous suggère de nous substituer au négociant à qui s'offre une charge royale. En d'autres termes, les effets de contrainte du système sont analysés à travers la psychologie, généralement reconstituée par la méthode introspective, des acteurs individuels », Boudon, 1990 : 83[29].

[27] Economie et société, p. 28 sqq.

[28] « Il est peut-être utile, voire nécessaire pour d'autres buts de la connaissance, de considérer l'individu singulier comme une sociation de « cellules », comme un complexe de réactions biochimiques… Par ces voies on aboutit indubitablement à des connaissances d'un très grand prix (des règles causales). Néanmoins nous ne saurions comprendre le comportement de ces éléments exprimés dans des règles. Cela vaut également pour les éléments psychiques, car on les comprend d'autant moins qu'ils sont saisis plus exactement par les procédés des sciences naturelles », p. 40.

[29] Durkheim, un des principaux représentant du holisme social, préconise au contraire une méthode objective pour la sociologie : de même que la psychologie n'est devenu une science que « quand on fut enfin parvenu à cette conception que les états de conscience peuvent et doivent être considérés du dehors, et non du point de vue

Pour Weber cependant, la compréhension « subjective et par empathie » n'est pas la seule. Outre cette compréhension émotionnelle et affective, il existe une compréhension rationnelle, qui est celle que l'on a des mathématiques ou de la logique : c'est l'évidence immédiate, ou l'intuition, que l'on a face à une formule telle que 2+2 = 4. [30] Ce qui importe, dans tous les cas, est que Weber rejette l'idée de Durkheim selon laquelle la méthode des sciences sociales et la même que la méthode des sciences de la nature. La thèse selon laquelle toutes les sciences doivent appliquer la méthode des sciences de la nature, à laquelle souscrit Durkheim, est appelée naturalisme méthodologique. Weber rejette cette thèse : la sociologie a non seulement un objet propre, l'action sociale individuelle, mais également une méthode propre (qu'elle partage cependant avec les autres sciences de l'homme) : elle procède par compréhension. Traiter les faits sociaux comme des choses, ainsi que le préconisait Durkheim, revient à commettre une double erreur aux yeux de Weber. Une erreur ontologique, car les faits sociaux ne sont rien d'autre que des ensembles d'actions individuelles. Mais également une erreur méthodologique : car les faits sociaux ne peuvent être étudiés de la même façon qu'on étudie les choses, c'est-à-dire en troisième personne. Ils ne peuvent être connus que de l'intérieur.

3.3. Individualisme social et naturalisme

On a vu que pour Weber, comme pour d'autres individualistes tels que Hayek (cf. Heath), l'admission de l'individualisme méthodologique allait de paire avec l'admission de l'idée que les sciences sociales possédaient une méthodologie propre, distincte de celle des sciences de la nature. Mais le lien entre individualisme sociale et antinaturalisme n'est pas nécessaire. De nombreux individualistes sociaux souscrivent au contraire au programme naturaliste. C'était le cas de Hobbes. Au XXème siècle, Karl Popper, dans son ouvrage *La société ouverte et ses ennemis* (1945), a défendu conjointement un individualisme social et un naturalisme méthodologique. Dans un chapitre intitulé « L'unité de la méthode », il soutient que les sciences de l'homme doivent utiliser la même méthodologie que celle des sciences de la nature « l'explication causale, la prédiction et l'expérimentation ». Il affirme alors que, contrairement à ce qu'affirme Weber, la « compréhension » ne joue aucun rôle dans les sciences sociales.

De façon analogue, l'anthropologue Radcliffe-Brown écrit en 1968 :

> « L'anthropologie sociale telle que je la conçois est la science naturelle théorique de la société humaine : elle étudie les phénomènes sociaux par des méthodes essentiellement semblables à celles employées dans les sciences physiques ou biologiques. […] Comme vous le savez, des ethnologues ou des anthropologues soutiennent qu'il n'est pas possible, ou tout au moins pas fructueux, d'appliquer aux phénomènes sociaux les méthodes théoriques des sciences naturelles. Pour eux, l'anthropologie sociale telle que je l'ai définie n'existe pas et n'existera jamais », Radcliffe-Brown, 1968, cité par Sperber (2000)

---

de la conscience qui les éprouve », il pense que la sociologie doit passer du stade subjectif au stade objectif. Mais il n'y a pas d'impossibilité de principe à ce que l'on adopte le holisme et une méthode introspective ou subjective, tant que l'on conçoit cette subjectivité comme le sentiment collectif du groupe (cf par exemple Margaret Gilbert « Le sujet pluriel comme paradigme », in *L'Enquête ontologique, du mode d'existence des objets sociaux*, dir. P. Livet et Ruwen Ogien.

[30] Cf. *Economie et Société* p. 29-30.

Un des problèmes que pose une telle solution, comme le souligne Heath, est qu'on ne comprend plus bien pourquoi les sciences sociales devraient se focaliser sur l'action. Pour Weber, l'action sociale était l'objet propre de la sociologie parce et ne pouvait être comprise que de l'intérieur, par empathie, en essayant de devenir les intentions des différents agents. Il y a donc un lien étroit entre l'individualisme méthodologique et le choix de l'action comme objet spécifique. Mais dès lors que la méthode de l'individualisme n'est plus la compréhension ou l'interprétation, pourquoi son objet devrait-il être l'action plutôt que d'autres phénomènes accessibles en troisième personne comme les événements cérébraux ?

Mais, d'un autre côté, en quoi cela doit-il être un problème ? S'il est possible d'expliquer le fonctionnement d'une société sur la base d'événements cérébraux d'organismes individuels, quel problème cela pose-t-il ? L'anthropologue Dan Sperber défend ainsi une version naturaliste de l'individualisme, qui aboutit en fait à une forme d'infra-individualisme, dans le sens où les phénomènes sociaux sont réduits à non plus à des phénomènes individuels, mais à des phénomènes proprement biologiques. Le modèle qu'emprunte Sperber est celui de l'épidémiologie médicale :

> « En épidémiologie, les macrophénomènes sociaux, telles les endémies et les épidémies, s'analysent comme des articulations de microphénomènes de pathologie individuelle et de transmission interindividuelle. Dans cette conférence, j'aimerais caractériser quelques-uns des outils conceptuels de base qui pourraient servir à développer une approche naturaliste des phénomènes sociaux et culturels, à développer, en d'autres termes, une « épidémiologie des représentations », Sperber, 2000 : 210.

Je n'entre pas ici plus avant l'exposé la position de Sperber, qui mériterait un examen détaillé (voir son livre *La contagion des idées*, 1996). Je reviendrai en seconde partie sur la notion de naturalisme : ce qu'il faut retenir ici qu'il n'y pas de lien nécessaire entre individualisme et naturalisme méthodologiques . On peut être individualiste et penser que les sciences de l'homme doivent recourir à une méthode qui leur est propre ; ou penser au contraire qu'elles doivent recourir aux mêmes méthodes que les sciences naturelles.

4. Individualisme ou holisme ?

4.1. En pratique, la distinction s'estompe

Il y a donc une opposition théorique forte entre individualisme et holisme sociaux. Les individualistes reprochent aux holistes de croire en une entité supra-individuelle suspecte, et les holistes reprochent aux individualistes de négliger des aspects essentiels de la vie sociale. Cependant, au niveau empirique, lorsqu'il s'agit de rendre compte de phénomènes déterminés, invididualistes et holistes se font, souvent implicitement, des concessions mutuelles. Ainsi la typologie des suicides de Durkheim a une vraisemblance individuelle, et semble implicitement fondée sur des motivations individuelles[31]. De même, les explications de Weber font souvent intervenir des facteurs explicatifs macroscopiques : il propose ainsi une théorie de la stratification sociale qui est basée sur des facteurs structuraux plutôt que subjectifs. De même, il explique le déclin de l'Empire Romain en termes de changements structuraux dans l'agriculture romaine, ou la rationalisation du monde moderne en termes de facteurs structuraux tels que la séparation du ménage et du travail de l'entreprise[32]. Dans les faits donc, la différence entre l'individualisme et le holisme social s'estompe.

[31] Voir partie sociologie du cours, Première partie II, 4.2. Troisième partie, III, 1.
[32] Cf Lukes, note 3, p. 19.

4.2. Une conciliation théorique est-elle possible ?

Cela signifie-t-il qu'il y a possibilité de concilier les deux point de vue sur le plan théorique ? A priori, le holisme et la négation de l'individualisme (et inversement), donc il n'est pas question d'espérer un compromis tiède. Mais on peut tenter de mettre le doigt plus précisément sur le lieu où se situe l'opposition. On a vu que Durkheim admet qu'il n'y a pas des sociétés sans individus. Juste après, il donne une précision qui laisse entrevoir un point d'accord important entre holisme et individualisme social :

> « La société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres. Sans doute, il ne peut rien se produire de collectif si des consciences particulières ne sont pas données ; mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. *Il faut encore que ces consciences soient associées combinées, et combinées d'une certaine manière ; c'est de cette combinaison que résulte la vie sociale* », p. 196-197. (je souligne)

Ce qu'admet ici Durkheim est que non seulement les individus sont une condition nécessaire de la société, mais que les individus *et leurs combinaisons* sont une condition nécessaire et suffisante d'une société. Autrement dit, si on a les individus *et leurs relations,* on a une société. C'est un point sur lequel le holisme, dans sa version atomiste, et l'individualisme semblent pouvoir s'accorder. Une société peut être réduite à un ensemble d'individus en relations appropriées. C'est ce que soutient Weber notamment, ainsi que la majeure partie des individualistes. *La question est dès lors de savoir si les relations entre les individus sont quelque chose de plus que les individus ou non* : est-ce que les représentations que les individus ont les uns des autres, et les actions intentionnelles qu'ils exercent les uns sur les autres sont des relations supra-individuelles, ou non ? Si elles le sont, alors le holisme est vrai en ce sens qu'on ne peut réduire une société à un ensemble d'individus : il faut leur ajouter des relations, qui ne sont pas essentiellement contenues dans les individus. A l'inverse, si les relations entre les individus sont internes à eux, alors l'individualisme social est vrai : avoir les individus suffit pour avoir les relations.

Tentons d'y voir plus clair en précisant cette distinction entre *relations internes et externes*. La distance est généralement considérée comme étant une relation externe aux termes qu'elle relie : on ne peut réduire *Pierre est à trois mètres de Julie* à (Pierre, Julie), parce qu'il convient d'ajouter à cette paire d'individus la relation de distance qui les sépare : elle n'est contenue ni dans Pierre, ni dans Julie, ni dans la conjonction de Pierre et Julie. Etant donnés Pierre et Julie, il n'est pas nécessaire qu'ils se trouvent à trois mètres l'un de l'autre. Une autre façon de dire la même chose est de ce demander « qu'est-ce qui rend vrai la proposition selon laquelle Pierre est à trois mètre de Julie » ? Que doit-il y avoir dans le monde pour que cette proposition soit vraie ? Eh bien il ne suffit pas qu'il y ai Pierre et Julie : il faut encore qu'il y ait entre eux une distance de trois mètres. Si les relations sociales doivent être conçues sur le mode des relations spatiales, le holisme, dans sa version énoncé par Durkheim, a des chances d'être vrai : on ne pourrait réduire *Pierre aime Julie* (qui est une relation sociale) à l'agrégation d'individu (Pierre, Julie), parce que l'amour n'est contenu ni dans Pierre, ni dans Julie, ni dans Pierre *et* Julie. Si c'est le cas, on ne peut réduire les relations sociales à des agrégations d'individus : le holiste a raison.

Mais peut-être n'est-ce pas sur le mode de la distance qu'il faut concevoir les relations sociales, mais sur le mode de la différence de taille, qui est généralement considérée comme

une relation *interne*. Par exemple : on peut réduire la relation *Pierre est plus grand que Julie* à (Pierre, Julie), parce qu'il n'y a rien besoin d'ajouter à Pierre et Julie pour que Pierre soit plus grand que Julie. Etant donnés Pierre et Julie il est nécessaire qu'ils soient de taille différente. Dit d'une autre façon : pour que la proposition « Pierre est plus grand que Julie » soit vrai, il suffit qu'il y ait dans le monde Pierre et Julie. Nous n'avons rien besoin de leur ajouter. Peut-être en va-t-il de même pour *Pierre aime Julie* : peut-être qu'il n'y a rien besoin d'ajouter à Pierre et Julie pour que Pierre aime Julie. Cela suppose que si on a Pierre et Julie à un temps *t*, nécessairement, étant donné ce qu'est Pierre et ce qu'est Julie, Pierre aime Julie . Si c'est le cas, on peut réduire les relations sociales à des agrégations d'individus : l'individualiste a raison.

Les relations sociales sont toutes des relations intentionnelles (se représenter, avoir l'intention de) : la question est dès lors de savoir si les relations intentionnelles (si ce sont des relations) sont internes ou externes. Il reste un donc un désaccord théorique, mais si tout ceci est vrai, il est plus circonscrit qu'il ne l'était au départ : les holistes soutiennent que les relations sociales entre les individus sont externes, alors que les individualistes soutiennent qu'elles sont internes.

Deuxième partie : émergentisme et réductionnisme

Y a-t-il unité ou pluralité des sciences ?

Nous quittons maintenant la question du holisme et de l'individualisme pour nous intéresser à une question en apparence distincte. Imaginez qu'on vous donne un ensemble de petits papiers sur chacun desquels est inscrit le nom d'une discipline : biologie physique, astrologie, psychologie, ufologie, chimie, phrénologie, économie, sociologie, théologie, etc. La tâche qui vous est demandée est de classer ces différentes disciplines, de les ranger dans un certain ordre, ou de façon non arbitraire. C'est la question qui nous intéresse maintenant. Il existe un grand nombre de disciplines scientifiques ou à prétention scientifique : comment sont-elles reliées (si elles le sont) ?

La question est de savoir s'il y a une unité ou une pluralité des sciences. Notre intuition de départ est qu'il y a *les deux*. D'un côté, les sciences sont diverses : faire de la biologie n'est pas faire de la physique ou de la sociologie. D'un autre côté, on a l'impression que toutes les sciences participent à une même entreprise et qu'elles ont bien quelque chose en commun et qu'elles entretiennent certaines relations. Le défi est donc de parvenir à concilier ces deux intuitions, ou de motiver de façon suffisamment forte la révision de l'une d'elle.

Posé en ces termes, le problème est *épistémologique* : il s'agit de comprendre les relations qu'entretiennent diverses *théories*. Par exemple, quelles relations entretiennent la mécanique des solides et la mécanique quantique ? La biologie et la chimie ? La thermodynamique et la physique statistique ? L'astrologie et l'astrophysique ?

Mais on peut également poser le problème au niveau *ontologique* : vous avez alors à ranger non plus des noms de sciences, mais des noms de phénomènes : la matière (qui est l'objet de la physique), les réactions chimiques (qui sont l'objet de la chimie), les organismes (biologique), les états mentaux (psychologie), les groupes sociaux (sociologie), les ovnis (ufologie), les constellations (astrologie) etc. Comment un état mental est-il relié à un pattern d'activations neuronales par exemple ? Ou encore, quelles sont les relations entre une cellule et les atomes de carbone qui la composent ? Entre nos états mentaux et les constellations ? Entre la température d'un gaz et son énergie cinétique moyenne ?

Ces deux façons de poser le problème peuvent se rejoindre, si l'on considère, comme Aristote le faisait, que les sciences théoriques se définissent par leurs *objets* : la physique est la science qui est étudie la matière, la biologie celle qui étudie la vie, la psychologie celle qui étudie l'esprit par exemple. Donc, pour un aristotélicien, il n'est pas possible en principe de donner des réponses distinctes aux versions épistémologiques et ontologiques de la question de l'unité de sciences : il n'est pas possible de dire que deux disciplines étudient une même chose, car alors elles ne sont qu'une discipline.

Mais pour qui refuse l'idée aristotélicienne selon laquelle ce qui défini une science est qu'elle porte sur un type de phénomènes spécifique, il est possible d'apporter des réponses différentes au problème épistémologique et au problème ontologique. Ainsi, on peut maintenir un monisme ontologique ('il n'y a que des particules physiques') tout en soutenant un pluralisme épistémologique ('plusieurs disciplines peuvent traiter d'une réalité physique unique')[33]. L'idée sur laquelle on s'appuie alors est que les différentes théories scientifiques ne se distinguent pas (seulement) par les objets qu'elles traitent mais (également) par les *méthodes* qu'elles emploient. Les sciences sont autant de perspectives ou de points de vue différents sur une réalité unique. L'unité des sciences est expliquée au niveau ontologique, par

[33] On verra que c'était la position de Weber au sujet de la sociologie et de la biologie.

l'unité de leur objet, et leur diversité est expliquée au niveau épistémologique par la pluralité de leurs méthodes.

Venons-en donc aux réponses qui peuvent être apportées à la questions « y a-t-il unité ou pluralité des sciences ? ». Je commence par présenter deux solutions polaires, qui semblent n'avoir jamais été soutenues en l'état, mais les identifier permet de structurer le débat. Je présenterai ensuite deux solutions plus modérées.

1. Deux positions extrêmes : l'éliminativisme et l'œcuménisme

Il y a deux façons extrêmes de répondre à la question de l'unité ou de la pluralité des sciences. L'une consiste à soutenir qu'il y a une unité absolue de la science et à nier leur pluralité, l'autre consiste à soutenir qu'il y a une pluralité absolue des sciences et à nier leur unité. On appelle la première *éliminativisme*, car elle affirme qu'il n'y a qu'une seule science et élimine toutes les autres. En général cette science unique est la physique fondamentale, mais on peut aussi soutenir que c'est, à l'opposé, la psychologie ou la sociologie. J'appellerai *œcuménisme* la seconde solution, selon laquelle les différentes sciences sont totalement autonomes et indépendantes : la seule relation qui existe entre elles est la conjonction ou la juxtaposition.

1.1. L'éliminativisme

1.1.1. L'éliminativisme généralisé : l'unité sans la pluralité

Selon l'éliminativisme généralisé, dans sa version épistémologique, la question de la relation entre les sciences ne se pose pas parce qu'il n'y a qu'une seule véritable science. Le candidat le plus plausible est la physique fondamentale : les autres disciplines, chimie, biologie, psychologie… ne seraient en fait pas des sciences. Mais un éliminativiste, peut également prétendre que la seule science est au contraire la psychologie, de sorte que quand nous faisons de la physique nous ne faisons en fait que décrire la structure de notre entendement ; on peut aussi concevoir un idéalisme social selon lequel la science ne serait que le reflet des tensions et interactions sociales d'un laboratoire, d'un pays, d'une époque, etc. Quelle que soit la science fondamentale que l'on retient, les autres sont à ranger aux côtés de l'astrologie, au rang de pseudosciences. L'essentiel ici est que dès lors qu'il n'y a qu'une seule science, la question des relations entre les sciences et celle de l'unité de la science est résolue d'emblée.

L'objection centrale à cette solution radicale est qu'elle nie l'existence de disciplines bien établies dans lesquelles des progrès ont été accomplis et des résultats obtenus. Il semble bien y avoir une distinction entre la chimie, l'économie ou la biologie d'une part, et l'astrologie ou l'alchimie de l'autre. En général, l'éliminativisme n'est envisagé que pour certaines disciplines : l'astrologie, mais aussi parfois la psychologie. On peut faire valoir que notre croyance en l'existence de phénomènes mentaux est une illusion et que dès lors la science qui porte sur ces phénomènes n'est pas distincte de la science des phénomènes astrologiques (notons cependant qu'une explication de la raison pour laquelle nous sommes victimes de cette illusion doit être donnée). Mais nul ne songerait à éliminer la chimie ou la biologie. La psychologie n'est peut-être vulnérable que parce que c'est une discipline encore jeune (à peine plus d'un siècle qu'elle s'est émancipée de la philosophie). Mais même ainsi, il semble impossible de balayer d'un revers de la mains les travaux et découvertes féconds qui ont été et sont produits par la psychologie. Il en va de même de la sociologie ou de l'économie.

Dans sa version ontologique, l'éliminativisme généralisé semble être également intenable : il consiste à soutenir qu'il n'existe pas de phénomènes sociaux, psychologiques, biologiques ou chimiques. Les groupes sociaux, les croyances ou les cellules n'existeraient tout simplement pas : ce seraient des fictions, au même titre ques les fantômes, les licornes ou les anges gardiens. La thèse de l'éliminativiste n'est pas que ces entités sont réductibles à d'autres entités plus respectables, mais qu'elles n'ont pas à l'être, car elle ne sont rien, sinon les objets de représentations naïves et erronées. Mais cela semble absurde : de même que la biologie semble est « plus scientifique » que l'astrologie, une cellule semble être « plus réelle » qu'une licorne.

1.1.2. L'éliminativisme restreint : sciences et pseudo-sciences

Selon l'éliminativisme restreint, dans sa version épistémologique, certaines sciences n'en sont pas, mais il y a quand même plus d'une science. L'éliminativisme a parfois été défendu au sujet de la psychologie : dans cette optique, la psychologie n'est qu'une théorie de sens commun, une explication lacunaire du comportement des hommes vouées à être remplacée par les explications plus puissantes de la neurobiologie. Le corollaire ontologique de cet éliminativisme est que nous n'avons pas à chercher à expliquer les phénomènes psychologiques parce qu'il n'y a pas de tels phénomènes. Là encore, on peut dissocier éliminativisme épistémologique et ontologique : vous pouvez être éliminativiste sur le plan épistémologique (il n'y pas de science des phénomènes mentaux), sans l'être au niveau ontologique (il y a des phénomènes mentaux, mais qui ne peuvent faire l'objet d'une enquête proprement scientifique). En général, les éliminativistes soutiennent qu'il n'y a pas de science des phénomènes mentaux, et laisse ouverte la question ontologique. L'éliminativisme a notamment été défendu par le philosophe américain W.V.O. Quine[34], ainsi que par les neurobiologistes Paul et Patricia Churchland[35]. Le courant behaviouriste en psychologie, qui s'interdit de faire référence aux états mentaux internes des sujets pour n'en s'en tenir qu'aux stimuli et aux réponses comportementales qu'ils donnent peut également être considéré comme une version d'éliminativisme au sujet de la psychologie telle qu'elle est traditionnellement comprise (c'est-à-dire comme faisant recours à l'introspection ou à l'expérience interne des sujets). P. K. Feyerabend a également défendu un éliminativisme fort en philosophie des sciences en général (et non seulement à l'égard de la psychologie), selon laquelle les anciennes théories (telles que la théorie Newtonienne) n'ont pas à être réduite aux nouvelles (telles que la théorie de la relativité), mais purement et simplement remplacées par elles[36]. Pour Feyerabend, il n'y a jamais de réduction en les sciences, mais seulement des remplacements successifs.

Mais il existe également une forme d'éliminativisme restreint généralement admis, qui consiste à éliminer la cartomancie, l'alchimie, la radiésthésie, la phrénologie, la théologie, la rhabdomancie (mode de divination à l'aide de baguettes, art de déceler les sources, trésors, mines), la chiromancie (dire l'avenir par l'inspection de la main), l'astrologie, l'ufologie, la numérologie, la géomancie (divination par les cailloux) , l'ornithomancie (divination par le vol des oiseaux), etc… En ce sens, tous les gens sérieux adoptent un éliminativisme restreint : ils n'acceptent pas sans restriction tous les candidats au statut de discipline scientifique, ni tout les candidats au statut de phénomènes naturel. La question du critère de démarcation entre sciences et non-sciences est une question que nous n'aborderons pas ici. J'admettrais

[34] Cf. Le mot et la chose, trad. fr. J. Dopp et P. Gochet, Paris, Flammarion, 1977 (1ère édition anglaise 1960), p. 307.
[35] « Le matérialisme éliminativiste et les attitudes propositionnelles », in Philosophie de l'esprit, tetes réunis par D. fisette et P. Poirier, Paris, Vrin, 2002 (1ère édition anglais 1981).
[36] Cf. l'article de Bickle, « Concepts of Intertheoretic Reduction ».

dans ce qui suit un éliminativisme restreint : nous pouvons d'ores et déjà exclure de notre interrogation sur l'unité des sciences l'astrologie, la phrénologie[37], l'ufologie, la cartomancie etc… (nous maintenons par contre la psychologie et la sociologie).

Dans sa version ontologique, l'éliminativisme restreint soutient que certains phénomènes par exemple les OVNI, les signes zodiacaux, les esprits, Dieu (si vous êtes athée), n'existent pas indépendamment de nos représentations, et que l'on a donc pas à se poser la question des relations dans lesquels ils entrent avec les choses existantes (plus précisément, la seule question valable est de savoir comment ils peuvent être les objets de certains de nos états mentaux : croyances, désirs, imaginations, expériences mystiques etc…).

L'éliminativisme restreint permet donc de faire un peu le ménage dans le problème qui nous était donné au départ : nous pouvons déchirer les étiquettes sur lesquels apparaissent des pseudo-sciences ou des pseudo-phénomènes (mais il faut garder à l'esprit qu'il reste à donner une justification à ce geste, c'est-à-dire de donner un critère de distinction entre sciences et pseudo-sciences, phénomènes et pseudo-phénomènes, ce que nous n'avons pas fait ici). *Mais*, l'éliminativiste restreint, puisqu'il admet plusieurs sciences, ne donne pas par lui-même de réponse à la question de la relation entre les différentes sciences. Si par exemple, on rejette l'astrologie, tout en admettant la biologie et la physique au rand des sciences, la question demeure de savoir s'il y a une unité ou non entre ces deux sciences. Une fois éliminées les pseudo-sciences, le problème de la pluralité et de l'unité des sciences restantes demeure.

1.2. L'œcuménisme

1.2.1. L'œcuménisme généralisé : la pluralité sans l'unité

L'autre réponse, radicalement opposée, à la question de la relation entre les sciences, consiste à dire que chaque science est indépendante des autres et autonome. La question de la relation entre les sciences ne se pose pas, non plus parce qu'il n'y a qu'une science, mais parce qu'il n'y a simplement pas de relation entre les multiples sciences. Dans sa version épistémologique, l'œcuménisme généralisé soutient qu'il y a une méthode propre à chaque science, indépendante de celle des autres sciences, et laisse ouverte la question de savoir si chaque science a ou non un objet propre. Dans sa version ontologique, sur laquelle je vais me concentrer ici, l'œcuménisme généralisé soutient que chaque science a un objet propre : la physique étudie les phénomènes physiques, la chimie les phénomènes chimiques etc., et ces objets sont totalement distincts et ne se chevauchent pas. Une fois que nous avons décrit tous ces phénomènes distincts, nous avons une connaissance complète du monde. Les différentes disciplines ne sont complémentaires que parce qu'elles n'étudient pas les mêmes portions de la réalité : mais elle n'ont aucunement à collaborer où à s'appuyer sur les résultats des unes et des autres. C'est un modèle cartographique et cumulatif du savoir scientifique : chaque science défriche de nouveaux territoires et en fait la carte. Elle est *indépendante* des autres, puisqu'elle est la seule à étudier son territoire. Pour reprendre l'expression de Harré (2005) chaque science est un « îlot » distinct des autres et autarcique. Selon cette approche, l'unité de la science n'est rien d'autre que la *conjonction* des différences sciences : si nous juxtaposons une physique complète, une chimie complète, une biologique complète et toutes les autres sciences complètes, nous aurons une carte complète de la réalité. La connaissance est un puzzle et chaque discipline s'occupe d'en étudier une pièce différente.

L'objection évidente à ce modèle cartographique est qu'il semble y avoir entre les sciences une relation plus étroite que la simple conjonction. Leurs objets semblent se

[37] Cependant, pour une réévaluation de la phrénologie, voir Fodor, *La modularité de l'esprit*.

chevaucher et pas seulement se juxtaposer. Différentes sciences semblent s'intéresser aux mêmes territoires : la chimie du carbone intéresse les biologistes, la biologie du cerveau intéresse les psychologues etc. Par ailleurs, les phénomènes étudiés par les différentes sciences semblent pouvoir interagir : un environnement saturé en dioxyde de carbone menace la vie de certains organismes. Il se peut que certains états mentaux tels que des intentions ou des volitions aient une efficacité causale sur des événements physiques. C'est là un problème que le dualisme (en philosophie de l'esprit, la thèse selon laquelle l'esprit est une entité distincte du corps) a du mal à résoudre. Des comportements sociaux comme l'adoption de certains modes de productions et de déplacements peuvent modifier ou mettre en danger certains équilibres biologiques. De façon générale, si chaque science étudie un type de phénomène radicalement distinct des phénomènes étudiés par les autres sciences, comment ces phénomènes peuvent-ils entrer en relations causales ? Pas plus que le nombre 8 ne peut causer une avalanche, un événement physique ne devrait pouvoir causer un événement biologique ou psychologique. Or cela est manifestement le cas. Enfin, même si les différents phénomènes n'interagissait pas, ils resteraient dépendants les uns des autres : les phénomènes physiques sont une condition nécessaires aux phénomènes biologiques, qui semblent eux-mêmes êtres, dans notre monde spatio-temporel, une condition nécessaire des phénomènes psychologiques, qui sont eux-même une condition nécessaire des phénomènes sociologiques. L'œcuménisme n'est, par définition, pas en mesure de rendre compte de ces relations de dépendance.

1.2.2. L'œcuménisme restreint : sciences de l'homme vs sciences de la nature

Cependant, si l'œcuménisme n'a jamais été soutenu dans cette version générale, il est parfois défendu de façon restreinte au sujet de deux types de sciences : les sciences de la nature d'une part, et les sciences de l'homme de l'autre. Il n'y aurait donc pas autant d'îles que de sciences, mais deux îles, hébergeant chacune différentes sciences :

Biologie/Physique/Chimie Psychologie/Sociologie

Une telle distinction entre *les sciences de la nature* et *sciences de l'esprit (*en allemand, *Geisteswissenschaften* et *Naturwissenschaften)* a été défendue par Dilthey (1833-1911)[38], mais l'on trouvait déjà chez Kant l'idée qu'il existe différents règnes : le règne de la nature et le règne de la liberté ; et chez Descartes l'idée que l'esprit est d'une nature différente de la matière. L'idée générale est qu'il il n'est pas possible de traiter les sujets humains comme de simples phénomènes naturels. Pour cette raison, cette thèse est appelée *anti-naturalisme*. L'anti-naturalisme est la thèse selon laquelle les sciences de l'esprit sont d'un genre différent des sciences de la nature. A l'opposée, on trouve la thèse naturaliste selon laquelle il n'y a pas de différence essentielle entre les sciences qui traitent de l'homme et celles qui traitent de la nature[39]. Pour un naturaliste, les deux classes que nous avons distinguées ici ne sont pas fondamentales : il n'y a pas de différence essentielle entre l'explication des phénomènes physiques ou biologiques et celle des phénomènes psychologiques ou sociologiques. Le débat entre le naturalisme et l'anti-naturalisme très important, et ne nous concerne pas (directement) ici. Je ne peux ici qu'esquisser très rapidement certains arguments couramment employés en faveur de l'un ou de l'autre. Les anti-naturalistes font valoir que la *liberté* est une dimension essentielle de l'homme, et que

[38] Sur tous ces points, voir l'article de Engel (2000).
[39] Hume est un des principaux partisans du naturalisme, Kant de l'antinaturalisme.

vouloir soumettre l'homme au règne de la nature conduit à négliger cette dimension. Ils font également valoir que le caractère *subjectif* de notre vie mentale ne peut nullement être expliqué dans le cadre d'une théorie naturaliste. L'expérience de pensée suivante a été proposée par Franck Jackson en faveur du caractère irréductible de la subjectivité : imaginez une neurobiologiste, Mary, qui sait absolument tout de la physique, de la chimie de la couleur, ainsi que de la biologie et de la neurobiologie du système visuel et de la perception des couleurs. Cette neurobiologiste a grandit dans un univers en noir et blanc : les murs de sa chambre sont blanc, la lumière est blanche, son corps est peint en blanc, ses livres sont en noir et blanc et elle se nourrit de riz, de yaourt et de mozzarelle. Un beau jour Marie sort et voit pour la première fois une coccinelle sous la lumière naturelle. L'idée de Jackson et que malgré toutes les connaissances que Mary avait sur la couleur, elle découvre un fait nouveau : l'impression que cela fait de voir du rouge. Cela montre selon Jackson que les phénomènes subjectifs ne peut pas être réduits à des phénomènes objectifs naturels. Les anti-naturalistes soutiennent enfin que le caractère *normatif* de nos raisonnements, de notre morale, de nos actions ou des institutions sociales ne peut être expliqué sur la base de simples faits naturels. Par exemple, les *raisons* que nous invoquons pour justifier nos actions ne peuvent pas être réduites aux *causes* biologiques de ce comportement[40]. Ou encore, les règles sociales ou morales que nous suivons sont plus que simples régularités naturelles : elles ont un caractère prescriptif qui ne peut être réduit à aucun fait naturel. En résumé, les antinaturalistes invoquent la *liberté*, la *subjectivité* et la *normativité*, dimensions essentielles de l'homme et des pratiques humaines, comme autant de raisons de renoncer à la réduction des sciences de l'homme à celles de la nature, ou des phénomènes humains aux phénomènes naturels.

Les naturalistes font valoir de leur côté que considérer les sciences de l'homme comme radicalement distinctes des sciences de la nature conduit à remettre en cause leur caractère scientifique : il existe un modèle de la rationalité scientifique qui est donné par les sciences de la nature et s'en départir fait courir le risque franchir la ligne de démarcation qui sépare les sciences des non-sciences. Par ailleurs, ils remarquent que l'admission deux règnes aussi séparés rend inintelligibles les relations et interactions qui existent en ces deux règnes : il semble clair que mes expériences subjectives ou mes croyances et mes désirs (qui sont les raisons de mes actions) déterminent d'une manière ou d'une autre les actions que je fais. Mais la seule façon de déterminer un mouvement corporel par exemple est de le causer : mon désir de prendre la parole et ma croyance que lever le doigt et le meilleur moyen de prendre la parole doivent bien causer mon bras à se lever sinon ils n'auraient aucune influence sur mon action. Les raisons doivent donc bien être des causes, sinon elles ne font rien et deviennent purement épiphénoménales. De même, si la règle selon laquelle je dois m'arrêter au feu rouge doit avoir une influence sur le mouvement de mon pied droit, elle doit bien, d'une manière ou d'une autre, avoir une traduction naturelle. Très schématiquement, les naturalistes invoquent donc la *scientificité* et la *causalité* pour contester la distinction radicale entre sciences de l'homme et sciences de la nature.

Là encore, le débat entre naturaliste et anti-naturalistes peut prendre deux formes : l'une est ontologique, l'autre épistémologique. Dans la version ontologique du débat, l'anti-naturaliste soutient que les sciences de la nature traitent de phénomènes distincts de celles de l'esprit. Ce qui distingue les sciences de l'homme des sciences de la nature est alors qu'elles traitent de faits de types radicalement distincts. Ceci conduit à l'idée que la distinction entre l'esprit et la nature est une distinction réelle, qui existe dans le monde, indépendamment de nos théories scientifiques. Il existe véritablement un gouffre entre les faits naturels, et les faits spirituels. Descartes pensait ainsi que l'esprit était un type de substance foncièrement distinct de la matière.

[40] Cf. Rosenberg 2000 pour une présentation du problèmes des normes et des règles.

Ce n'est pas la position de Kant qui adopte pour sa part un anti-naturalisme épistémologique. En effet, on peut également traiter la distinction entre sciences de l'homme et de la nature comme une distinction épistémologique plutôt qu'ontologique, c'est-à-dire comme une distinction qui a trait à la façon dont on connaît la réalité plutôt qu'à la réalité elle-même. Dans cette optique, ce qui distingue deux sciences n'est pas tant leurs objets que leurs méthodes. On a déjà considéré un anti-naturalisme de ce type avec Weber : l'idée est, souvenez-vous, que les sciences humaines procèdent par compréhension, alors que les sciences de la nature procèdent par explication. Le fait de définir les sciences de l'homme à l'aide de leur méthode permet de maintenir, un monisme ontologique, c'est-à-dire, de maintenir qu'il n'y a pas une bipartition fondamentale de la réalité entre les faits naturels et les faits spirituels. Ainsi, Weber suggère que la distinction entre sciences de la nature et sciences de l'homme n'est qu'une distinction méthodologique : l'homme pourrait bien, dit-il, n'être qu'un ensemble de cellules, cela ne rendrait pas pour autant la sociologie superflue car elle seule permet de comprendre l'homme, la biologie ne permettant au mieux que de l'expliquer[41].

Enfin, il est également possible de soutenir que ce qui distingue les sciences de la nature de celles de l'esprit est *à la fois* qu'elles portent sur des objets de types distincts et qu'elles mobilisent des modes de connaissance distincts. C'est là une solution cohérente dans la mesure où l'on peut fait valoir que c'est parce que les faits naturels et les faits humains sont de nature différentes qu'ils requièrent différents types d'explication.

Si l'œcuménisme généralisé, selon lequel chaque science est sur son îlot est et procède indépendamment des autres n'est pas une thèse qui a fait beaucoup d'émules, l'œcuménisme restreint, selon lequel il y a deux îlots bien distincts, celui des sciences de l'homme et celui des sciences de la nature est une thèse plus souvent admise : les unes et les autres peuvent procéder indépendamment, soit parce qu'elles ne parlent pas des mêmes choses, soient parce qu'elles n'utilisent pas les mêmes méthodes. Cela dit, le programme de recherche auquel un nombre croissant de chercheurs souscrivent aujourd'hui est plutôt celui du naturalisme, épistémologique et/ou ontologique : sciences de la nature et sciences de l'homme ne sont pas sur des îlots distincts mais bien sur le même bateau.

Ce qui nous importe ici est que, de même que l'éliminativisme restreint, le naturalisme restreint ne permet pas d'expliquer les relations entre les sciences de mêmes types : quelles sont les relations par exemple entre la sociologie et la psychologie ? On sait qu'elles habitent la même île, qu'il est vain d'interroger leurs relations avec les sciences de la nature, mais cela ne nous dit toujours rien de ce qui les unit ou les sépare. Il en va de même pour la chimie et la biologie : qu'est-ce qui les unit ?

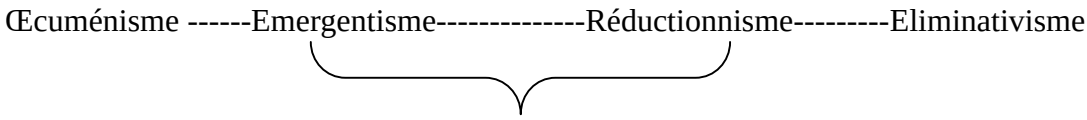
En résumé, dans leurs versions généralisées, l'éliminatisme et l'œcuménisme dissolvent le problème plutôt qu'elles ne le résolvent : la tâche était de concilier unité et pluralité des sciences et chacun de ses réponses consiste à faire fi de l'une ou de l'autre. Dans leurs versions restreintes, l'éliminativisme et l'œcuménisme laissent le problème en l'état : la question de l'unité et de la pluralité des sciences demeure, même une fois que l'on a éliminé les pseudo-sciences ou que l'on a distingué entre sciences de l'homme et sciences de la nature.

[41] Cf Economie et société, p. 40.

2. Deux positions modérées : le réductionnisme et l'émergentisme

2.1. Introduction

Les deux positions précédentes sont trop extrêmes pour avoir jamais été endossées sans qualification. Le débat se centre plutôt autour de deux positions plus modérées : le réductionnisme et l'émergentisme, la première étant plus proche de l'éliminativisme et la seconde de l'œcuménisme, de sorte qu'on a le schéma suivant :



2.1.1. Un point commun : la notion de niveau et de sciences spéciales

Le point commun des éliminativistes et des oecuménistes, lorsqu'ils généralisent leur position, est de refuser de jouer au jeu proposé plus haut : les premiers déchirent toutes les cartes sauf unes, les autres les laissent tels qu'elles sont sur la table, aucun classement n'étant d'après eux meilleur qu'un autre. Les deux réponses qui vont nous intéresser maintenant, l'émergentisme et le réductionnisme, ont en commun d'accepter de jouer le jeu, et qui plus est, de donner une réponse très similaire, qui consiste en gros dans l'ordonnancement suivant :

Sociologie
Psychologie
Biologie
Chimie
Physique

L'intuition sur laquelle se base cette classification est que les différentes sciences ne sont pas de même *niveau*, que la physique est d'un niveau plus fondamental que la psychologie ou la sociologie. Il ne s'agit pas là d'un jugement normatif, selon lequel la physique serait « meilleure » que la psychologie ou la sociologie. Il s'agit seulement de dire que la physique est plus fondamentale dans le sens où, dans notre monde, elle est plus générale : tout ce qui possède des propriétés psychologiques ou sociologiques possède des propriétés physiques (vous pesez un certain poids), mais tout ce qui possède des propriétés physiques ne possède pas de propriétés psychologiques ou sociologiques (une pierre ne possède pas de croyances et est peu encline à la lutte de classe). Ainsi compris, ce qu'un tel schéma rejette est qu'il existe sur terre des êtres qui ont des propriétés psychologiques sans avoir de propriétés biologiques, ou qui ont des propriétés biologiques sans avoir de propriétés physiques[42]. C'est là une affirmation relativement faible et peu sujette à controverse[43].

[42] Autrement dit, ce que ce schéma rejette est qu'il existe des entités indépendantes, ce que l'on appelle des substances, qui soient pour certaines purement sociologiques, pour d'autres purement psychologiques, pour d'autres encore purement biologiques, chimiques ou physiques. Mais nul n'a soutenu qu'il existait des substances purement chimiques et non physiques, ou des substances purement sociologiques sans aucun composant psychologie. Il x semble soutenait un dualisme des substances au sujet du corps et de l'esprit : chacun constitue selon lui une substance dont l'existence ne dépend pas de l'autre. que si on veut faire une place ontologique à des entités psychologiques, biologique ou sociologiques, la catégorie de substance ne soit pas la bonne, et qu'il faille plutôt lui préférer la catégorie des propriétés. Contrairement à une substance, une propriété ne peut pas exister indépendamment dans le monde : elle est forcément la propriété de quelque chose. Par exemple, il n'y a pas de rougeur qui ne soit la rougeur de rien, il y a par contre la rougeur d'une coccinelle ou

Autrement dit, il s'agit de rendre compte du fait que la possession de propriétés de niveaux inférieurs (disons, physique) est une condition nécessaire de la possession de propriétés de niveau supérieur (disons, psychologique). Plus une science est d'un niveau élevé, plus elle perd en généralité : réductionnistes et émergentistes s'accordent sur le fait que, dans le monde spatio-temporel au moins, il n'y a rien au sujet de quoi la physique n'a rien à dire : même un phénomène biologique est constitué de particules physiques. A l'inverse, la biologie n'est pas utile au physicien. Par convention on appelle l'ensemble des sciences qui ne sont pas la science fondamentale (on admettra dorénavant que celle-ci est la physique) des sciences *spéciales* : la chimie, la biologie, la psychologie, la sociologie sont donc des sciences spéciales.

Cette classification des sciences s'oppose donc à l'œcuménisme, qui voit là un ordonnancement tout à faire arbitraire et sans fondement[44]. Elle s'oppose à l'éliminativisme puisqu'elle considère que les phénomènes psychologiques, sociologiques ou chimiques peuvent être connus avec objectivité scientifique. En conséquence, le réductionnisme et l'émergentisme prennent donc tous les deux au sérieux la question de l'unité et de la pluralité des sciences, et s'accordent sur le fait que la réponse à cette question devra rendre compte du fait que les différentes sciences et/ou leurs objets s'organisent selon une certaine hiérarchie de niveaux, qui part de la physique, pour aller vers les sciences telles que la psychologie puis la sociologie.

2.1.2. Un désaccord : la relation entre les niveaux

Mais si le réductionnisme et l'émergentisme s'accorde sur ces niveaux, en quoi s'opposent-ils ? Ils s'opposent au sujet de la question des relations entre ces différents niveaux, formulée ainsi par le philosophe contemporain Jaegwon Kim :

---

d'un camion de pompier. Le schéma sur lequel s'accordent l'émergentiste comme le réductionniste implique qu'il ne peut y avoir de substances purement sociologique ou biologique mais laisse par contre ouvert la possibilité qu'il y a des propriétés sociologique ou biologique. Prenons par exemple trois personne : celles-ci peuvent posséder aussi bien des propriétés physiques (elles ont un poids) que des propriétés biologiques (elles respirent et ont la capacité de se reproduire) que des propriétés sociologiques (elles peuvent être amies, élues, cadres supérieur, etc…). L'intérêt de parler de propriété plutôt que de substance est qu'une même chose peut posséder plusieurs propriétés de types différents (physique, biologique, psychologique…) tandis que par définition, une substance purement physique ne peut pas être une substance purement psychologique.

[43] Descartes semble a priori dire le contraire, puisqu'il soutient un dualisme des substances au sujet du corps et de l'esprit : chacun constitue selon lui une substance dont l'existence ne dépend pas de l'autre. Mais il convient également que l'âme et le corps sont dans une unité intime, qui constitue une troisième substance, et accorderait donc que sur terre, tout ce qui a une âme à un corps.

[44] Cela dit, cette solution, dans une version affaiblie, est compatible avec l'antinaturalisme, puisqu'elle n'impose pas que la connaissance des phénomènes naturelles soit de même type que celle des phénomènes humains. On peut très bien avoir le schéma suivant :

Sociologie

Psychologie
=========
Biologie
Chimie
Physique

Dans ce cas, il n'y a pas véritablement de différent de niveau entre les sciences de l'hommes et les sciences de la nature, mais il y a par contre, au sein de chacun de ces types de sciences, des différences de niveaux qui autorisent à se posent la question de l'émergence et de la réduction.

> Nous arrivons alors à une question cruciale : comment les propriétés caractéristiques d'un niveau donné sont-elles reliées aux propriétés des niveaux adjacents —en particulier à celles des niveaux inférieurs ? Comment les propriétés biologiques (« vitales ») sont-elles reliées aux propriétés psycho-chimiques ? Comment la conscience et l'intentionnalité sont-elles reliées aux propriétés biologiques/physique ? Comment les phénomènes sociaux, les phénomènes caractéristiques des groupes sociaux, sont-ils reliées aux phénomènes impliquant des membres individuels ? Comme vous en conviendrez, ce sont là des questions centrales de philosophie des sciences, de métaphysique, et de philosophie de l'esprit. Kim, 1998 : 16.

L'opposition entre l'émergentisme et le réductionnisme est la suivante : tous deux admettent que les sciences (ou les phénomènes) « du dessous » sont des conditions *nécessaires* aux sciences ou phénomènes « du dessus ». Mais le réductionniste pense qu'elles sont en outres des conditions *suffisantes* aux sciences (ou phénomènes) « du dessus », ce que nie l'émergentisme. De façon plus prosaïque, tous deux s'accordent sur le fait qu'enlever ce qu'il y a en bas enlève ce qu'il y a en haut, mais seule le réductionniste pense qu'une fois qu'on a ce qu'il y a en bas, on a également ce qu'il y a en haut. La réponse du réductionniste à la question de la relation entre les niveaux va être que les sciences ou phénomènes de niveaux supérieurs réduisent à celles ou ceux de niveaux inférieurs, ce que va nier l'émergentiste.

2.1.3. Le lien avec la question du holisme et de l'individualisme sociaux

Avant nous adresser directement à la question du réductionnisme et de l'émergentisme, il convient de remarquer que nous sommes maintenant en mesure de faire le lien entre la question de l'unité et de la pluralité des sciences et celle du holisme et de l'individualisme sociaux. Kim considère ici clairement la question du holisme et de l'individualisme social comme un cas particulier de la question général de l'émergence et de la réduction. De fait, ce cadre plus général du débat est constamment présent à l'esprit aussi bien des holistes que des individualistes sociaux, et c'est souvent en référence à ces autres questions qu'ils présentent leur position :

> « Les lois des phénomènes sociaux ne sont et ne peuvent être que les lois des actions et des passions des êtres humains réunis dans l'état de société. Cependant, les hommes dans l'état de société sont toujours des hommes ; leurs actions et leurs passions obéissent aux lois de la nature humaine individuelle. Les hommes ne se changent pas, quand ils sont rassemblés, en une autre espèce de substance douée de propriétés différentes, comme l'hydrogène et l'oxygène sont différents de l'eau, ou comme l'hydrogène, l'oxygène, le carbone et l'azote sont différents des nerfs, des muscles et des tendons. Les êtres humains en société n'ont d'autres propriétés que celles qui dérivent des lois de la nature de l'homme individuel, et peuvent s'y résoudre. Dans les phénomènes sociaux, la Composition des Causes est la loi universelle. », J.S. Mill, *Système de Logique*, second volume, livre VI, chap. vii, §1. p. 468.

> « Mais dira-t-on, puisque les seuls éléments dont est formée la société sont des individus, l'origine première des phénomènes sociologiques ne peut être que psychologique. En raisonnant ainsi, on peut tout aussi facilement établir que les phénomènes biologiques s'expliquent analytiquement par les phénomènes inorganiques. En effet, il est bien certain qu'il n'y a dans la cellule vivante que des molécules de matières brutes. Seulement ils y sont associés et c'est cette association qui est la cause de ces phénomènes nouveaux qui caractérisent la vie et dont il est

impossible de retrouver même le germe dans aucun des éléments associés. C'est qu'un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, il est quelque chose d'autre et dont les propriétés diffèrent de celles que présentent les parties dont il est composé. L'association n'est-elle pas, comme on l'a cru quelquefois, un phénomène, par soi-même, infécond, qui consiste simplement à mettre en rapports extérieurs des faits acquis et des propriétés constituées. N'est-elle pas, au contraire, la source de toutes les nouveautés qui se sont successivement produites au cours de l'évolution générale des choses ? Quelles différences y a-t-il entre les organismes inférieurs et les autres, entre le vivant organisé et le simple plastide, entre celui-ci et les molécules inorganiques qui le composent, sinon des différences d'association ? Tous ces êtres, en dernière analyse se résolvent en élément de même nature ; mais ces éléments sont, ici, juxtaposés, là, associés ; ici, associés d'une manière, là, d'une autre. […]
En un mot, il y a entre la psychologie et la sociologie la même solution de [dis][45]continuité qu'entre la biologie et la science physico-chimique. Par conséquent, toutes les fois qu'un phénomène social est directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fausse », Durkheim, *Les règles de la méthode sociologiques*, p. 196-197.

« La foule psychologique est un être provisoire, composé d'éléments hétérogènes pour un instant soudés, absolument comme les cellules d'un corps vivant forment par leur réunion un être nouveau manifestant des caractères fort différents de ceux que chacune de ces cellules possède. Contrairement à une opinion, […], dans l'agrégat constituant une foule, il n'y a nullement somme et moyenne des éléments, mais combinaison et création de nouveaux caractères. De même en chimie. Certains éléments mis en présence, les bases et les acides par exemple, se combinent pour former un corps nouveau doué de propriétés différentes de celles des corps ayant servi à le constituer. » Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 1895.

« L'individualisme méthodologique est la doctrine selon laquelle tous les phénomènes sociaux — leurs structures et leurs changements —sont en principe explicables de selon des termes qui n'impliquent que des individus — leurs propriétés, leurs buts, leurs croyances et leurs actions. Aller des institutions sociales et des configurations de comportements agrégés aux individus est le même type d'opération que d'aller des cellules aux molécules », Elster, *Making Sense of Marx*, cité par Wright & al., p. 58.

Que l'on soit individualiste ou holiste, il est donc courant d'expliciter sa position par analogie, en faisant référence aux relations qu'entretiennent d'autres disciplines scientifiques. (notez qu'Elster est le seul à supposer ici un réductionnisme de la biologie à la chimie, tous les autres présupposant qu'il y a là irréductibilité). La question du holisme et de l'individualisme sociaux n'est donc qu'un cas particulier de la question générale du réductionnisme et de l'émergentisme. On peut définir le holisme social comme la thèse selon laquelle les propriétés sociologiques *émergent* sur les propriétés psychologiques des individus ; et l'individualisme social comme la thèse selon laquelle les propriétés sociologiques peuvent être réduites aux propriétés psychologiques des individus. Le holisme social est une version d'émergentisme, l'individualisme social une version de réductionnisme.

[45] Cf. Swayer sur Durkheim p. 233 qui parle de « break of continuity » : je me demande s'il n'y a pas une erreur dans l'édition de poche.

2.1. L'émergentisme[46]

L'émergentisme est la thèse selon laquelle les propriétés étudiées par les sciences de niveaux supérieurs ne sont pas *réductibles* aux propriétés étudiées par les sciences de niveaux inférieurs. Le réductionniste ne nie pas que *certaines* propriétés du tout soient réductibles aux propriétés des parties : ainsi la masse du tout n'est que la somme de la masse de ses parties ; et, comme le remarquait Mill dans la citation donnée en première partie, la force résultante n'est rien d'autre que la somme des forces composantes (Mill appelle ces propriétés réductibles des propriétés homopathiques, et appelle les autres des propriétés hétéropathiques). On parle plutôt aujourd'hui de propriété réductibles et de propriétés émergentes, mais la distinction est la même). Mais la thèse de l'émergentisme est que toutes les propriétés du tout ne sont pas réductibles aux propriétés des parties : ainsi, on ne peut réduire la liquidité de l'eau à la liquidité de ses parties, car une molécule de H2O n'est pas liquide. A mesure que nous montons dans les niveaux, que nous gagnons en complexité en dégageant de nouvelles structures et fonctions, nous découvrons des propriétés qui sont uniques et non réductibles à celles des plus petits éléments de la matière. Là encore,lorsqu'il soutient que la chimie n'est pas réductible à la physique, l'émergentiste qui nous intéresse ici dans un cadre philosophique ne soutient pas forcément qu'elle est irréductible *en l'état actuel des connaissances*, mais bien *en principe*. Autrement dit, il soutient la thèse forte selon laquelle même si nous avions une connaissance complète de la physique et de la chimie, nous ne pourrions réduire l'une à l'autre. L'intuition de l'émergentisme remonte au moins à Galien, mais une des premières formulations précises de l'émergentisme a été proposée par le philosophe John Stuart Mill en 1843, qui tirait cette intuition de la chimie et de la biologie :

> « La combinaison chimique de deux substances produit, comme on sait, une troisième substance dont les propriétés sont complètement différentes de celles de chacune des deux substances séparément ou de toutes deux prises ensemble. Il n'y a pas trace des propriétés de l'hydrogène et de l'oxygène dans celles de leur composé, l'eau. La saveur du sel de plomb n'est pas la somme des saveurs de ses composants, l'acide acétique, le plomb ou ses oxydes ; et la couleur de la couperose bleue n'est pas un mélange des couleurs de l'acide sulfurique et du cuivre. […]
> Si cela est vrai des combinaisons chimiques, ce l'est encore plus de ces combinaisons infiniment plus complexes des éléments qui constituent les corps organisés, et où apparaissent ces extraordinaires uniformités nouvelles qu'on appelle les lois de la vie. Les corps organisés sont composés de parties semblables à celles de matières inorganiques, et qui ont elles-mêmes été d'abord à l'état inorganique : mais les phénomènes vitaux résultant de la juxtaposition de ces parties dans une certaine manière n'ont aucune analogie avec les effets que produiraient les substances composantes, considérées comme des agents purement physiques. Quelque degré d'avancement que puisse atteindre la connaissance des propriétés des divers ingrédients d'un corps vivant, il est certain que jamais la simple addition des actions séparées de ces éléments n'équivaudra à l'action du corps vivant lui-même. La langue, par exemple, est, comme les autres parties de l'organisation, composée de gélatine, de fibrine et autres produits de la chimie digestive, mais toute la connaissance possible des propriétés de ces substances ne pourrait jamais nous faire prévoir qu'elle goûte, à

[46] Pour une présentation de l'émergentisme, voir l'article de O'Connor et Wong, « Emergent Properties », ainsi que l'article de J. Kim

moins que la gélatine et la fibrine elles-mêmes ne goûtassent, car il ne peut pas y avoir dans la conclusion un fait élémentaire qui n'était pas dans les prémisses. », J. S. Mill, *Système de logique*, Livre III, Chap. 6, §1.

Mill adopte ici conjointement deux formes d'émergentisme. Le premier est un émergentisme *épistémologique* : les propriétés émergentes (chimiques ou biologiques), ne pourront jamais être *prédites* sur la base de la connaissance même complète de la physique. Qui connaît toute la physique ne connaît pas encore toute la chimie. La seconde forme d'émergentisme qu'il endosse conjointement est un émergentisme *ontologique* : les propriétés émergentes, quelle que soit la connaissance que nous en avons, ne sont pas *identiques* aux propriétés physiques. Plus précisément elles ne sont identiques ni aux propriétés de chacune des parties physiques qui les composent, ni aux propriétés de la somme de ses parties (voir la première phrase). Ceci peut être résumé en disant qu'une propriété émergente est une propriété du tout qui est plus que la somme des propriétés des parties. Pour l'émergentiste, le tout est plus que la somme de ses parties. Il possède des propriétés *nouvelles*. Les propriétés émergentes ont donc deux caractéristiques distinctives : sur le plan de la connaissance, elles sont *imprédictibles* (à l'aide de la seule connaissance des propriétés de base) ; et sur le plan de l'être, elles sont *nouvelles* (distinctes des propriétés de base). Une façon de formuler ces deux caractéristiques épistémologiques et ontologiques est la suivante :

(1) *Imprédictibilité* : si vous aviez une connaissance complète de la théorie de base (disons la physique) vous auriez encore quelque chose à apprendre pour connaître la théorie d'ordre supérieur (disons, la biologie).

(2) *Nouveauté* : si vous étiez Dieu et que vous aviez terminé de créer toutes les entités physiques, vous auriez encore du travail à faire pour créer les entités biologiques.

Ces deux caractéristiques des propriétés émergentes se retrouvent chez la plupart des défenseurs de l'émergentisme. Parmi eux, on compte C.B. Broad, dans son livre de 1925 *The Mind and its place in nature*, Samuel Alexander dans son livre de 1920, *Space, Time and Deity* :

« Les processus physiques et chimiques d'une certaine complexité possèdent la qualité de la vie. La *nouvelle* qualité de vie émerge avec cette constellation de processus, et de ce fait la vie est à la fois un complexe physico-chimique et n'est pas simplement physique et chimique, car ces termes ne caractérisent pas suffisamment le nouveau complexe qui a été généré à partir d'eux dans le cours et l'ordre du temps. […] La qualité de plus haut niveau émerge à partir du niveau d'existence d'ordre inférieur, et y trouve ses racines, mais fait appartenir son possesseur à un nouvel ordre d'existants, avec ses lois spéciales de comportement. L'existence de qualités émergentes ainsi décrites doit être admise, comme certains diraient, avec la force d'un fait empirique brut, ou, comme je préfère le dire de façon moins sévère, avec la « piété naturelle » de l'investigateur. *Elle n'admet pas d'explication* ». Samuel Alexander, *Space, Time and Deity*, 1920 : 46-47, je souligne (également cité par O'Connor).

On retrouve donc ici, en caractères soulignés, les deux critères que sont la nouveauté ontologique et l'imprédictibilité épistémologique. Un des intérêts de l'émergentisme est qu'il permet, contrairement à l'éliminativisme (et, on le verra, au réductionnisme) de réserver à chaque science dite « spéciale » (c'est-à-dire toutes les sciences sauf la physique) un *objet propre irréductible*. C'est aussi ce que permet l'œcuménisme, mais ce dernier considère que

chaque discipline porte sur un objet propre indépendant des objets des autres, c'est-à-dire sur une *substance* propre. A l'inverse, l'émergentisme admet que l'objet propre des sciences supérieures dépend des objets des sciences de niveaux inférieur : selon lui, l'objet propre définitoire d'une science n'est donc pas un type de substance, mais un type de *propriété* (par exemple, les propriétés biologiques pour la biologie ; les propriétés sociologiques pour la sociologie, etc)[47]. Comme il apparaît clairement dans la citation d'Alexander, ces propriétés émergentes ne sont pas indépendantes des propriétés de base : toute propriété biologique est en partie constituée par des propriétés physiques. Autrement dit, les propriétés de niveaux inférieurs sont toujours des conditions *nécessaires* des propriétés de niveaux supérieurs (sans propriétés inférieures, par de propriétés supérieures), mais elles ne sont pas des conditions *suffisantes* des propriétés d'ordre supérieur (il peut y avoir des propriétés inférieures sans propriétés supérieures). Si vous enlevez les atomes, vous enlevez les molécules, les cellules, les états mentaux et les classes sociales. Mais si vous avez les atomes, vous n'avez pas encore les molécules, les cellules, les états mentaux et les classes sociales. C'est exactement la position de Durkheim au sujet des faits sociaux.

2.2. Le réductionnisme.

Contrairement à l'émergentisme, le réductionniste soutient qu'il y a une science fondamentale, en général la physique des particules, à laquelle toutes les autres sciences peuvent être réduites *en principe*. Bien que le réductionnisme s'appuie souvent sur des exemples de réduction déjà réussies, comme la réduction de la thermodynamique à la physique statistique, le réductionnisme envisagé ici, comme l'émergentisme, n'est pas une thèse empirique qui soutient que la psychologie peut de fait être réduit à la biologie. Il soutient seulement que *si nous disposions d'une physique complète*, alors nous disposerions par là même d'une biologie, d'une psychologie et d'une économie complète. Tous les phénomènes non-microphysiques peuvent *de droit* être expliqués et prédits par des lois microphysiques. Comme avec l'émergentisme, on peut donner une version épistémologique et une version ontologique du réductionnisme :

> (1) *Réductionnisme épistémologique* : si vous aviez une connaissance complète de la théorie de base (disons la physique) vous auriez par là même une connaissance complète de toutes les sciences spéciales (la biologie, la psychologie, la chimie…). Vous n'auriez rien à apprendre de nouveau. Qui sait tout de la physique fondamentale est omniscient.
>
> (2) *Réductionnisme ontologique* : si vous étiez Dieu et que vous aviez terminé de créer toutes les entités physiques, vous auriez par là même créé également les entités biologiques, psychologiques, sociologiques… Vous auriez terminé votre travail. Qui peut créer à volonté toutes les entités physiques fondamentales est tout puissant.

C.D. Broad, qui n'est pas lui-même réductionniste (mais émergentiste), définit ainsi le réductionnisme[48] :

> Il y a un et seulement un type de matériau. Chacune de ses particules obéit à une loi unique de comportement élémentaire, et continue à le faire quelle que soit la complexité de la collection de particules dont elle est un constituant. Il y a une loi

[47] sur la distinction entre substance et propriété voir première partie, 2.1.1.1. L'irréductibilité des faits sociaux.
[48] Broad ne parle par d'émergentisme par opposition au réductionnisme, mais de vitalisme par opposition au mécanisme. C'est une différence purement terminologique.

> unique uniforme de composition, connectant le comportement des groupes de ces particules comme touts avec le comportement que chacune manifesterait isolément et avec la structure du groupe. Tous les types de choses apparemment différents sont juste des groupes différemment arrangés de différents nombres d'une seule sorte de particules élémentaires ; et toutes les lois apparemment particulières de comportement sont simplement des cas spéciaux qui peuvent être déduits en théorie de la structure du tout en considération, de la loi élémentaire unique de comportement des particules isolées, et de la loi universelle de composition. *Selon une telle approche, le monde extérieur a la plus grande unité concevable. Il n'y a réellement qu'une seule science, et les diverses « sciences spéciales » sont juste des cas particuliers de celles-ci.* ». C.D Broad, *The Mind and its place in nature,* 1925 : 76, je souligne (également cité par O'Connor).

L'affirmation selon laquelle pour le réductionniste « il n'y a qu'une seule science » peut sembler le rapprocher dangereusement de l'éliminativisme. Mais *réduire n'est pas éliminer*. Pour bien comprendre cette distinction, il est utile de revenir à la question des pseudo-sciences et des pseudo-phénomènes. Considérons l'astrologie. Nul n'estime qu'il vaille la peine d'essayer de la réduire à l'astrophysique par exemple : nul ne chercherait à pouvoir prédire tout horoscope sur la base de connaissance astrophysique. Autrement dit, si vous pensez qu'une science doit être éliminée, vous considérez comme dénué d'intérêt de chercher à la réduire. Au contraire, si vous cherchez à réduire une science, c'est que vous la prenez au sérieux, bien que vous considériez qu'elle n'est pas l'étape ultime de l'explication.

Il reste que la place que le réductionniste réserve aux sciences spéciales semble plus précaire que celle que leur fait l'émergentiste. En effet, le réductionniste doit nier que chaque science spéciale ait un objet propre irréductible, ce qu'affirme l'émergentiste. Mais comment rendre compte alors du fait qu'il y ait différentes sciences spéciales ? Le réductionniste a deux options principales. La première consiste à admettre que les sciences spéciales n'ont pas d'objets propres, et à se réfugier dans un anti-réductionnisme épistémologique. L'existence de sciences spéciales peut alors être justifiée de deux façon distinctes au moins :

> (i) Les sciences dites « spéciales » (c'est-à-dire les sciences autres que la science fondamentale) ont un rôle *provisoire* à jouer car nous ne disposons pas *encore* d'une physique complète (peut-être même ne l'atteindrons-nous jamais). Ce sont des sciences par défaut, qui viennent suppléer aux lacunes de la seule science générale, la microphysique. Autrement dit, les sciences spéciale viennent pallier au caractère incomplet de notre connaissance de la science fondamentale. Mais ce ne sont que des palliatif théoriques sans corollaires ontologiques.
>
> (ii) Les sciences « spéciales » ont un rôle *pratique* : elles sont des approximations commodes. Il est plus facile, mais moins exact, d'expliquer et de prédire le comportement d'un organisme en faisant appel à des propriétés biologiques que de le faire en mobilisant des particules de la physique élémentaire. De même est-il particulièrement laborieux d'expliquer les cycles économiques biologiquement. Les sciences spéciales sont donc des expédients pratiques, mais elle ne réfèrent à rien de plus dans le monde.

Le réductionniste peut adopter une seconde stratégie afin de faire une place aux sciences spéciales : elle consiste à faire valoir que les sciences spéciales ont un objet propre *réductible*. L'émergentiste (on a vu que c'était explicitement le cas chez Durkheim)

présuppose que pour avoir un objet propre, il faut que cet objet propre soit *irréductible*. Mais le réductionniste peut tenter de contester ce présupposé. A priori cela semble être une voie peu prometteuse car on est tenté de dire que quelque chose se réduire à quelque chose d'autre si et seulement si il lui est identique. Donc si l'objet de la biologie est identique à l'objet de la physique, il s'ensuit que la biologie n'a pas d'objet propre. Mais ce que peut tenter de faire valoir le réductionniste est que *réduire n'est pas identifier*[49]. Ce qui est intéressant, avec une telle solution, est que le réductionniste peut distinguer entre les sciences spéciales au niveau ontologique, sans les considérer comment des expédients temporaires ou pratiques. Cela semble être ce que Broad a en tête lorsqu'il dit que Les sciences « spéciales » sont des cas particuliers de la science fondamentale. (cf. Broad, cité par O'Connor, p. 2). Cette seconde stratégie est assez nouvelle et prometteuse. Je ne la présenterai pas ici plus avant : afin de retracer l'historique récent du débat entre émergentisme et réductionnisme, j'admettrai que *réduire est identifier*, et donc que le réductionniste ne peut faire de place aux sciences spéciales au niveau ontologique.

Contrairement à l'oecuménisme, le réductionnisme présente l'avantage d'éviter l'éparpillement des sciences. Contrairement à éliminativisme, il prend au sérieux l'existence de sciences spéciales, dans la mesure où il considère que celles-ci peuvent être réduites. (Si vous pensez, avec l'éliminativiste que la psychologie n'est pas une science, vous ne chercherez pas à la réduire à la physique). Réduire n'est pas éliminer. Cependant, il prend moins aux sérieux les sciences spéciales que ne le fait l'émergentiste dans la mesure où il soutient qu'elles n'ont pas d'objets propres irréductibles.

Le réductionnisme et l'émergentisme semblent donc être deux positions modérées, qui satisfont toutes les deux le réquisit de rendre compte de l'unité des sciences sans nier leur pluralité. Mais pour le réductionniste, cette pluralité n'est pas fondée dans la réalité mais dans l'état de développement des sciences, alors que pour l'émergentiste il existe vraiment différents niveaux irréductibles dans la réalité, qui doit être conçu comme une espèce de pâte feuilletée.

2.4. Qu'appelle-t-on « réduire » ?

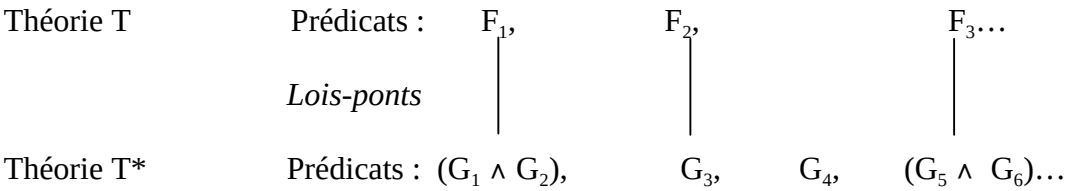
Nous avons jusqu'ici présenté le réductionnisme et l'émergentisme en disant que pour le premier les théories ou phénomènes de niveaux supérieur pouvaient être *réduites* à celles ou ceux de niveau inférieur, alors que pour l'émergentiste il ne pouvait pas l'être. Il convient donc de préciser ce que l'on entend par *réduction*.

2.4.1. La réduction nagelienne

Une première définition de la réduction a été donnée par Ernest Nagel en 1961. Sa question concerne au départ la réduction épistémologie d'une théorie à une autre. La condition nécessaire d'une telle réduction épistémologie, on l'a vu, est que la théorie réductrice puisse expliquer et prédire l'ensemble des phénomènes dont rend compte la théorie réduite. Par exemple, si la biologie est en mesure d'expliquer et de prédire les réactions d'une cellule face à une agression virale, il faut que la physique, censée réduire la biologie, puisse le faire également. Dans une bonne réduction, on ne perd rien. Autrement dit, il faut que la théorie réductrice *implique* logiquement la théorie réduite : la théorie réduite doit pouvoir être déduite de la théorie réductrice. La théorie de Nagel consiste à dire qu'une théorie est réduite à une autre, si et seulement si elle peut en être déduite à l'aide de certaines relations

[49] Cette thèse est aujourd'hui défendue par Kistler et Hütteman.

d'équivalence appelées principes-pont[50]. Autrement dit, pour réduire une théorie T à une théorie de base T*, il faut pouvoir dériver chaque loi de T à partir de loi de T* à l'aide de *lois de correspondance (ou lois-pont —bridge laws).* Les lois-ponts sont nécessaires parce que souvent la théorie à réduire comporte des termes ou concepts que la théorie réductrice ne contient pas. Ces lois-pont permettent de traduire le vocabulaire d'une théorie dans les termes de l'autre. Ainsi, chaque théorie comprend un ensemble de prédicats primitifs (par exemple : le prédicat de groupe social pour la sociologique, d'état mental pour la psychologie, de neurone pour la neurobiologique, de cellule pour la biologique, de particules pour la physique, etc. Une loi-pont relie un prédicat primitif de la théorie T à réduire à un prédicat ou à un ensemble de prédicats de la théorie T* de base. Les prédicats complexes de théorie de base ne sont donc rien d'autre que des ensembles de prédicats primitifs, c'est-à-dire des *conjonctions*.



Par exemple, on peut mettre en correspondance le concept thermodynamique de température d'un gaz avec le concept de l'énergie cinétique moyenne des molécules dont le gaz est constitué. A partir de là, on parvient à réduire la thermodynamique à la physique statistique puisque l'on peut prédire et expliquer la première à partir de la seconde.

Les lois ponts sont nécessaires et suffisantes pour réduire T à T*, parce qu'elles permettent la traduction de la théorie à réduire dans les termes de la théorie réductrice[51]. Le modèle de réduction de Nagel est donc le suivant T est réduite à T* si et seulement si :

$$(T^* \bullet \text{lois-ponts}) \rightarrow T$$[52]

Le concept de réduction ainsi défini est un concept de réduction épistémologique, qui n'a aucune implication ontologique sérieuse : comme le note Kim (2000) le modèle nagelien est en l'état compatible, sur le plan ontologique, avec l'émergentisme, l'harmonie préétablie leibnizienne (la thèse selon laquelle le corps et l'esprit sont comme deux horloges bien réglées : ils sont corrélées mais n'entretiennent aucune relation causale), le monisme neutre (la thèse selon laquelle il n'y a qu'un type de chose, qui n'est ni physique ni mental), le dualisme cartésien (la thèse selon laquelle l'esprit est une substance différente du corps), etc...Autrement dit, la notion de loi-point, de mise en correspondance reste très vague : tout ce que l'on sait est que l'on doit pouvoir associer un concept de la théorie à réduire à un ou plusieurs concepts de la théorie réductrice. Mais en quoi consiste cette association sur le plan ontologique ? Causey (1977) a soutenu que cela n'est compréhensible, sur le plan ontologique, que si l'on soutient que les 'lois-ponts' expriment des identités. Le modèle nagelien de réduction fait également bon ménage avec toute théorie de l'identité. Quand nous disons que la température *est* l'énergie cinétique moyenne, que l'eau *est* H2O ou que la

[50] En fait, Nagel ne prétend pas au départ que les lois-ponts doivent être des équivalence, mais seulement des implications. L'interprétation classique de son réducitonniste consiste cependant à les remplacer pas des équivalences, comme le note Kim.

[51] cf Kim, « Making sense of emergence »

[52] cf Bickle, « Concepts of intertheoretic reduction ».

douleur *est* l'activation des fibres C, nous exprimons des lois-ponts entre des prédicats de théories distinctes, lois-ponts qui doivent être comprises comme des *identités*. Mais la réduction proposée par Nagel, si elle est compatible avec cette interprétation ontologique, ne l'implique pas. Kim a récemment proposé un modèle de réduction qui repose également sur l'identité, et qui est sensiblement différent du modèle nagelien, en ce qu'il implique l'identité[53].

2.4.2. La réduction fonctionnelle

La thèse de Kim (qui avait déjà été formulée par D. Lewis et D. Armstrong dans les années 60) est qu'une science spéciale est réductible à une science de base si les propriétés auxquelles elle réfère sont identifiables à des phénomènes auxquels réfèrent la science de base. Cette réduction se fait en trois étapes selon Kim. La première consiste à fonctionnaliser le phénomène à réduire, c'est-à-dire à le caractériser non pas parce qu'il est intrinsèquement mais ce qu'il fait et ce qu'il subit, ce qu'on appelle son *rôle causal* ou sa *fonction*. Par exemple, le gène est défini comme « le mécanisme qui, dans un organisme, accomplit la tâche d'encoder et de transmettre l'information génétique. » Ce disant, on ne dit rien de la constitution intrinsèque du gène, mais on ne le définit que par sa fonction. « Fonction » doit être ici compris dans un sens très neutre qui n'implique pas que c'est là ce pour quoi le gène est fait ou a été sélectionné : la fonction d'une chose, dans ce sens faible, est seulement les causes qu'elle subit et les effets qu'elle produit. Ce qui la cause et ce qu'elle cause. En ce sens, une pierre dans un mur a une fonction. De la même façon, vous pouvez caractériser la fonction d'un état mental, telle une douleur comme « ce qui est causé par une lésion et qui cause un comportement approprié ».

La seconde étape de la réduction consiste à *identifier* l'entité spéciale fonctionnalisée à l'entité (ou aux entités) du niveau de base qui accomplissent cette fonction. Autrement dit, il s'agit d'identifier la fonction (du gène, de la douleur) à son réalisateur : le réalisateur de la fonction « encoder est transmettre l'information génétique » est l'ADN, et le réalisateur de la fonction « causé par une lésion et qui cause un mouvement de retrait » est, disons, l'activation des fibres-C.

La troisième étape consiste à « développer une théorie qui explique comment les réalisateurs de la propriété cible font pour accomplir la tâche causale spécifiée ». Par exemple, comment les molécules d'ADN font pour encoder et transmettre l'information génétique. Kim remarque que les étape (2) et (3) sont la plupart du temps réalisées conjointement : identifier les réalisateurs d'une fonction suppose souvent d'expliquer les phénomènes sous-jacents mis en jeu.

On aboutit donc à l'idée que la réduction n'est autre que *l'identité : x* se réduit à *y* si et seulement si *x* est identique à *y*. Une telle définition de la réduction cadre particulièrement bien avec la définition ontologique des propriétés non-émergentes comme propriétés « non-nouvelles ». Il semble en effet qu'une condition nécessaire, et peut-être suffisante de la nouveauté d'une propriété est qu'elle soit distincte des propriétés précédente. Donc si *M* est nouvelle, elle ne peut être identique à *P*[54].

---

[53] Pour d'autre critique du modèle de réduction nage lien, cf. Bickle.

[54] Mais la définition épistémologique des propriétés émergentes, selon laquelle elles ne sont pas prédictibles, ouvre la voie à une conception plus faible de la réduction : si nous disons qu'une propriété réductible est une propriété prédictible, nous n'avons pas besoin d'affirmer qu'il y a une équivalence entre la propriété à réduire et les propriétés réduisantes : nous devons pouvoir inférer les propriétés à réduire à partir des propriétés réduisantes, mais l'inverse n'est pas nécessaire : à partir des propriétés à réduire nous pouvons ne pas être en mesure d'inférer les propriétés réduisantes. Dans ce qui suit, j'emploierai cependant la notion de réduction dans son sens fort : la réduction est une identité.

La question que nous allons poser maintenant est la suivante : puisque le réductionnisme et l'émergentisme sont des positions modérées, qui parviennent toutes deux à faire une place aux sciences spéciales sans sombrer dans l'œcuménisme ou l'éliminativisme généralisés, quelles raisons pouvons-nous avancer de préférer l'une à l'autre ?

3. Réductionnisme vs Emergentisme : deux arguments

Dans les années 60 et 70 a prédominé, au sujet de la relation de l'esprit et du cerveau, une position clairement réductionniste selon laquelle l'esprit était identique au cerveau, ou aux processus qui s'y déroulait. Cette théorie de l'identité du mental au physique a été introduite à la par U. T. Place (1956), H. Feigl (1958) et J.J.C. Smart (1959). Elle a ensuite été raffinée ensuite par D. Lewis (1966) et D. M. Armstrong (1968). Elle reposait essentiellement sur le modèle de réduction défendu par Kim présenté plus haut. Mais cette position s'est heurté à un argument important, soulevée dans les années 80, et qui a conduit à une nouvelle forme d'émergentisme.

3.1. Contre le réductionnisme : l'argument de la réalisabilité multiple

La principale objection à ces deux modèles de réduction a consisté dans l'argument de la réalisabilité multiple (Putnam 1967[55], Fodor, 1974), qui conduit à nier qu'il puisse y avoir une identité entre les propriétés de plus haut niveau et celles de plus bas niveau (ou qu'il puisse exister des lois-ponts, c'est qu'on puisse associer à chaque concept de la théorie à réduire un concept ou une conjonction de concepts de la théorie réductrice). Il semble possible qu'à une propriété *P* de niveau *n*, corresponde non pas une seule propriété complexe de niveau *n-1*, mais une disjonction de telles propriétés. Qu'est-ce que cela signifie ? Prenons la psychologie comme théorie à réduire, et la neurobiologie comme théorie réductrice. Imaginons que nous cherchions à réduire la douleur et que nous découvrions que celle-ci correspond, chez l'homme, à l'événement neurobiologique « activation des fibres C » et chez le pangolin, à l'événement neurobiologique « activation des fibres Z ». Cela signifie que la douleur doit être identifiée soit à l'activation des fibres C, soit à l'activation des fibres Z. Il n'est plus possible de déterminer le corrélation unique de la douleur. Une telle disjonction est potentiellement infinie, puisqu'à chaque nouvelle espèce peut correspondre une nouvelle réalisation biologique de la douleur. Activation des fibres-A pour le poulpe, etc. Autrement dit, il n'est pas toujours possible d'identifier les propriétés de plus haut niveau à des conjonction de propriétés de plus bas niveau : elles doivent souvent être identifiées à des disjonctions : la douleur (fonctionnellement définie par son rôle causal) est identique soit à l'activation des fibres-C (chez l'homme), soit à l'activation des fibres-Z (chez le pangolin), soit à l'activation des fibres-A (chez le poulpe). Or cela pose problème. Pourquoi ? Parce que la douleur s'identifie en une multiplicité d'événements distincts et perd alors tout unité. Si la douleur s'identifie à une disjonction « A ou C ou Z », on est en droit de se demander ce que ces processus physiques ont en commun qui font d'eux une douleur. Les douleurs s'éparpillent en autant de réalisateurs physiques possibles. En identifiant la douleur à divers réalisateurs physiques, on l'a perdu. Une façon un peu plus technique de dire la même chose est la suivante : *les propriétés disjonctives ne sont pas des propriétés naturelles*. Une propriété naturelle est une propriété qui explique la ressemblance que différentes choses peuvent avoir, le fait qu'elles soient des choses de même type. Si deux choses partagent une même propriété naturelle, nécessairement, elles se ressemblent. Par exemple « être rouge » est

[55] Fodor s'adresse non seulement aux relations de la psychologie à la biologique, mais également à toutes les sciences spéciales, y compris la sociologie.

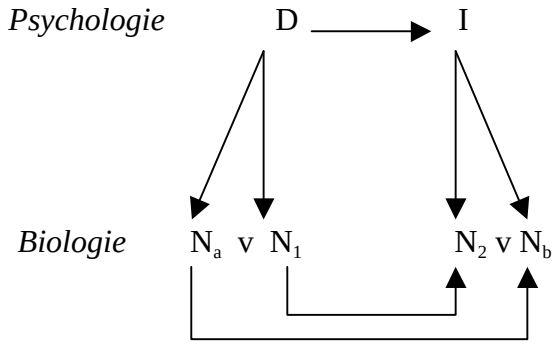
une propriété naturelle, parce que deux choses rouges se ressemblent forcément sous l'aspect de la couleur. De même, les propriétés conjonctives sont des propriétés naturelles complexes : « être rouge et rond » est une propriété naturelle, parce que toutes les choses rouges et rondes se ressemblent sous l'aspect de la forme et de la couleur. Maintenant, les propriétés disjonctives ne sont pas des propriétés naturelles, même complexes. Etre rouge ou rond n'est pas un facteur de similarité : un rond vert et un carré rouge exemplifie chacun cette propriété, mais ne se ressemblent pas. Ou encore un éléphant et un pot de fleur ne se ressemblent pas, bien qu'ils partagent la propriété disjonctive « être un mammifère ou être en terre »[56]. Dès lors, si les propriétés disjonctives ne sont pas des propriétés naturelles, le fait d'identifier une propriété de niveau supérieur à une disjonction de propriétés de niveau inférieur la dilue totalement : les différentes douleurs n'ont plus rien en commun. Or nous avons bien l'intuition que même si les réalisations physiques de ces états sont différentes, les douleurs de l'homme, du poulpe et du pangolin ont quelque chose en commun.

L'objection néo-émergentiste, ou argument de la *réalisabilité multiple*, peut donc être formulée ainsi :

> (i) les phénomènes de niveau supérieur sont des propriétés *naturelles*
> (ii) Ils ne peuvent (souvent) être associés qu'à des *disjonctions* de propriétés de niveau inférieur.
> (iii) Les disjonctions de propriétés ne sont pas des propriétés naturelles.
> Donc les phénomènes de niveau supérieur ne peuvent pas être *identiques* aux phénomènes de niveau inférieur.

Par définition, ce rejet du réductionnisme implique l'émergentisme : si la douleur ne peut pas être réduite à des phénomènes de niveau inférieur, c'est qu'elle est un phénomène de niveau supérieur émergent. Puisqu'il doit bien y avoir quelque chose en commun à la douleur du poulpe et à la douleur du pangolin Il doit donc y avoir une propriété de plus haut niveau que la propriété disjonctive 'activation des fibres C *ou* des fibres Z'. La douleur doit être identifiée à une propriété de second ordre, à une propriété fonctionnelle émergente. Dans le schéma suivant, nous avons deux états mentaux, la douleur (D) et l'intention de fuite (I). La seconde est la conséquence de la première. Le point important ici est que ces deux états mentaux peuvent être réalisés de façon distincte chez le poulpe (N_a, N_b) et le pangolin (N_1, N_2) :

[56] Kim (1996 :118) mentionne la difficulté suivante pour les propriétés disjonctives la propriété « être rond ou rouge » n'est pas une propriété parce qu'un disque vert et un camion rouge n'ont rien en commun en dépit du fait qu'ils exemplifient cette propriété. Voir également Armstrong (1988).



Ce refus du modèle réductionniste conduit donc à l'idée qu'il y a des propriétés non-réductibles distinctes de leurs composants ou *réalisateurs* physiques, et qui peuvent être étudiées indépendamment de ces composants de plus bas niveau : on peut faire de la psychologie indépendamment de la neurobiologie, ou de la biologie indépendamment de la physique. Ces propriétés de second niveau qui font l'objet des sciences spéciales, sont appelées propriétés fonctionnelles, et sont définies par leur rôle causal. Elles peuvent être étudiées indépendamment des propriétés de plus bas niveau qui les réalisent : la connexion entre la douleur et d'autres états fonctionnels peut être étudiée par la psychologie à l'aide d'une « boxologie » qui fait abstraction des réalisateurs biologiques de chacun de ces états (ainsi, on peut se demander quelles sont les différentes étapes fonctionnelles qui doivent avoir lieu pour que la reconnaissance des visages soit possible, indépendamment de toute information biologique). Le fonctionnalisme est donc bien un émergentisme dans la mesure où il refuse d'identifier les propriétés de plus haut niveau à celles de plus bas niveau. Mais il soutient bien que toute propriété de plus haut niveau est *réalisée* par une propriété de niveau inférieur. Le point est seulement qu'elle ne s'y réduit pas[57]. Cette forme d'émergentisme, le fonctionnalisme, a constitué en quelque sorte l'orthodoxie en philosophie de l'esprit depuis les années 60. Le fonctionnalisme des machines considère qu'un sujet psychologique est un système qui réalise une machine de Turing appropriée (Kim, 1996). Chaque science spéciale y trouve sa place sans pour autant céder à un œcuménisme de mauvais aloi.

Bien que l'émergentisme fonctionnaliste, fondée sur l'argument de la réalisabilité multiple ait surtout été défendu au sujet de la psychologie, le même argument peut être développé en faveur de l'irréductibilité des propriétés sociales :

> « Pour tout type d'état mental —par exemple que la neige est blanche, l'intention d'acheter une barre de chocolat, le sentiment de douleur — il y a en principe plusieurs, voir une infinité, d'états physiques qui pourraient réaliser l'état mental en question. […] De la même façon pour les phénomènes sociaux : de nombreuses distributions de propriétés des individus —leurs croyances, désirs, ressources, interrelations— peuvent réaliser le même type social » (Wright, Levin, and Sober, 2003 : 63).

> « Les propriétés sociales sont multiplement réalisables au niveau individuel. […] Par exemple, la propriété d'« être une église » peut être réalisée par un vaste éventail de structures organisationnelles, de pratiques culturelles et de dispositions et de croyances individuelles. La même chose est vraie de propriétés telles que « être une famille »,

[57] Le fonctionnaliste ajoute souvent que les propriétés mentales *surviennent* sur les propriétés physiques. La survenance est une relation de dépendance unilatérale qui signifie qu'à toute différence mentale correspond une différence physique. Autrement dit, si deux entités ont les mêmes propriétés physiques, elles ont les mêmes propriétés mentales.

« être une organisation » et « être une institution ». Swayer, « Nonreductive individualism » I, p. 545.

On a vu en première partie que c'est précisément ce que Durkheim entendait quand il disait, de façon peut-être imprécise, que les faits sociaux étaient indépendants des faits individuels : il voulait dire qu'ils n'étaient pas *individuellement* dépendant des faits individuels, mais *génériquement* dépendant d'eux, c'est-à-dire, que chaque fait social exigeant une configuration de phénomènes individuelles mais par telle configurations particulière. S'il est vrai qu'un même type de faire social peut être réalisé par différents types de faits individuels, alors, si l'argument de la réalisabilité multiple est valide, les faits sociaux ne sont pas réductibles aux faits individuels. Nous avons donc là un argument clair et fort en faveur du holisme social.

Il n'est pas certain cependant que cet argument soit irrésistible. Une des stratégies de réponse, inaugurée par David Lewis, consiste à maintenir que les identités entre propriétés de niveaux supérieures et propriétés de niveaux inférieures n'est pas compromise tant que l'on peut relativiser les identités à un domaine ou à une espèce : par exemple, *chez le poulpe*, la douleur est identique à l'activation des fibre C et *chez le pangolin*, à l'activation des fibres Z. Un des arguments qui peu être apportée en faveur de cette réponse est que même dans les cas de réduction admis, tels que la réduction de la thermodynamique à la physique statistique, on trouve des phénomènes de réalisabilité multiple : la température *dans un gaz* est identique à la l'énergie cinétique moléculaire moyenne, alors que *dans un solide*, elle est identique à l'énergie moléculaire maximale maximal moyenne (les molécules d'un solide étant limitées à des mouvements vibratoires, cf. Bickle, « Multiple realisability »). La température dans un plasma est encore différente. L'idée consiste à relativiser la nature de la température au type de choses qu'on étudie. Kim a défendu également la notion de réductions locales. La principale difficulté que rencontre ce type de réponse est d'expliquer en quoi elle ne bute pas nouveau sur le problème initial qui était de savoir ce que les différentes réalisations de la douleur ou de la température ou en commun. Autrement, qu'est-ce qui fait que toutes les réalisations, même relatives à un domaines, sont des relations de même type ? Le fonctionnaliste-émergentiste pourrait très bien faire valoir que cet argument montre au contraire que la température n'est pas réductible.

Une autre stratégie de réponse à cet argument est la suivante : l'argument se base sur l'idée que la douleur demeure exactement la même, bien qu'elle soit réalisée par des processus différents. Mais est-il certain que la douleur du poulpe soit exactement la même que celle du pangolin : après toute, une lésion à la tentacule n'est pas exactement la même qu'une lésion la patte. Autrement dit, une caractérisation fine du rôle fonctionnel de la douleur chez le pouple et le pangolin devrait faire apparaître que dès le niveau fonctionnel, l'une et l'autre ne sont pas les mêmes. Cela permet de mettre à nouveau en correspondance bi-univoque les propriétés fonctionnelles et leurs réalisateurs. Mais cela laisse ouverte la question de savoir ce que toutes ces douleurs ont en commun (cette question se pose maintenant dès le niveau fonctionnel). La réponse que l'on peut suggérer est la suivante : ces douleurs sont des douleurs de la même façon que les couleurs sont des couleurs : elles ne sont pas *exactement* les mêmes, et donc ce n'est pas le fait qu'elles partagent une même propriété qui peut expliquer qu'elles soient des douleurs. La ressemblance exacte s'explique par le partage d'une propriété, mais la ressemblance inexacte est une question plus compliquée, et en général, les métaphysiciens ne considèrent pas que toutes les couleurs partagent une même propriété qui fait d'elles des couleurs (ils rechignent à admettre des propriétés déterminables telles que « couleur » et préfère en rester aux propriétés déterminées telles que « rouge grenat »). Ce n'est là qu'une demi-réponse : l'idée est simplement que si l'on doit rendre compte de la ressemblance inexacte, il semble préférable de le faire autrement qu'en postulant des

propriétés déterminables : si une telle voie existe, alors elle coupe court à l'émergentisme, car il n'est pas besoin de supposer quelque chose d'autre que les différentes douleurs pour rentre compte de ce qu'elles ont en commun.

3.2. Contre l'émergentisme : l'argument de l'exclusion causale

L'argument de l'exclusion causale est un argument avancé par les réductionnistes, en particulier Jaegwon Kim, qui cherche à montrer que l'émergentiste (y compris le fonctionnaliste) ne peut rendre compte du fait que les propriétés émergentes (qu'il s'agisse des propriétés biologiques, psychologiques ou sociologiques) ont des pouvoirs causaux. Si cet argument est valide, alors les propriétés émergentes sont *épiphénoménales* : elle ne font rien, n'ont d'effet sur rien. Or on a vu à l'occasion de l'examen de la position de Durkheim que pour lui la thèse selon laquelle les propriétés sociales sont irréductibles est étroitement liée à la thèse selon laquelle elles ont une efficacité causale sur les individus. En général, il semble peu intéressant de soutenir qu'une propriété est réelle mais n'a pas de pouvoir causaux. Ce n'est en tout cas pas ce que les émergentistes entendent faire : pour eux il y a bien des propriétés émergentes qui ont des pouvoirs causaux propfes. Si l'argument d'exclusion réussi, il constitue donc une objection à l'émergentisme.

Avant de présenter cet argument proprement dit, qui est un peu complexe, je commence par en indiquer l'intuition générale. Imaginez que Descartes ait raison, que l'esprit soit une substance distincte et indépendante du corps. Ce dualisme pose au moins deux problèmes : le premier est que l'on comprend mal comme des substances de types aussi différents peuvent entrer en relations causales : comment mon esprit immatériel peut-il faire bouger ma jambe de dix kilos, et comment un vibration sonore matérielle peut en venir à modifier mon esprit immatériel ? Nous avons du mal à accepter cette idée, mais après tout le dualiste peut répondre, ce que semble faire Descartes, qu'il admet des relations causales transcatégorielles entre choses spirituelles et choses matérielles. Si nous rechignons, c'est parce que nous avons à l'esprit un concept trop étroit de causalité. Le second problème que pose le dualisme est plus délicat, et c'est de lui que se rapproche l'argument d'exclusion causale. Nous avons l'impression que tout ce qui se passe au niveau du corps peut être expliqué par des évènements corporels antécédents. Il n'y a pas de miracles dans le corps, d'activation neuronales massives produites, *ex nihilo*. Nous n'y trouvons rien dont on ne puisse se demander, avec bon espoir de trouver une réponse, quel autre événement corporel l'a causé. Mais si cela est vrai, il n'est jamais besoin de recourir à l'esprit pour expliquer l'apparition d'un phénomène corporel : même si on admettait la causalité transcatégorielle entre l'esprit et le corps, le fait est que nous n'en n'aurions pas besoin. L'histoire causale du monde physique est complète. Dès lors, on comprend mal comment l'esprit pourrait venir agir sur le monde matériel : l'esprit est épiphénoménal, dénué de pouvoir causal sur le corps.

L'argument d'exclusion causale se base sur cette intuition : tout ce qui se passe au niveau physique a une cause matérielle, donc il n'y a pas de place pour l'intervention de l'esprit. Mais cet argument n'est pas dirigé contre le dualisme des substances cartésien, mais plutôt contre le dualisme (ou le pluralisme) des propriétés que soutiennent les fonctionnalistes : il y a des propriétés psychologiques irréductibles aux propriétés biologiques, des propriétés sociologiques irréductibles aux propriétés psychologiques, etc… ('dualisme' devient alors un terme trop restreint, il vaut mieux parler de pluralisme : un type de propriété émergente par niveau). Voici maintenant l'argument dans le détail[58]. Il fait valoir que les cinq hypothèses suivantes ne peuvent être vraies à la fois. Les trois premières hypothèses sont

[58] Pour présenter cet argument je m'appuie notamment sur la formation qu'en donne Menzies, « L'efficacité causale des états mentaux ».

acceptées par tout émergentiste. Les deux dernières sont des hypothèses vraisemblables introduites par Kim. La conclusion est qu'il faut rejeter une des hypothèses émergentistes.

(i) *La dépendance des propriétés de plus haut niveau* : les propriétés de niveau supérieur dépendent des propriétés de niveau inférieur : pas de propriétés biologique sans propriétés physique, etc.. Ultimement, toute propriété émergente qualifie des entités physiques. C'est la thèse des niveaux que l'émergentisme partage avec le réductionnisme.

(ii) *L'émergence des propriétés de plus haut niveau* : les propriétés de plus haut niveau sont irréductibles aux propriétés de niveaux inférieurs.

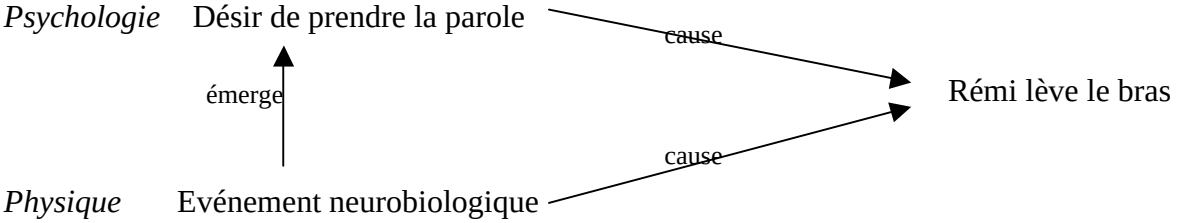
(iii) *L'efficacité causales des propriétés de plus haut niveau*. L'idée est que les propriétés biologiques, psychologiques ou sociales possèdent des pouvoirs causaux et ne sont pas purement épiphénoménales. C'est une point que le fonctionnaliste admet par définition, lui qui spécifie les propriétés à l'aide de leur rôle causal. Et c'est un point que la grande majorité des émergentistes admettent : nul ne veut faire des propriétés mentales (ou des propriétés biologiques) des entités impuissantes et superflues qui ne changeraient rien à ce qui se passe dans le monde. Le but de l'émergentiste, qu'il soit fonctionnaliste ou non, est de réserver aux sciences spéciales un objet d'étude propre *et intéressant*.

(iv) *La complétude causale du monde physique*. Tout événement physique a une histoire causale physique complète. Rien n'arrive dans le monde physique qui ne soit pas explicable en termes d'autres événements physiques, vraisemblablement antécédents. Cela n'implique pas le déterminisme. Le déterminisme est une thèse plus forte selon laquelle l'état du monde à un moment donné est entièrement nécessité par l'état du monde aux moments précédent et par les lois de la nature. Qui admet le déterminisme admet la complétude causale du monde physique mais l'inverse n'est pas vrai. Qui admet la complétude peut admettre que l'état du monde à un moment donné n'est pas totalement déterminé par les états passés du monde car il y a une part de hasard ou d'indétermination. Il nie seulement que des causes non-physiques permettent de mieux expliquer le monde.

(v) *L'exclusion causale : à l'exception des cas rares de surdétermination causale, tout événement physique a au plus une seule histoire physique complète*. Un exemple de surdétermination causale est celui d'un homme qui meurt parce que deux assassins lui tirent dessus au même moment. Ou encore, un immeuble qui prend feu à cause d'un court circuit et d'un coup de foudre qui le frappe au même moment. Ces cas semble très rares. Il y a des cas d'apparente surdétermination causale qui n'en sont en faitpas pas : par exemple si on dit qu'un accident est dû au verglas, à l'inexpérience du conducteur et à un sous-gonflage des pneus, on ne fait pas référence à trois causes respectivement suffisantes, mêmes si elles sont nécessaires. Cela signifie que chaque cause, prise en elle-même, ne constitue pas une histoire physique complète de l'accident, mais seulement une histoire physique incomplète.

Encore une fois, les trois premières hypothèses sont admis par tout émergentiste ; Les deux dernières sont d'après Kim très vraisembables. Kim montre que ces cinq hypothèses, prises conjointement, ne sont pas compatibles. Voyons pourquoi. Prenons un cas d'action intentionnel ordinaire : le désir de Rémi de prendre la parole le cause à lever le bras. Cela est conforme à (i), (ii) et (iii) : son désir émerge sur la base d'événement neuronaux, dont il dépend mais auxquels il ne se réduit, et possède une efficacité causale : il fait bouger le bras. Bouger le bras est un événement physique. D'après (iv), il a donc une histoire causale physique complète. Vraisemblablement, l'événement neurobiologique qui est à la base de

mon désir fait partie de l'histoire causale physique du mouvement de mon bras. Par simplicité, admettons qu'il constitue la seule cause physique du fait que je lève mon bras. On a donc le schéma suivant :



Or il apparaît clairement d'après un tel schéma que le fait que Rémi lève son bras est causalement surdéterminé : (v) est violée. Le mouvement du bras de Rémi a deux causes respectivement suffisantes : le désir de prendre la parole et une activation neuronale. Se peut-il que ce soit un des rares cas de surdétermination causale que Kim accepte ? Vraisemblablement non, car si nous devons admettre que ce comportement est surdéterminé causalement, alors nous devons également admettre que *tous* nos comportements le sont, ce qui contredit (v), qui dit bien que les cas de surdétermination causale sont rares. Il n'est donc pas possible que les événements physiques et les événements mentaux causent nos comportement : ce que suggère l'argument de l'exclusion est donc que *les événements physiques confisquent le pouvoir causal des événement mentaux*. On dit aussi qu'ils *préemptent* ces pouvoirs.

L'argument de l'exclusion causale contribue non seulement à rejeter l'émergentisme, mais à justifier le réductionnisme. En effet, la conclusion est que si l'on veut maintenir que les propriétés de niveau supérieur ont un pouvoir causal, il faut renoncer à une des quatre autres hypothèses. C'est à l'hypothèse (ii), selon laquelle les propriétés de plus haut niveau sont irréductibles à celle de plus bas niveau qu'il est le plus raisonnable de renoncer. En effet, dès lors que l'on admet que les propriétés mentales sont identiques aux propriétés physiques, les risques d'épiphénoménalisme et de surdétermination causales disparaissent : le désir de Rémi et l'événement neurologique ne sont plus deux causes distinctes en concurrence, mais une seule et même cause.

Comme l'argument de la réalisabilité multiple, l'argument d'exclusion a d'abord été formulé dans le cadre de la réflexion sur les relations entre le corps et l'esprit. Mais de la même façon, il peut être transféré au problème du holisme social. Il semble en effet que si l'on peut expliquer le comportement de chaque individu sur des bases exclusivement physiques, alors les propriétés sociologiques sont épiphénoménales : elle ne peuvent plus contraindre les individus, comme le prétendait Durkheim et avec lui l'ensemble des holistes que nous avons appelé atomistes.

En résumé, le réductionniste se heurte au problème de la réalisabilité multiple et l'émergentiste (fonctionnaliste) au problème de l'épiphénoménalisme : soit les propriétés mentales ont un rôle causal identique aux propriétés physiques, mais il est difficile d'expliquer comment un même type d'état mental peut avoir différentes réalisations physiques, soit on admet des propriétés fonctionnelles qui permettent de rendre compte de ces multiples réalisations, mais ces propriétés sont menacées d'impuissance causale. Ces deux arguments s'appliquent directement au débat entre holistes et individualistes : les individualistes font valoir qu'en raison de l'exclusion causale, les holistes ne peuvent rendre compte de la causalité « descendante » des faits sociaux sur les individus ; et les holistes font valoir que les individualistes ne peuvent rendre compte de la multiréalisabilité des faits sociaux.

3. Deux notions de « niveaux »

On a vu qu'un point commun important de l'émergentisme et du réductionnisme est qu'ils font tout deux appel à la notion de « niveau ». Le réductionnisme pense que les niveaux d'ordre plus élevés peuvent être réduits aux niveaux inférieurs. L'émergentiste pense que les niveaux d'ordre plus élevés font apparaître des propriétés émergentes qui les rendent non-réductibles aux niveaux inférieurs. Mais cette notion de « niveau » présente une ambiguïté : il y a en fait deux notions distinctes de niveaux, qui conduisent à distinguer deux versions corrélatives de l'émergentisme et du réductionnisme.

La première notion de niveau est celle qui apparaît dans le classement des sciences qu'on a proposé : physique-chimie-biologie-psychologie-sociologie, la physique étant le niveau le plus fondamental, et la sociologie le niveau le plus élevé. Mais il existe une seconde notion de niveau qui est quelquefois confondue avec cette première : elle se fonde non plus sur l'axe physique-chimie-biologie-psychologie-sociologie mais sur l'axe microscopique-mésoscopique-macroscopique. La physique du monde mésoscopique est d'un niveau plus élevé que la physique des particules mais d'un niveau moindre que la cosmologie. Cette distinction entre deux notions de niveau a été soulignée par le philosophe contemporain J. Kim (1998 : 80sqq)[59]. Afin de ne pas les confondre, Kim propose de réserver le terme de « niveaux » à la distinction micro-macro et d'appeler « ordres » les distinctions fait sur l'axe physique-chimie-biologie-psychologie-sociologie[60].

Cette distinction entre ordres et niveaux conduit à distinguer entre deux types de réductionnisme (et d'émergentisme) : le réductionnisme inter-ordre et le réductionnisme inter-niveau. Le réductionniste inter-niveaux, ou micro-réductionniste, pense que les phénomènes macroscopiques se réduisent à une conjonction de phénomènes microscopiques, de sorte que qui dispose d'une physique microscopique complète dispose également d'une astrophysique complète. Le réductionniste inter-ordres, ou physico-réductionniste, pense que les propriétés psychologiques ou biologiques d'un organisme peuvent être réduites à ses propriétés physiques. Il est important de voir que la réduction entre les différents ordres sociologiques, psychologiques, biologiques et physiques n'implique pas de changement de niveau : on réduit une macro-propriété biologique à une macro-propriété physique : il serait impossible de réduire la fonction du cœur par exemple, à une propriété physique d'un seul des atomes qui le compose. Les propriétés biologiques *du cœur*, doivent être réduite aux propriétés physique *du cœur*. (voir encore Kim, 1998).

Cette distinction entre deux types de réductionnisme ouvre la voie à des combinaisons intéressantes : on peut *a priori* être réductionniste (ou émergentiste) sur un axe sans l'être sur l'autre. C'est-à-dire que vous pouvez donner la priorité au physique sur le biologique ou le psychologique, sans pour autant donner la priorité au micro sur le macro. Vous admettez alors une forme d'émergentisme inter-niveaux. Mais vous pouvez très bien soutenir par ailleurs que

[59] Kim ne parle par explicitement de l'axe physique-biologie-sociologie mais de ce que l'on appelle appelle en philosophie de l'esprit les propriétés fonctionnelles, qui sont de second ordres, par rapport aux propriété réalisant qui sont de premier ordre. Je reviendrais sur ce point un peu plus loin : je présuppose ici que les propriété biologique peuvent être considérée comme des propriétés fonctionnelles dont les propriétés physiques sont les réalisateurs, de même pour les propriétés psychologiques par rapport aux propriétés biologiques, etc.

[60] Cela reste une question ouverte cependant de savoir si les niveaux et les ordres sont vraiment aussi indépendant qu'ils n'apparaissent dans ce tableau. Par exemple, il semble qu'aucune particule élémentaire ne soit biologique : un certain degré de complexité, et donc de niveau, semble requis pour que l'on ait la vie. Peut-être n'y a-t-il cependant rien d'inconcevable à ce qu'une particule élémentaire soit vivante.

les propriétés biologiques ou psychologiques ne sont rien d'autre que les macro-propriétés de la matière, et être ainsi réductionniste inter-ordre[61].

Replacer le débat entre individualisme et holisme social au sein du débat plus large entre émergentisme et réductionnisme permet alors de soulever une question qui l'est rarement : l'individualisme social est-il un réductionnisme du premier ou du second type ? Autrement dit, l'individualisme soutient-il que la société est un tout qui est réductible à la somme de ses parties (réductionnisme inter-niveau), ou que les propriétés sociales des groupes sont réductibles à des propriétés psychologiques des groupes ? On a maintenant le tableau suivant :

Niveaux Ordres	*microscopique*	*mésoscopique*	*macroscopique*
sociologique	Sociologie de l'individu[62]	Sociologie des « petits » groupes	Sociologie des « grands » groupes[63]
psychologique	Psychologie des facultés	Psychologie de l'individu	Psychologie des groupes
biologique	moléculaire	organes	organismes
physique	Physique élémentaire	Physique du solide	Astrophysique

En conclusion, replacer le débat entre holisme et individualisme sociaux dans le cadre plus général du débat entre émergentisme et réductionnisme permet de lui apporter de nouveaux éléments. Premièrement, cela permet de comprendre qu'en dépit de leur opposition, holisme et individualisme partagent des thèses importantes sur la classification, en particulier le fait qu'elles s'organisent en différents niveaux. Tous deux se distinguent de ce fait de thèses radicales comme l'éliminativisme et l'œcuménisme : il n'y a pas une seule science reléguant les autres au rang de pseudo-sciences, ni une multitude de sciences indépendantes. Holisme et individualisme prennent tous deux au sérieux la question des relations entre la sociologie et la psychologie, ou entre les faits sociaux et les faits psychologiques. Deuxièmement, les arguments développés dans le cadre du débat général entre

[61] Une solution de ce type est envisagée par Hüttemann, 2000 :

Le micro physicalisme ne doit pas être confondu ave c le physicalisme de l'identité. Le physicalisme de l'identité fait une affirmation au sujet de l'identité des propriétés. On peut par exemple soutenir « que le physicalisme est mieux conçu comme une thèse d'identité entre les propriétés conscientes et les propriétés matérielles » (Papineau, 1998 : 373). Alors que le micro physicalisme se concentre sur la relation entre les parties et les touts, le physicalisme de l'identité concerne la relation entre deux types de propriétés d'un même système. Vous pouvez adopter le physicalisme de l'identité sans souscrire au micro physicalisme. La relation des parties et des touts et la relation entre différentes sortes de propriétés des touts sont simplement deux sujets séparés », 2004 : 2.

Kistler (à paraître) : Kistler se dit cependant réductionniste inter-niveaux car il adopte une définition plus faible de la réduction que je ne le fais ici : d'après lui, la réduction d'une propriété à une autre n'implique pas leur identité.

[62] Voir par exemple le livre de Norbert Elias sur Mozart.

[63] Dans *Sociologie et anthropologie*, Marcel Mauss rejet la position de Mac Dougall selon lequel la sociologie n'est autre qu'une psychologie collective (réduction verticale) qui se réduit à son tour à l'étude des interactions individuelles (réduction horizontale). Mauss soutient que si la sociologie a effectivement besoin de la psychologie collective pour l'étude des représentation collectives, elle est autonome en ce qui concerne les points de vue morphologique, statistique et historique (p. 287sqq).

réductionnisme et émergentisme trouvent une application directe dans le cadre du débat entre holisme et individualisme : ainsi le holiste peut user de l'argument de la réalisabilité multiple (ce que fait en fait Durkheim) pour critiquer l'individualiste ; et ce dernier peu de son coté mobiliser l'argument de l'exclusion causale pour mettre en évidence les difficultés métaphysiques posées par le holisme. Enfin, les distinctions introduites dans le cadre du débat entre émergentisme et holisme trouvent également une application au débat entre individualisme et holisme : c'est ainsi une question importante de savoir si par individualisme on entend (i) la thèse qui cherche à réduire, verticalement, la sociologie des groupes à la psychologique des groupes, (ii) la thèse qui cherche à réduire, horizontalement la sociologie des groupes à la sociologie des individus (iii) la conjonction des thèses (i) et (ii), qui cherche à réduire, diagonalement, la sociologie des groupes à la psychologie des individus.

Troisième partie : libéralisme vs anti-libéralisme politique

Une bonne société doit-elle ou non promouvoir
une conception particulière du bien?

1. Le libéralisme politique

1.1. Les principes généraux du libéralisme politique[64]

Il existe de nombreuses façons de classer les différentes théories politiques, mais une des distinctions les plus importantes est celle qui oppose les théories libérales aux théories antilibérales. Il convient de préciser d'emblée qu'il existe de multiples formes de libéralisme ainsi que de multiples emplois divergents du terme. Le libéralisme qui nous intéressera ici est le libéralisme *politique* (nous laisserons de côté la question délicate de ses relations avec le libéralisme économique). Historiquement, le libéralisme a été défendu par Locke (qui en est à bien des égards le fondateur), Benjamin Constant, Tocqueville, Kant, Mill, Von Mises, Hayek Humbolt, entre autres ; parmi ses principaux défenseurs contemporains on compte Rawls, Dworkin, Nagel ou Scanlon (je parlerai peu ici des libertariens, comme Nozick, qui défendent une version radicale de libéralisme). La principale motivation du libéralisme est justifier la limitation du pouvoir des autorités politiques sur les individus. A ses débuts, le libéralisme avait pour ennemi privilégié la Monarchie absolue ; le libéralisme du XXème siècle trouve son adversaire privilégié dans les régimes dits *totalitaires* : le fascisme, le nazisme, le communisme de l'ex-URSS : au yeux des libéraux, ces régimes ont pour point commun la restriction inique des libertés individuelles (d'expression, d'action, de déplacement, de religion, d'opinion, de réunion, de vote etc…). Les libéraux se donnent donc pour tâche de défendre une philosophie politique qui prémunissent contre l'absolutisme, l'autoritarisme, le totalitarisme et contre tout autre abus de pouvoir des institutions politiques d'une société sur ses individus.

Le meilleur moyen de le faire, selon eux est d'adopter la thèse la thèse selon laquelle *une bonne société doit, le plus possible, permettre a chaque individu qui la compose de déterminer et de poursuivre librement sa propre conception du bien.* C'est là la définition du libéralisme politique. L'Etat qui dirige une telle société doit rester, le plus possible, neutre relativement aux modes de vie endossés par ses membres. Voici quelques exemples de définition du libéralisme politique qui vont dans ce sens :

> « L'humanité gagnera davantage à laisser chaque homme vivre comme bon lui semble qu'à le contraindre à vivre comme bon semble aux autres », J. S. Mill, *De la liberté*, p. 79.

> « [Le libéralisme procédural] voit la société comme une association d'individus, dont chacun a sa conception du bien ou de la vie digne d'intérêt, et de façon correspondante, son plan de vie. La fonction de la société est de faciliter ces plans de vie, autant que possible, et en suivant quelque principe d'égalité. C'est-à-dire que la facilitation ne doit pas être discriminatoire …La plupart des auteurs semblent s'accorder sur le fait que le principe d'égalité ou de non discrimination serait rompu si

[64] je m'appuie ici sur le chapitre 4 de Christman.

la société elle-même devait épouser l'une ou l'autre conception de la vie bonne », Charles Taylor, « The liberal-communitarian debate », p. 197.

« La société étant composée d'une pluralité de personnes, chaque ayant ses propres buts, intérêts et conceptions du bien, elle est mieux organisée quand elle est gouvernée par des principes qui ne présupposent eux-mêmes aucune conception particulière du bien ». Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 1-7.

« La théorie libérale de l'égalité suppose que les décisions politiques soient, le plus possible, indépendantes de toute conception de la vie bonne ou de ce qui donne une valeur à la vie. Puisque les citoyens d'une société diffèrent dans leurs conceptions, le gouvernement ne les traitent pas comme égaux s'il préfère une conception à une autre, soit pour la raison que les responsables politiques croient que l'une d'elle est intrinsèquement supérieure, soit pour la raison que l'une d'elles est soutenue par le groupe le plus nombreux ou le plus puissant », Dworkin, « Liberalism », in *A matter of Principle*, Harvard University Press, 1985.

Le fait que ces définitions semblent concorder largement entre elles alors qu'elles émanent aussi bien d'auteurs libéraux (Mill, Dworkin) que d'auteurs anti-libéraux (Taylor, Sandel) tend à montrer que le débat n'est pas purement terminologique mais bien réel. Le point commun de tous les régimes absolutistes ou totalitaires, selon les libéraux, est de déroger à cette thèse selon laquelle, pour répéter, *une bonne société doit, le plus possible, permettre a chaque individu qui la compose de déterminer et de poursuivre librement sa propre conception du bien.* Les régimes totalitaires n'ont pas permis à chacun de poursuivre sa conception du bien, mais ont imposé une conception commune du bien (la pureté de la race arienne par exemple pour la nazisme, le caractère illégitime de la propriété privée par exemple pour le régime communiste) : c'est, d'après les libéraux, ce qui a mené au désastre, indépendamment du caractère recommandable au non des valeurs promues.

Avant de voir plus en détail les grands principes du libéralisme politique, il importe de faire une remarque sur les relations entre libéralisme politique et libéralisme économique. Le libéralisme économique est la thèse selon laquelle le marché, laissé à lui-même, arrive naturellement à un équilibre optimal, c'est-à-dire à un équilibre qui est le meilleur *possible*. Hayek parle d'ordre naturel ou spontané, qui résulte du jeu de la concurrence. Dans cette optique, toute intervention de l'Etat sur le marché fausse la concurrence et nous éloigne de l'optimum (parfois irrémédiablement si l'optimum est un équilibre instable). Les libéraux économiques ne prétendent pas forcément que cet optimum est paradisiaque, mais ils pensent simplement qu'il n'est pas possible de faire mieux. Certains libéraux économiques admettent cependant que l'Etat doit intervenir pour assurer le cadre général du marché, et les règles de la concurrence, en limitant par exemple les concentrations économiques de façon à éviter les situations de monopoles (un seul offreur) ou d'oligopoles (un petit nombre d'offreurs pour un grand nombre de demandeurs). Mais l'Etat ne peut intervenir légitimement sur le marché lui-même, en fixant les prix ou en introduisant des taxations par exemple. Le libéralisme politique implique-t-il le libéralisme économique ? Certains auteurs, comme Hayek, ou les libertariens comme Nozick pensent que oui. Mais il existe également de nombreux libéraux politiques qui pensent que l'Etat peut légitimement intervenir sur le marché, par exemple pour assurer à chacun les conditions minimales d'exercice de sa liberté (nous y reviendrons brièvement en 1.4.1.), et qui rejette dans cette optique certains principes du libéralisme économique.

Tentons maintenant de préciser plus avant cette définition du libéralisme politique.

1.1.1. L'individualisme politique : l'égalité des droits

L'individualisme politique est la conjonction de deux thèses : premièrement, les sujets de droits sont les individus ; deuxièmement, tous les individus ont les mêmes droits.

Les individus, sujets de droit. La première thèse de l'individualisme politique est que seuls les individus ont des droits fondamentaux, en premier lieu le droit de déterminer et de poursuivre leur propre conception du bien. Cela signifie d'une part que les choses situées « au-dessus » des individus n'ont pas de droit par elles-mêmes : il n'y a pas de droits collectifs qui pourraient l'emporter sur le droit des individus[65]. De la même façon, les choses situées « en dessous » des individus, tels que les animaux, les arbres, où la nature dans son ensemble ne sont pas sujets de droit. Dans la mesure ou certains holistes sociaux pensent que les collectivités ont des droits et des responsabilités (P. Pettit) et que certains défenseurs de la nature ou de la réduction de la souffrance animale soutiennent que les arbres ou les animaux ont des droits, cette thèse n'est pas triviale mais bien substantielle.

L'égalité libérale. La seconde thèse de l'individualisme politique est que tous les individus ont les mêmes droits. La définition précise bien que *chaque* individu a un droit et imprescriptible à déterminer et à poursuivre une propre conception du bien, quelle qu'elle soit. Il soutient que ces individus autonomes doivent être l'objet d'une *égale* considération (voir en particulier la citation précédente de Dworkin) : les conceptions de l'un ne sont pas *a priori* plus dignes d'être promues que celles de l'autre. Aucun individu n'a de priorité fondamentale sur un autre (la noblesse par exemple, ou l'appartenance à une caste ne confèrent pas de droit supplémentaire à poursuivre plus que d'autres sa conception du bien). Cette notion d'égalité libérale est essentielle au libéralisme : il faut donc faire attention lorsque l'on oppose les partisans de la liberté à ceux de l'égalité comme on a parfois tendance à le faire. En ce qui concerne les droits, les libéraux sont absolument égalitaristes : chacun a les mêmes droits imprescriptibles.

L'individualisme politique est donc la thèse selon laquelle tous les individus et seuls les individus ont droit à une égale considération, à *un statut moral égal.*

1.1.2. La neutralité de l'Etat : la priorité du juste sur le bien

Le pluralisme moral. Le libéralisme est une réponse à un constat empirique : il existe une *pluralité* de conceptions du bien. Certaines personnes cherchent à améliorer leur bonheur, d'autre à promouvoir la paix sur terre, d'autres à se dévouer à une religion, à un parti ou à un chef, d'autre à célébrer la beauté esthétique, d'autres à faire avancer la connaissance, d'autres à se consacrer à une passion (l'horlogerie, la voile…), d'autres à multiplier les plaisirs intenses, d'autres à fonder une famille et à s'y consacrer entièrement etc. La question qui se pose est de savoir comment organiser politiquement une société où il existe des conceptions du bien aussi nombreuses et divergentes. La thèse du libéralisme est que, *du point de vue politique*, il faut essayer de prendre en compte au maximum toutes ses valeurs, indépendamment de la question de savoir si elles sont bonnes ou non. Le libéralisme n'implique rien concernant l'objectivité ou la vérité de ces différentes valeurs. En particulier, il n'implique pas la thèse relativiste selon laquelle aucune valeur morale n'est meilleure qu'une autre. Il est même compatible avec la thèse forte selon laquelle il existe des valeurs

[65] Kymlicka a cependant défendu l'idée que l'attribution de droits collectifs était non seulement compatible, mais nécessaire au libéralisme (cf Weinstock, « Philosophie Politique », in *Précis de philosophie analytique*, p. 252).

morales objectives[66]. Le seul point qui intéresse le libéral est qu'il n'y a pas *accord* sur les valeurs. Si nous demandons aux personnes de préciser leurs conceptions du bien, il y a débat. Le libéral prend acte de l'existence de ce débat.

La neutralité politique. La conjonction du pluralisme des valeurs et de l'individualisme politique implique que l'on refuse de trancher le débat sur le plan politique. En effet, si tous les individus ont droit à une égale considération (égalité libérale) et qu'ils ont des conceptions différentes du bien (pluralisme moral) il n'y a aucune raison pour laquelle un gouvernement devrait privilégier certaines conceptions du bien à d'autres. Un Etat qui le ferait serait un Etat *paternaliste*. Un Etat ne doit pas se comporter vis-à-vis des citoyens comme un père devant son enfant : contrairement aux enfants, les citoyens sont majeurs et responsables. L'Etat libéral n'interfère donc avec aucune conception particulière du bien, même s'il pense que détourner un individu de ce qu'il pense être bien serait bon lui, d'un point de vue objectif. Le libéralisme refuse que l'Etat promeuve certaines valeurs plutôt que d'autres, fussent-elles les bonnes. Il peut y avoir des valeurs qui sont *moralement* meilleures que d'autres, ou plus objectives que d'autres, comme il peut ne pas y en avoir, mais d'un point de vue *politique*, aucune valeur ne peut avoir de prétention intrinsèque à être promue de façon privilégiée. L'Etat ne doit en aucun cas chercher à faire le bien des gens contre leur gré. Notez que la neutralité de l'Etat n'est pas une tolérance, la tolérance étant le fait d'autoriser tout en désapprouvant : l'Etat n'a pas même à désapprouver. Elle n'est pas non plus une célébration de la diversité, une valorisation de la différence : l'Etat n'a pas à essayer de multiplier les conceptions du bien. Dans tous ces cas, l'Etat exercerait une contrainte illégitime sur les individus. L'Etat doit simplement prendre acte du pluralisme des valeurs leur porter une considération égale.

En résumé, la thèse selon laquelle chaque individu a droit à une égale considération morale (individualisme politique), et la thèse selon laquelle il existe une multiplicité de conceptions du bien qui ne sont pas intrinsèquement départageables du point de vue politique (pluralisme) implique la thèse selon laquelle l'Etat libéral ne doit pas chercher à privilégier une conception particulière du bien, mais à faire en sorte que ces conceptions puissent coexister au maximum. Cette thèse, la neutralité de l'Etat, est parfois exprimée en disant que le *juste doit avoir une priorité sur le bien*. La justice, pour le libéral, n'est pas définie en fonction du bien. La question de savoir quelle est la bonne conception du bien, quel idéal de vie nous devrions poursuivre, n'a pas d'impact sur la question de savoir comment il faut organiser une bonne société : quelle que soit la nature des valeurs morales, la première chose à faire, et la seule pour un Etat libéral, est de s'assurer que les individus puissent au maximum poursuivre leurs idéaux. La question du bien est laissée au citoyens, l'Etat lui, ne s'occupe que de la question du juste. *Le juste, c'est le droit égal pour chaque homme de poursuivre sa propre conception du bien.*

[66] Christman (95, 209) soutient le contraire : d'après lui, un libéral ne peut être réaliste concernant les valeurs, car cela implique le perfectionnisme. Mais ce n'est pas forcément le cas : vous pouvez très bien admettre une position selon laquelle il y a des valeurs objectives, que celles-ci sont connues par un certain groupe, mais que pour autant l'Etat n'a pas à les promouvoir, car si ces valeurs doivent triompher légitimement, ce ne peut-être que par des discussions individuelles qui relèvent de la sphère privée.

1.1.3. Poursuivre librement sa propre conception du bien : la liberté négative[67].

L'Etat ne doit donc promouvoir aucune conception du bien, parce qu'il doit respecter le droit de chaque individu à poursuivre librement sa propre conception du bien. Mais qu'est-ce que poursuivre librement sa conception du bien ? Les libéraux (notamment Constant, Mill, Humbolt, plus récemment Berlin, Day, Oppenheim, Miller, Steiner) considèrent en général qu'un homme est politiquement libre de poursuivre sa propre conception du bien tant que d'autres hommes ne l'empêchent pas de le faire. Etre politiquement libre, c'est pouvoir réaliser ses désirs sans être entravé par les autres. Cette conception de la liberté a été appelée liberté « négative » Isaiah Berlin dans son article « Two Concepts of Liberty » (1969), du fait qu'elle défini la liberté comme une *absence* d'obstacles extérieurs. Berlin défini ainsi la liberté négative :

> « On dit normalement que je suis libre dans la mesure où aucun homme ou corps d'homme n'interfère avec mon activité. La liberté politique en ce sens est simplement l'aire au sein de laquelle un homme peut agir sans être entravé par les autres. Si je suis empêché par d'autres de faire ce que je pourrais faire autrement, je ne suis pas libre dans cette mesure. Et si cette aire est réduite par d'autres hommes en deçà d'un certain minimum, je peux être décrit comme étant contraint, voir même esclave. La contrainte n'est pas cependant un terme qui gouverne toute forme d'incapacité. Si je dis que je suis incapable de sauter à plus de dix mètres en l'air ou que je ne peux pas lire parce que je suis aveugle… il serait excentrique de dire que je suis, dans cette mesure, contraint ou esclave. La contrainte implique l'interférence délibérée d'autres êtres humains au sein de la sphère dans laquelle je pourrais agir autrement. *Vous manquez de liberté politique seulement si vous êtes empêchés d'atteindre un but par un autre être humain* », Berlin, 1969, je souligne.

Berlin oppose à cette conception négative de la liberté une liberté positive : c'est le fait d'agir en ayant un contrôle, une maîtrise ou en se déterminant ou se réalisant soi-même. Cette liberté est positive car elle suppose la *présence* de quelque chose : l'autonomie, le contrôle de soi, la réalisation de soi etc…Une conception positive de la liberté est défendue par des penseurs tels que Rousseau, Hegel, Marx, Bosanquet ou Green, qui ne sont pas libéraux mais *perfectionnistes*. Alors que les libéraux adoptent une conception négative de la liberté, les perfectionnistes défendent en général une conception positive. Les libéraux, dont Berlin, estiment que la conception positive de la liberté présente un sérieux danger d'autoritarisme : nous y reviendrons quand nous examinerons les objections au perfectionnisme (2.2.4.).

Un avantage de la conception négative de la liberté est qu'elle semble compatible avec des versions fortes de déterminisme. Il se peut en effet que nous (nos croyances, nos désirs, nos intentions) soyons totalement déterminés par nos conditions sociales[68] et/ou nos conditions biologiques (rappelez-vous de l'argument d'exclusion de Kim, qui semble conduire à la conclusion que nous sommes identiques à un ensemble de processus biologiques). Si nous concevons la liberté comme la capacité de choisir entre plusieurs alternatives possibles, c'est-à-dire comme le libre-arbitre, alors le déterminisme, s'il était vrai, montrerait que la liberté est impossible. Il serait donc précaire de fonder une théorie politique comme le libéralisme sur une conception aussi fragile de la liberté. Contrairement au libre-arbitre, la conception négative de la liberté n'est pas menacée par le déterminisme : elle ne repose pas sur la notion de choix entre des possibilités alternatives. Il se peut que nos désirs,

[67] Voir Carter, « Positive and negative liberty », *SEP*.

[68] vous avez vu dans la partie sociologie du cours —première partie, 6 : Choix et contraintes—le rôle des contraintes sociales et les limitations qu'elles imposent à la notion de *libre arbitre.*

nos conceptions du bien soient totalement déterminés, que nous n'ayons par le choix d'avoir telle conception plutôt que telle autre. Mais le fait est qu'une fois que nous les avons, le fait d'être empêché de les poursuivre constitue une entrave à notre liberté, dans un sens plus faible. Une huître peut être libre dans ce sens faible, si aucune autre huître n'entrave son action de s'ouvrir. Selon la conception négative de la liberté, être libre est faire ce que l'on veut, mais pas forcément vouloir ce que l'on veut[69]. C'est une conception compatible avec le déterminisme qui permet donc de rendre le libéralisme moins vulnérable.

1.1.4. Le domaine d'intervention de l'Etat : sphère publique et sphère privée

Mais alors, si les individus ont un droit imprescriptible à poursuivre librement leurs conceptions du bien, pourquoi a-t-on besoin d'un Etat ? Pourquoi ne pas se contenter tout simplement de l'anarchie, c'est de l'absence totale de régime ou d'organisation politique ? La définition proposée du libéralisme précise cependant bien que le gouvernement s'il doit laisser chaque individu poursuivre ses propres idéaux, ne peut le faire que *le plus possible*. Quand le gouvernement peut-il alors entraver certains individus dans la poursuite de leurs idéaux ? La réponse réside dans la maxime « ma liberté s'arrête là ou commence celle des autres ». Selon un libéral, la seule raison pour laquelle un gouvernement peut exercer une contrainte sur un individu est lorsque ses agissements empêchent ou risquent d'empêcher au moins un autre individu de poursuivre son propre idéal. Autrement dit, l'Etat n'intervient que pour résoudre les conflits qui peuvent naître de la poursuite de différentes conceptions du bien. Mais il n'a pas à intervenir pour privilégier certaines conceptions du bien par rapport à d'autres. On voit que cette conception de l'intervention de l'Etat découle à la fois de l'égalité libérale et de la conception négative de la liberté : chaque individu a droit à n'être pas entravé par d'autres dans la poursuite de sa conception du bien. Dès lors, si certains individus font obstacle à d'autres, l'Etat à le devoir de les en empêcher.

> « La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres », J.S. Mill, *De la liberté*, p. 74.
>
> « La liberté de l'individu doit être contenu dans cette limite : il ne doit pas nuire à autrui ». J.S. Mill, *De la liberté*, p. 146.
>
> « La seule raison pour mettre une limite aux libertés de base et les rendre moins étendues est que, sinon, elles s'entraveraient les unes les autres », J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 95.
>
> « La caractéristique la plus frappante du libéralisme, celle qui le distingue tout autant du conservatisme que du socialisme, est l'idée que les convictions morales qui concernent les aspects du comportement personnel n'affectant pas directement la sphère protégée des autres personnes ne justifient aucune intervention coercitive », Friedrich Hayek, *La Constitution de la Liberté*, 1960.

L'Etat doit laisser chaque individu se déterminer de façon autonome, et n'intervenir que lorsque ces différentes orientations individuelles entrent ou risquent d'entre en conflit. On

[69] Il existe cependant des conceptions de la liberté compatibles avec le déterminisme qui tente de rendre compte du fait qu'être libre consiste également à vouloir ce que l'on veut. Voir notamment les travaux de H. Frankfurt. La conception de la liberté négative est sans doute une conception trop faible de la liberté, mais la question importante ici est seulement de savoir si c'est une conception suffisante de la liberté *politique*.

dit parfois que l'Etat libéral n'est qu'un veilleur de nuit : il n'intervient qu'en cas de conflit ou d'incompatibilité entre les différentes valeurs. Le point de contact entre les différentes libertés individuelles, l'endroit où elles se rencontrent et entrent en conflit est ce qui délimite la *sphère privée* de l'individu par opposition à la sphère publique. Tant que la poursuite de ma conception du bien ne nuit pas à celle des autres, elle relève de la sphère privée. Mais dès qu'elle entrave ou risque d'entraver celle des autres, elle relève de la sphère publique. Ce qui relève de la sphère *privée* des individus est hors de portée de l'Etat. L'Etat ne peut exercer un contrôle que sur la sphère publique. Le juste se situe au niveau du public, le bien du privé.

Un des problèmes que pose cette conception de l'intervention de l'Etat est de savoir comment déterminer, lorsqu'il y a conflit, qui nuit à qui. Si deux conceptions du bien sont incompatibles, quelle est celle que l'Etat va devoir réfréner ? Pourquoi privilégier l'une plutôt que l'autre sinon en renonçant à la neutralité au sujet des valeurs ? La réponse peut sembler évidente dans les cas où le comportement nuisible est clairement identifié (si une personne frappe une autre par exemple). Mais le problème se pose clairement au sujet des biens non partageables : si deux individus se donnent pour objectif dans la vie de construire une villa sur le même monticule, comment déterminer lequel des deux nuit à l'autre ?

Un dernier point concernant le domaine d'intervention de l'Etat est de savoir à quelle partie des institutions publiques doit s'appliquer la neutralité libérale. L'Etat libéral ne doit pas fonder son action sur un ensemble particulier de valeurs, ce qui reviendrait à enfreindre la sphère privée des individus. Mais à quoi doit s'appliquer un tel principe ? A toute législation et à toute action de l'Etat ? Cela semble impossible : cela fait partie du jeu des sociétés démocratiques que des partis qui défendent certaines valeurs obtiennent le pouvoir alors que d'autres ne l'ont pas. Les libéraux soutiennent en général que la neutralité de l'Etat et les principes libéraux ne concernent que les textes et les institutions fondamentaux, en premier lien la Constitution ; Rawls dira que les principes de justice concernent la structure de base de la société.

Prenons quelques exemples, afin de mettre en pratique ces principes généraux du libéralisme. *La pratique de la sodomie* a été pendant longtemps interdite en France (l'exécution de cette loi étant confiée à une police de mœurs), elle l'est toujours aujourd'hui en Irlande. D'un point de vue libéral, une telle mesure ne peut se justifier : tant que les pratiques sexuelles sont librement consenties, elle ne porte pas atteinte à la liberté d'autrui et donc ne peuvent faire l'objet d'une pénalisation ou d'un quelconque contrôle de l'Etat.

Le port de la ceinture de sécurité est obligatoire en France. Pour un libéral, dans la mesure ou porter sa ceinture n'est pas destiné à protéger autrui d'un danger, cette mesure est inique : l'Etat ne peut légitimement intervenir sur des décisions autonomes qui ne nuisent pas à la liberté d'autrui. La seule raison que l'Etat pourrait avoir de prendre une telle mesure serait de montrer qu'elle a de fait une influence sur les autres citoyens. On peut alors suggérer qu'une raison libérale de rendre obligatoire le port de la ceinture est qu'étant donnée l'existence de la sécurité sociale, ne pas porter sa ceinture peut, en cas d'accident, conduire à un coût plus élevé pour la collectivité. Ne pas porter sa ceinture n'est alors pas une décision strictement personnelle ou privée puisqu'elle peut impliquer une augmentation des cotisations que versent les autres individus. Certains libéraux acceptent une telle justification, mais d'autres la refusent, notamment les libertariens. La conclusion qu'il faut tirer de cet exemple, selon ces derniers, est plutôt que la sécurité sociale est liberticide, puisqu'elle justifie après coup de multiples restrictions de la liberté des individus. On pourrait en son nom suggérer d'interdire toute pratique dangereuse : la cigarette, la spéléologie etc., du fait que cela a, *via* la sécurité sociale, un effet contraignant sur les autres citoyens. Ces libéraux auront donc tendance à retourner l'argument : si les mesures de protections sociales en viennent, après

coup, à légitimer des restrictions de libertés individuelles, c'est la protection sociale qu'il faut restreindre et non les libertés[70]. Les libéraux qui acceptent la justification du port de la ceinture au nom de l'existence d'une couverture sociale considèrent au contraire que la sécurité sociale est elle-même fondé sur le principe d'égalité libéral, et qu'elle permet d'assurer à chacun les mêmes droits dans la poursuite de sa conception du bonheur (si vous n'êtes pas en bonne santé et ne pouvez vous soigner, vous n'avez pas la possibilité de poursuivre votre conception du bien).

La cigarette. Indépendamment des nuisances du tabagisme passif, l'Etat français considère qu'il est bon d'inciter financièrement les fumeurs à ne plus fumer en augmentant le prix du paquet de cigarettes. Un libéral considère que l'Etat n'a pas à s'occuper de la santé de ses citoyens, tant qu'elle ne nuit pas aux autres[71]. Si certains préfèrent prendre le risque d'avoir une vie plus courte pour avoir le plaisir de fumer, il en ont le droit. Là encore, on pourrait tenter de contester la prémisse selon laquelle fumer seul dans sa chambre n'a pas de nuisance sur les autres en faisant valoir que les diverses maladies qui résultent du tabagisme représentent un coût élevé pour la sécurité sociale. D'autres libéraux considèrent là encore que si la sécurité sociale doit aboutir à de telles restrictions de libertés individuelles, mieux vaut s'en passer. Dans tous les cas, aucun libéral n'admet que ce que justification l'augmentation du prix des paquets de cigarette est le fait qu'on veuille promouvoir la santé des individus contre leur gré.

Le drogué, le joueur, les addictions. Un exemple voisin de celui du tabagisme est celui du drogué qui est dépendant de la prise de drogues. Certains considèrent qu'il est légitime de forcer cette personne à suivre une cure de désintoxication, même si elle n'en manifeste pas la volonté. Le libéral considère au contraire que tant que le toxicomane ne manifeste pas de façon autonome sa volonté de sortir de sa dépendance, rien ne justifie une intervention de l'Etat pour le faire sortir de sa « servitude volontaire ». Un libéral peut cependant tenter de justifier la prise en charge du toxicomane en faisant valoir qu'étant donné la dépendance que génère certaines drogues, on ne peut plus raisonnablement supposer que c'est librement que le toxicomane continue de se droguer. Mais, d'une part, il demeure peut-être que c'est librement que le toxicomane est entré dans cette dépendance : peut-être a-t-il délibérément, en étant informé des conséquences de ses actes, commencé à se drogué. Et d'autre part, ne pas faire une action librement n'implique pas vouloir librement l'action contraire. Autrement dit, ce n'est pas parce que le toxicomane n'est plus libre de se droguer qu'il veut arrêter de se droguer. On peut choisir librement de renoncer à sa liberté. Tant qu'il n'exprime pas la volonté de cesser de se droguer, il semble délicat, d'un point de vue libéral, de le faire entrer de force dans un programme de désintoxication. Les perfectionnistes, partisans de la liberté positive, seront tentés d'introduire une distinction entre la volonté libre apparente du toxicomane et sa volonté libre réelle. Peut-être que le drogué veut au fond, cesser de se droguer, mais qu'il n'exprime pas son intention pour de multiples raisons : peur de la cure de désintoxication, du manque, de la réinsertion dans la vie sociale et professionnelle, peut-être même impossibilité physique d'exprimer cette volonté. Un problème voisin se pose pour certains cas d'euthanasie : certaines personnes ont perdu irrémédiablement tout capacité de communiquer avec l'extérieur et endurent des souffrances terribles : elles ne peuvent donc pas exprimer leur volonté de mourir. Mais, dans certains cas au moins, il y a de bonnes raisons de penser que c'est bien leur volonté. D'un point de vue libéral, ce type de raisonnement ouvre une brèche dangereuse : si l'on s'autorise à spéculer sur ce que veulent *vraiment* les gens, en dépit de ce qu'ils expriment ou n'expriment pas *explicitement*, on risque non seulement de

[70] Voir Popper, *La société ouverte et ses ennemis.*

[71] Mill (*De la liberté* : 210) considère que les interdiction de la vente de drogues sont contestables, « non pas tant parce qu'elles empiètent sur la liberté du producteur ou du vendeur, mais parce qu'elles empiètent sur la liberté de l'acheteur ».

leur attribuer des volontés qui ne sont pas les leurs, mais également de donner à l'Etat un pouvoir dont il serait aisé d'abuser (c'est là en substance la critique que Berlin adresse à la notion de liberté positive, voir plus bas, 2.2.4.).

Le suicidaire, le SAMU social. A Paris, cette équipe d'intervention incite fortement, et parfois contraint, certaines personnes sans domicile fixe en danger de mort imminent à rejoindre un centre d'accueil. De même, de nombreuses personnes considèrent que nous devrions retenir une personne qui serait sur le point de se jeter délibérément dans le vide. Pour un libéral politique, de telles interventions, si elles sont le fait de l'Etat, ne sont pas justifiables : apparemment les décisions individuelles dont il est question ici (rester dormir dehors, se suicider) ne portent pas atteinte à la liberté d'autrui. L'Etat doit laisser mourir le sans domicile fixe et le suicidaire, si tel est le désir.

Nous avons donc les quatre principaux traits du libéralisme politique : l'individualisme politique, la neutralité de l'Etat, la limitation de la sphère d'intervention de l'Etat. Mais au fond, pourquoi, doit-on respecter les libertés individuelles, pourquoi l'Etat ne doit-il pas faire intrusion dans la vie privée des individus, pourquoi doit-il rester neutre au regard des différentes valeurs particulières, pourquoi faudrait-il accepter le pluralisme de ces valeurs etc. ? Trois principaux types de réponses ont été proposés à cette demande de justification du libéralisme. Le premier type est la réponse de Locke, qui consiste à trancher le nœud gordien : si l'Etat doit respecter les libertés individuelles, c'est parce que les individus possèdent un droit naturel à voir leurs libertés respectées. Les individus autonomes possèdent des droits inaliénables, et c'est de cet état de fait naturel que découle le libéralisme. Le libéralisme se fonde alors sur l'assentiment spontané ou l'intuition que nous avons en faveur de ses droits naturels : il n'est pas question de chercher à les fonder plus avant, car ils sont évidents par eux mêmes[72]. J.S. Mill (dont on verra qu'il a cependant tenter de fonder le libéralisme par d'autres voies) formule une idée voisine quand il affirme : « La charge de la preuve incombe à ceux qui sont contre la liberté, qui prétendent à des restrictions où à des prohibitions…. L'hypothèse *a priori* est en faveur de la liberté »[73].

Une telle réponse rend cependant le libéralisme assez vulnérable aux attaques de ses adversaires, qui peuvent ne pas partager cette intuition et ne pas considérer ces vérités comme évidentes. De nombreux libéraux ont alors tenté de justifier la limitation du domaine d'intervention de l'Etat de façon plus argumentée, sans recourir aux droits naturels des invididus (ou au moins en tentant de justifier ces droits). Deux autres stratégies principales ont été adoptées : l'utilitarisme et le contractualisme.

1.2. Fonder le libéralisme sur l'utilité : l'utilitarisme libéral

L'utilitarisme libéral par du constat que les droits nature lockéens ne sont pas une bonne réponse à la question de savoir pourquoi il faut respecter les libertés individuelles. Nul n'est forcé en effet d'admettre que de tels droits existent, et quand bien même il sont admis, on peut faire valoir qu'il existe d'autres droits naturels rivaux. L'utilitariste libéral cherche donc un fondement plus sûr et moins controversé au libéralisme. Il propose le point de départ suivant : si l'on peut ne pas être d'accord sur la primauté absolue de la liberté de l'individu, tout le monde admet, semble-t-il, que le bonheur, le bien-être ou la satisfaction sont des choses désirables. L'intuition de départ de l'utilitariste est alors la suivante : une société est bonne lorsqu'elle fait en sorte qu'il y ai le plus de bonheur possible et le moins de malheur

[72] Voir par exemple la déclaration d'indépendance américaine rédigée par Jefferson : « Nous tenons pour évidentes pour elles-mêmes les vérités suivantes… ».
[73] *De la liberté*, cité par Gaus et Courtland, SEP, « Liberalism ».

possible. Il pense tenir là une formule qui devrait *a priori* emporter un assentiment quasi-universel. La stratégie de l'utilitarisme libéral consiste alors à montrer que de cette formule peu sujette à controverse découlent les principes libéraux.

1.2.1. L'utilitarisme[74]

Selon l'utilitarisme une société est bonne quand ses institutions sont organisées de manière à réaliser la plus grande somme totale de satisfaction (de bien-être, d'utilité, ou de bonheur je ne distinguerais pas ici ces notions) pour l'ensemble des individus qui en font partie. Les institutions d'une bonne société doivent donc maximiser le solde global net de satisfaction. Les principaux défenseurs historiques de l'utilitarisme sont Jeremy Bentham (1789), John Stuart Mill (1861), et Henry Sidgwick (1907). L'utilitarisme est une thèse très générale, qui concerne également la philosophie morale (une action est bonne si elle contribue à maximiser la satisfaction). En philosophie politique, l'utilitarisme cherche à savoir non pas ce qu'est une bonne action individuelle, mais plutôt une bonne institution politique : la Constitution politique et les principales structures socio-économiques sont des institutions bonnes si elles contribuent à maximiser l'utilité ou le bien-être. L'utilitarisme politique est neutre quand à la nature de ces institutions (il est compatible avec l'individualisme comme avec le holisme social à leur sujet). Cependant, la plupart des utilitaristes, en particulier J. S. Mill (que l'on a déjà évoqué dans les deux premières parties du cours) défendent l'individualisme social. Un point sur lequel l'utilitarisme est clairement individualiste est le suivant : le bonheur ou la satisfaction totale n'est rien de plus la somme des bonheurs ou satisfactions individuelles. Il n'y a pas de félicité collective qui serait irréductible à l'agrégation des bonheurs individuels. De même, il n'y pas de souffrance d'une société qui soit distincte de celle de ces membres[75]. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par « utilité », « satisfaction », « bonheur » ou « bien être » : en l'état, ce sont des termes très génériques qu'il convient de préciser.

L'utilité comme hédonisme : la première définition de l'utilité, à laquelle on réduit souvent l'utilitarisme, est donnée par Bentham : l'utilité est la différence entre la somme totale des plaisirs et la somme totale des douleurs. C'est une version *hédoniste* de l'utilitarisme, car le plaisir est la seule chose qui a une valeur positive intrinsèque (la douleur étant la seule chose ayant une valeur négative intrinsèque). Une action est bonne si elle maximise la somme des plaisirs en minimisant la somme des souffrances. Une telle définition de l'utilité pose cependant plusieurs problèmes.

Un premier problème réside dans son application pratique. Comment pouvons-nous comparer les plaisirs et les souffrir ? A partir de quelle unité de mesure allons-nous opérer cette arithmétique des plaisirs ? Une réponse usuelle des utilitaristes consiste à distinguer entre la mesure cardinale et la mesure ordinale des plaisirs. Il peut être délicat de dire si j'ai un plaisir de six ou de huit unités de plaisir, mais je peux plus facilement dire si mon plaisir augmente ou diminue. L'utilitariste hédoniste fait alors l'hypothèse qu'il est possible d'ordonner les plaisirs, même s'il n'est pas nécessairement possible de leur attribuer une valeur absolue.

Le second problème que rencontre l'utilitarisme hédoniste est plus important. Bentham, dans une citation souvent reprise, disait que « le jeu de quilles a autant de valeur que la poésie ». Ce qu'il voulait dire était que, seul le plaisir ayant une valeur intrinsèque, puisque le jeu de quilles procurait autant de plaisir que n'en procurait la poésie, il avait autant

[74] Cf Kymlicka, chap. 1.
[75] Levine : 146.

de valeur. Mais c'est un point très discutable. Il ne semble pas être le cas que nous valorisons toujours plus ce qui cause plus de plaisir. Nozick[76] prend l'exemple d'une machine à expérience, mise au point par des neuropsychologues, qui nous causerait des plaisirs insensés tout en éliminant toute souffrance. D'un point de vue utilitariste, il est clair que cette machine est une aubaine, et que nous devrions tous être volontaires pour y passer notre vie. L'utilitariste hédoniste devrait considérer comme idéale une société dans laquelle chaque citoyen reste enfermé dans une machine à expérience, les tâches d'entretien étant déléguées par des robots. Pourtant la perspective semble peu tentante. Car nous voulons vraiment agir, et ne pas simplement avoir l'impression de le faire, car nous voulons être une personne et pas seulement un corps branché dans un réservoir. Une telle existence semblerait à vrai dire dénuée de valeur. Ce que cela montre n'est pas que le plaisir n'a pas de valeur, mais qu'il y a d'autres choses auxquelles nous accordons de la valeur que le plaisir, qu'un bon utilitarisme devrait prendre en compte. Même si la machine était sophistiquée afin de générer toutes les émotions positives que nous pouvons avoir (le sentiment de fierté, d'amour, de puissance etc…) nous n'y entrerions toujours pas : car nous ne voulons pas seulement avoir des ersatz d'émotions mais de véritables émotions, nous voulons vraiment tomber amoureux et ne pas simplement avoir l'impression de le faire, nous ne voulons pas seulement être fier d'avoir accompli quelque chose mais nous voulons aussi l'avoir vraiment accompli. Même si certains voulaient entrer dans la machine, le seul fait que tous ne voudraient pas le faire suffit à montrer que *cet utilitarisme n'est pas libéral* : il choisit une valeur particulière, le plaisir, qui n'est pas partagée par tous, et donne pour tâche au gouvernement civil de la promouvoir. (qu'adviendrait-il dans une telle société de ceux qui prônent, par exemple, une morale du désintéressement, selon laquelle ne pas trouver de satisfaction personnelle dans ses actions est une condition nécessaire d'une action bonne ?)

L'utilité comme satisfaction des préférences. Une façon d'éviter les dérives de l'utilitarisme hédoniste, et de le rapprocher du libéralisme, consiste à dire qu'une action est utile si elle maximise la satisfactions des préférences (ou désirs) des individus, quelles qu'elles soient[77]. Certains individus préférerons entrer dans la machine de Nozick, et le faire satisfera leur préférence. Mais certains autres préfèrerons au contraire écrire de la poésie plutôt que d'avoir seulement l'expérience de la création poétique, et ceux-ci resterons dehors. Autrement dit, l'utilitarisme des préférences permet de ne pas évincer comme illégitimes les aspirations de celles et ceux qui ne cherchent pas forcément à maximiser leur plaisir. L'utilitarisme des préférences est donc bien plus compatible avec le libéralisme que ne l'est

---

[76] 1988 [1974] 64-67.

[77] J. S. Mill, le principal défenseur de l'individualisme libéral, semble au premier abord soutenir un utilitarisme hédoniste, selon lequel seul le plaisir et la douleur ont une valeur intrinsèque :

> « L'utilitarisme soutient …que la seule chose désirable *comme fin* est le bonheur, c'est-à-dire le plaisir et l'absence de douleur…. Toutes les choses désirables (qui sont aussi nombreuses dans le système utilitariste que dans tout autre) sont désirables, soit pour le plaisir qu'elles donnent elles-mêmes, soit comme des moyens de procurer le plaisir et d'éviter la douleur. » *L'utilitarisme*, p. 48., je souligne.

Mais lorsqu'il se demande ce qui fait que certains plaisirs sont meilleurs que d'autres, il semblent considérer que ce sont en fait les préférences des individus qui ont une valeur intrinsèque :

> « De deux plaisirs, s'il en est un auquel tous ceux ou presque tous ceux qui ont l'expérience de l'un et de l'autre accordent une *préférence* bien arrêtée, sans y être poussés par un sentiment d'obligation morale, c'est ce plaisir-là qui est le plus désirable », *L'utilitarisme*, p. 52, je souligne.

En fait, Mill maintient peut-être que seul les plaisirs et les douleurs ont, *ontologiquement*, une valeur intrinsèque, et que la question à laquelle il s'adresse ici est la question *épistémologique* de la façon dont nous pouvons connaître que certains plaisirs sont plus désirables que d'autres. Mais à la limite, cela suffit au libéralisme : on l'a vu, le libéralisme ne dépend pas du statut des valeurs. On peut être réaliste à leur sujet sans embrasser pour autant le perfectionnisme. Car il suffit au libéral de pouvoir maintenir que notre connaissance des valeurs peut être faillible.

l'utilitarisme hédoniste. Ce dernier impose aux gens le choix et la poursuite d'une conception particulière du bien : le plaisir. L'utilitarisme des préférences laisse à chacun la liberté de choisir ses préférences et de les poursuivre. Ce qui importe au libéral est effectivement la prise en compte des préférences individuelles, c'est-à-dire de ce que chacun désir, veut ou préfère de façon autonome. L'utilitarisme des préférences est donc parfaitement compatible avec le libéralisme[78].

Mais certains utilitaristes ont fait valoir qu'il ne fallait pas chercher à maximiser toutes les préférences, mais seulement les préférences bien *informées*, ou *rationnelles*[79]. Certains agents ont des préférences mal informées, ou irrationnelles. Par exemple, je peux préférer manger une pizza à une crêpe, sans savoir que la pizza, mais pas la crêpe, est périmée. Si je le savais, je préfèrerais sans doute manger la pizza. Nous avons ici le cas d'une préférence non informée. Je peux également préférer manger la pizza tout en sachant qu'elle est périmée et que j'encoure un risque grave d'intoxication alimentaire. C'est une préférence irrationnelle. Ce genre de préférence ne doit pas être pris en compte d'après ces utilitaristes[80] : il ne s'agit que de maximiser la satisfaction des préférences informées et rationnelles. Les marxistes ont insisté sur la notion de préférence non informée dans leur théorie de la fausse conscience : les travailleurs sont socialisés de façon à ne plus percevoir leur véritable intérêt, à savoir le socialisme[81]. De façon générale, l'idée est qu'il convient de compléter la notion d'utilité comme satisfaction de toute préférence car il n'est pas vrai que tout ce qui est préféré est bon. Nous ne voulons que nos préférences erronées soient satisfaites. Mais si un tel utilitarisme des préférences informées est vrai, alors il a peu de chance d'être compatible avec le libéralisme. Un Etat perfectionniste y trouve toute sa place, car il peut faire valoir qu'il y a des préférences individuelles qui, même si elles n'impliquent rien concernant les autres individus, sont des préférences mal informées qui ne doivent donc pas être satisfaites. Si on laisse à l'Etat le pouvoir de distinguer entre préférences rationnelles et préférences non rationnelles, sa sphère d'intervention risque fort de violer le domaine de la vie privée, il risque de perdre sa neutralité. On retrouve l'idée d'une distinction entre les préférences ou les volontés réelles, et les préférences ou volontés seulement apparentes qui semble ouvrir la porte à des dérives autoritaires[82]. Il n'est donc pas certain que l'utilitarisme comme satisfaction maximale des préférences informées et rationnelles soit compatible avec le libéralisme.

Il reste que l'utilitarisme comme satisfaction de toutes les préférences, informées ou non, semble compatible avec le libéralisme. Mais nous voulons plus qu'une simple compatibilité de l'utilitarisme avec le libéralisme : nous voulons que l'utilitarisme implique, ou fonde, le libéralisme.

---

[78] A vrai dire, les choses sont plus compliquées car certains philosophes ont fait valoir que l'on pouvait poursuivre des valeurs impersonnelles, déconnectées de nos désirs particuliers. Ces valeurs seraient poursuivies indépendamment de la façon dont elles affectent nos préférences, elles seraient déconnectées de nos plaisirs et désirs (cf Christman, p. 110, Taylor, 1989 *Sources of the Self : The making of modern identity*).

[79] Voir notamment Arneson, R., 1989, « Equality an dual Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies*, 56 : 77-93.

[80] Mais si les préférences sont exprimées de façon suffisamment détaillée, cette qualification semble inutile : je préfère une pizza signifie « je préfère une pizza non périmée », et si je reçois une pizza périmée, ma préférence n'est tout simplement pas satisfaite (contrairement à ce que dit Kymlicka, il ne s'agit pas là d'une préférence non informée satisfaite, mais d'une préférence non-satisfaite).

[81] Kymlicka p. 24.

[82] Là encore, voir 2.2.4. pour la critique adressée par Berlin à la liberté positive

1.2.2. L'utilitarisme libéral : l'utilité comme fondement de la liberté individuelle

L'utilitarisme présente une proximité immédiate avec le libéralisme : il permet de rejeter certains jugements ou condamnations arbitraires. Pour savoir si une action est condamnable, il faut se demander s'il elle contribue à diminuer la somme globale de satisfaction. Il est alors difficile de condamner moralement des pratiques sexuelles librement consenties par exemple : si l'homosexualité contribue à augmenter la satisfaction de ceux qui la pratique sans léser celle de quelqu'un d'autre, elle est moralement et politiquement bonne, puisqu'elle contribue à maximiser le bien être total. Là encore, l'utilitarisme rejoint des conclusions en apparence très libérales : il n'y pas de raison d'interdire ou de contraindre des pratiques ou des poursuites individuelles du bonheur tant qu'elles ne nuisent pas à autrui.

Les premiers penseurs utilitaristes étaient clairement progressistes et réformateurs, et voyaient dans l'utilitarisme un moyen de répondre au souci libéral de limitation du pouvoir arbitraire de l'Etat sur l'individu. Le principal utilitariste a avoir fait un lien clair entre utilitarisme et libéralisme est J. S. Mill (*On Liberty*, 1859), pour qui l'utilitarisme est un moyen de fonder le libéralisme politique autrement qu'en s'appuyant sur des supposés droits naturels des individus à une égale considération[83]. D'après Mill, la seule raison de ne pas interférer de façon coercitive avec la vie, le comportement ou l'expression de la conscience privée des autres individus est d'empêcher le mal fait à d'autres. L'idée générale de Mill est que toute restriction de la liberté d'autrui diminue sa satisfaction, et est donc à rejeter d'un point de vue utilitariste. Il s'agit donc bien de fonder le libéralisme sur la thèse utilitariste de la maximisation de la satisfaction :

> « L'objet de cet essai est d'affirmer un principe très simple, qui soit autorisé à gouverner absolument la façon dont la société traite l'individu au moyen de contraintes et de contrôles, qu'il s'agisse de force physique de la forme de peine légales ou de contrainte morale de l'opinion publique. Le principe est que la seule fin pour laquelle l'humanité est justifiée, individuellement ou collectivement à interférer avec la liberté d'action de l'un quelconque de ses membres est la protection de soi. Que le seul but pour lequel le pouvoir peut être légitimement exercé sur un membre quelconque de la communauté civile, contre sa volonté, est de prévenir le mal fait aux autres. Le propre bien de ce membre, qu'il soit physique ou moral, n'est pas une justification suffisante. Il ne peut pas être légitimement contraint de faire ou de s'abstenir de faire quelque chose parce que cela sera meilleur pour lui, parce que cela le rendrait plus heureux ou parce que, selon l'opinion des autres, faire ainsi serait sage ou même juste. Ce sont là de bonnes raisons de lui faire des remontrances, de raisonner avec lui, de le persuader, de le supplier, mais pas de le contraindre ou de lui infliger un mal quelconque s'il fait autrement. Cela n'est justifié que si la conduite dont on désire le dissuader doit produire un mal sur quelqu'un d'autre. La seule partie de la conduite de quelqu'un pour laquelle il est soumis à la société est celle qui concerne les autres. Pour la partie qui ne le concerne que lui-même, son indépendance est, de droit, absolue. Sur lui même, sur son corps et sur son esprit, l'individu est souverain.
>
> Ce principe est justifié à son tour par le principe d'utilité. », *On Liberty*, ma traduction[84].

[83] Cf Levine, p. 143 sqq.

[84] cité par Levine p. 14 3, la dernière phrase manque à la version française, trad. Lenglet.

Mill rejette donc l'idée lockéenne de « droits abstraits indépendants de l'utilité », et cherche à fonder ces droits sur les principes utilitaristes. Il commence par envisager la liberté d'expression, et cherche à montrer qu'une tolérance maximale à son égard maximise l'utilité (les politiques qui restreignent la liberté d'expression ont un moins bon solde de satisfaction). Comment ? Mill fait l'hypothèse selon laquelle l'augmentation de la connaissance, ou la découverte de nouvelles vérités est augmente le solde de satisfaction[85]. C'est un point qu'il ne justifie pas. Son idée est alors qu'une politique de tolérance maximale en termes de liberté d'expression favorise l'augmentation de la connaissance, contrairement à une politique intolérante. Il avance des arguments historiques qui vont en ce sens, mais surtout un argument épistémologique : les capacités cognitives humaines sont faillibles. Dès lors, il est plus sage de laisser toutes les options ouvertes. Mais Mill va plus loin : même si nous pouvions arriver à des connaissances certaines, les connaissances contraires ne devraient pas être réduites au silence, car tout le monde tire profit de la « collision vivante » de la vérité et de l'erreur. Il est salutaire d'endosser des croyances fausses pour les rejeter ensuite et utile d'avoir sans cesse à reformuler dans un débat vivant les arguments à leur encontre. (Tout ceci suppose que les agents disposent d'un seuil minimum de compétence pour tirer profit de la tolérance : Mill concède que le paternalisme est justifié pour ceux qui sont en dessous de ce seuil : les enfances, les idiots…).

Une telle justification pose plusieurs problèmes : premièrement, il n'est pas certain que la connaissance soit utile en elle-même : une augmentation de la connaissance pourrait ne pas augmenter la satisfaction des individus. Deuxièmement, même si l'on concède l'utilité de la connaissance, on peut contester que le débat soit toujours fécond : si l'on devait contester toutes les croyances erronées, actuelles et possibles dans le détail, on perdrait sans doute beaucoup de temps. Cette perte de temps peut être un argument utilitariste avancé contre la liberté d'expression. Peut-être que la pluralité des opinions exprimées n'est pas toujours productive.

Enfin, Levine note qu'il semble difficile de légitimer la liberté de religion en usant du même argument : les religions en effet, même si elles peuvent tolérer d'autres religions, considèrent qu'elles enseignent une connaissance complète et vraie : autrement dit, elles ne semblent pas toujours prêtes à tirer avantage de la confrontation avec d'autres. Pourquoi la diversité religieuse devrait-elle alors augmenter la connaissance ? Y a-t-il de nouvelles vérités religieuses à découvrir ou à réviser ? Les religions ont-elles jamais révisé leurs croyances fondamentales suite à leur dialogue ? Il peut sembler que non, dans l'ensemble. Il convient donc de trouver un autre fondement utilitariste à la liberté religieuse.

L'autre justification utilitariste générale que Mill donne du libéralisme semble être la suivante :

(i) Restreindre la liberté d'un individu lui fait du mal.
(ii) Tout mal fait à un individu diminue la somme totale des satisfactions.
(iii) Donc il est utile de respecter les libertés individuelles.

De nombreux penseurs, notamment libéraux, sont cependant convaincus qu'il est vain de tenter de fonder le libéralisme sur l'utilitarisme. Ils font valoir que la seconde prémisse, en l'état, est fausse. En effet, un mal fait à un individu ne diminue la somme totale de satisfactions *que s'il n'est pas compensé par un bien fait à d'autres*. Cette condition n'est pas mentionnée ici, or elle semble violer l'idée libérale de droits individuels imprescriptible.

[85] cf Levine.

1.2.3. L'échec de l'utilitarisme libéral

L'utilitarisme libéral doit donc chercher à montrer que traiter les individus comme égaux, protéger les libertés fondamentales, respecter le pluralisme des points de vue d'une population etc. est justifiée parce que cela promeut le plus possible l'utilité des citoyens[86]. Les principes libéraux sont censés maximiser l'utilité. C'est ce qui les fonde. Mais de nombreux auteurs, dont Durkheim et plus récemment Rawls, on fait valoir qu'un tel projet avait peu de chance d'aboutir car rien dans l'utilitarisme ne permet de fonder l'égale considération de tous les citoyens. L'utilitarisme, en effet, ne considère pas les individus en tant que telle comme ayant de la valeur : la seule chose qui compte est l'utilité *globale* elle-même. Or il ne semble pas inenvisageable qu'il y ait conflit entre l'utilité globale et les droits de certaines personnes.

> « La doctrine de l'utile peut facilement accepter toutes sortes de compromissions, sans mentir à son axiome fondamental ; elle peut admettre que les libertés individuelles soient suspendues toutes les fois que l'intérêt du plus grand nombre exige ce sacrifice. » Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », 1898, p. 6.

> Le trait saillant de la conception utilitariste de la justice est que, sauf indirectement, la façon dont la somme totale des satisfactions est répartie entre les individus ne compte aucunement... C'est pourquoi il n'y a pas de raison de principe … pour laquelle la violation de la liberté 'dun petit nombre ne pourrait pase tre justifiée par un plus grand bonheur pour un grand nombre." Rawls, *Théorie de la justice*, p. 51-52.

Imaginez par exemple que se trouve dans une société un petit groupe détesté de tous qui vive de larcins et d'agressions diverses, et dont la plupart des membres sont dans un état de souffrance physique et morale avancé. Un ingénieur propose une méthode qui permettrait de les tuer sans aucune douleur. Il est fort possible qu'une telle action maximise l'utilité totale : le reste de la société souffrira moins, eux-mêmes sont trop peu nombreux et peu heureux pour que la perte de leur satisfaction soit assez importante pour compenser le gain de satisfaction dans le reste de la société. Donc l'utilitarisme peut en arriver à recommander de tuer des gens parce que cela maximise l'utilité totale.

Sans aller jusqu'à de tels extrêmes, il semble difficile de justifier, d'un point de vue utilitariste, les obligations que nous pouvons avoir à l'égard de certaines personnes. Par exemple, si je prête 10 euros à quelqu'un, il peut légitimement prétendre à ce que je les lui rende, même si quelqu'un d'autre pourrait en tirer une plus grande satisfaction (Kymlicka, p. 31). Mais si seules les conséquences en termes d'utilité comptent, le raisonnement utilitariste préconisera de ne pas rendre ces 10 euros et de les donner à celui qui en tirera la plus grande satisfaction (moi éventuellement). Une des réponses que les utilitaristes apportent à ce genre d'objection consiste à dire que le calcul d'utilité ne doit pas se faire pour déterminer chacune de nos actions, mais plutôt pour déterminer préalablement les règles générales selon lesquelles nous devons agir (utilitarisme de la règle plutôt qu'utilitarisme de l'acte). On est tenté de répondre ici en effet que si personne ne tenait ses promesses, l'utilité ne serait pas maximale. En fin de compte, rembourser ses dettes peut contribuer à maximiser l'utilité. L'autre réponse que peuvent donner les utilitaristes est d'accepter les conséquences apparemment étonnantes de leur position. Sartorius (cité par Kymlicka p. 33) prend l'exemple suivant :

[86] Dans la lignée contemporaine de Mill, R. Hardin a tenté de défendre l'idée que l'utilitarisme pouvait justifier les principes libéraux dans *Morality Within the Limits of Reason*, Chicago, University of Chicago Press.

> Si vous demandez à un jeune garçon de tondre votre pelouse et qu'il exige la rémunération promise une fois son travail accompli, vous ne devez le payer que si vous ne trouvez pas un meilleur usage à votre argent. Si le garçon ne risque pas de crier sur les toits que je n'ai pas tenu ma promesse à son égard, s'il semble conserver d'immenses réserves de confiance en l'humanité en général, et s'il s'aère que la somme que je pourrais lui donner aurait plus d'utilité sous la forme d'une contribution à l'UNICEF, alors on ne saurait échapper à la conclusion utilitariste selon laquelle je devrais donner cet argent à l'UNICEF. Mais est-ce vraiment si absurde ?

« Bien sûr que c'est absurde » répond Kymlicka « et ce qui est absurde, ce n'est pas nécessairement la conclusion, mais le fait que la tâche effectivement accomplie par le jeune garçon ou l'argent que je lui ai promis n'entrent pas en ligne de compte dans le processus de décision. »

Un autre problème que pose l'utilitarisme, en tant que justification du libéralisme, est le suivant : imaginons que je sois un véritable bigot, est que le seul fait de savoir que d'autres ne pratiquent pas la religion catholique ou pire que d'autres ont des pratiques telles que l'homosexualité me fasse un mal terrible. Ce mal doit être pris en compte dans le calcul utilitariste, or l'accumulation de tels maux semblent pouvoir justifier des politiques foncièrement anti-libérales comme l'interdiction de l'homosexualité ou l'obligation d'aller à la messe (dans une société ou il y aurait plus de bigots que d'anticléricaux, cela pourrait maximiser l'utilité de mettre ces derniers au pas). Ce dont on a besoin ici est d'une distinction entre la sphère privée et la sphère publique, mais Mill ne parvient pas à établir une telle distinction sur des critères purement utilitariste : quelque domaine que concerne le mal fait, il doit être pris en compte dans le calcul des utilités. (Cela dit, c'est un problème qui se pose plus généralement à toute forme de libéralisme : comment détermine-t-on si les actions de Jean nuisent à Paul ? A priori, le libéral ne peut s'en tenir qu'aux préférences explicites de Jean : si l'idée que Paul pratique l'homosexualité au lieu d'aller à la messe rend Jean malade, pourquoi l'Etat devrait-il privilégier les préférences de Paul à celles de Jean ?).

L'utilitarisme semble donc incompatible avec la seconde partie de la thèse de l'individualisme politique qui soutient que tous les individus ont droit à une égale considération morale. Pour l'utilitariste, les individus qui contribuent à diminuer la satisfaction globale ont droit à moins de considération que les individus qui l'augmentent. L'utilitarisme est également incompatible avec la première partie de la thèse de l'individualisme politique : celle selon laquelle seuls les individus sont des sujets de droit. En effet, si l'utilitarisme pèche par défaut en n'accordant pas de valeur intrinsèque aux personnes humaines, il pèche également par excès en accordant aux souffrances et aux plaisirs animaux un poids trop fort dans le calcul de l'utilité globale. En effet, dans la mesure ou ce qui compte est la somme totale de satisfaction et que les animaux peuvent avoir différents degré de satisfaction, ils doivent être intégrés dans les calculs utilitaristes. Si tel est le cas, l'utilitarisme libéral doit considérablement étendre la notion d'individu qui fonde sa définition de l'individualisme politique, afin d'inclure les différents animaux.. Cela peut-être vu comme un point fort de l'utilitarisme de parvenir à prendre en compte la souffrance animale, ce que peine à faire le libéralisme. Mais d'un autre côté, l'utilitarisme ne parvient par à établir une hiérarchie entre souffrance animale et souffrance humaine qui soit satisfaisante. Pour beaucoup, tuer des millions de vaches ou de volailles pour préserver quelque centaines de vies humaines est légitime. Mais les calculs utilitaristes risquent souvent de préconiser le contraire.

1.3. Fonder le libéralisme sur le contrat : le contractualisme libéral

1.3.1. Le contractualisme de Hobbes et de Gauthier

-Hobbes est libéral dans le sens où il pense que la liberté vaut par défaut, que la charge de la preuve est à celui qui conteste la liberté (Cf article SEP « Liberalism ») : il admet qu'un régime doit le plus possible promouvoir la liberté individuelle, mais pense que « le plus possible », c'est « pas du tout ».

1.3.2. Le contractualisme de Kant et de Rawls

-reprendre intro cours d'agrég sur Rawls

1.4. Les objections au libéralisme

1.4.1. Le libéralisme restreint trop le domaine d'intervention de l'Etat

On a vu que les libéraux restreignent le domaine légitime d'intervention de l'Etat aux relations sociales dans lesquelles les actions d'un individu entravent la liberté d'au moins un autre. Mais il est tentant de considérer que l'Etat devrait également intervenir pour assurer une certaine justice sociale concernant en particulier la répartition des biens : il peut sembler en effet que le libéralisme restreint trop la sphère d'intervention légitime de l'Etat. On oppose ainsi souvent *l'Etat veilleur de nuit*, qui serait celui recommandé par les libéraux, à *l'Etat providence*, qui s'occupe non seulement d'éviter les conflits entre les citoyens mais en plus de leur assurer des conditions matérielles justes. L'objection au libéralisme est donc qu'il ne peut justifier l'intervention de l'Etat pour rétablir certaines injustices sociales, ou pour garantir une sécurité sociale aux citoyens. En effet, le caractère obligatoire des prélèvements et des impôts imputés aux plus riches ne semble pas à première vue libéralement justifiable : si une personne riche a gagné cet argent sans nuire à quiconque, et que son utilisation de cet argent ne nuit pas non plus à quiconque, il ne devrait y avoir, selon le libéral aucune raison légitime de lui prélever de force une partie de cet argent. Face a cette objection, le libéral peut adopter deux attitudes distinctes : soit il admet cette conséquence et maintient que l'Etat n'a pas à intervenir en dehors de ses fonctions dîtes régaliennes (la police, l'armée, la justice) ; soit il refuse cette conséquence et tente de montrer qu'un Etat libéral peut légitimement intervenir pour satisfaire des critères de justice sociale plus exigeants.

Un partisan contemporain important de la première stratégie est Robert Nozick, qui défend une forme radicale de libéralisme appelée *libertarisme*. Nozick propose l'argument suivant. Imaginons qu'en un temps t, les différents membres d'une société disposent d'une part juste de richesse, selon le critère de justice que vous adoptez (à chacun selon ses besoins, ses mérites…).

> « Supposons que parmi eux, un basketteur, Wilt Chamberlain, soit fortement demandé par les équipes de basket-ball parce qu'il attire un nombreux public…. Il signe avec une de ces équipes le type de contrat suivant : pour chaque match à domicile, il recevra vingt-cinq cents sur le prix de chaque ticket d'entrée. La saison commence, et le public se précipite allègrement pour assister aux matchs de son équipe ; les gens achètent leurs tickets en glissant séparément à chaque fois vingt-cinq cents dans une urne spéciale portant le nom de Chamberlain. Ils sont tout excités de le voir jouer ; selon eux, cela vaut largement la totalité du prix d'entrée. … Wilt Chamberlain se retrouve au bout du compte propriétaire de 250 000 dollars, une somme beaucoup plus importante que le revenu moyen, et plus d'argent que quiconque n'en possède. A-t-il légitimement droit à ce revenu ? Cette nouvelle distribution est-elle injuste ? Si oui,

> pourquoi ? … Après que certains ont individuellement transféré une partie de leurs ressources à Wilt Chamberlain, les tierces parties sont toujours en possession de leur part légitime : leurs propres part n'ont pas diminué d'un iota. Par quel mécanisme un tel transfert entre deux personnes pourrait-il permettre à une tierce partie —laquelle avant ledit transfert n'avait aucune revendication sur les ressources d'autrui au nom de la justice— de formuler une légitime revendication en termes de justice distributive sur une fraction des ressources transférées ? » Nozick, *Anarchie, Etat et Utopie*, 1974, cité par Kymlicka, p. 114-115.

Comme le note Kymlicka, cette petite histoire flatte nos intuitions concernant le caractère fondamental de la liberté de choix. Mais nous avons aussi des intuitions concernant l'injustice des inégalités, que cette histoire permet habilement de passer sous silence, car elle ne mentionne explicitement aucune inégalité scandaleuse. Mais imaginons qu'au bout de la saison, une personne handicapée, qui n'a pas les moyens de gagner de l'argent par elle-même, ait consommé la totalité de sa dotation initiale, sans être allée voir le moindre match. Nous avons alors l'intuition, dit Kymlicka, que nous pouvons taxer le revenu de Chamberlain pour assurer la survie de cette personne. La question est alors de savoir si de telles intuitions peuvent être prises en compte par une théorie libérale. C'est la seconde attitude possible pour le libéral : chercher à montrer qu'il peut justifier des critères de justice sociale plus exigeants. Il y a au moins deux façons (compatibles) pour le libéral de tenter de fait une place aux prélèvements redistributifs.

La première consiste à distinguer entre deux types de libertés individuelles, les libertés de base et les autres, et à soutenir que la neutralité de l'Etat ne concerne que les premières. Rawls donne comme exemple de liberté de base « les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un emploi public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires » (p. 92). Il est à noter qu'il ne mentionne pas le droit de propriété (outre la propriété de soi), ce qui semble impliquer que le droit de disposer de son argent et de ses biens, s'il est bien une liberté, n'est pas une liberté *de base.* Dès lors, un libéral peut maintenir qu'en ce qui concerne les libertés non fondamentales, la restriction des libertés privées au profit de considérations égalitaristes sur la justice distributive sont acceptables. Il est légitime de taxer Chamberlain pour aider la personne handicapée, parce que la taxation des revenus élevés ne constitue pas une atteinte à une liberté *de base*. L'Etat veilleur de nuit demeure, mais seulement pour les libertés fondamentales. Dès lors que d'autres libertés entre en jeu, il peut se muer en Etat providence.

La seconde stratégie du libéral social, qui est compatible avec la première, pour justifier l'intervention étatique dans le domaine de la justice sociale, consiste à dire que l'Etat doit non seulement éviter que la liberté des uns nuise à celle des autres, mais doit également assurer que *chacun dispose des conditions minimales d'exercice de sa liberté*[87]. Si l'on reprend la définition préalablement donnée du libéralisme, cela revient à insister sur le fait que l'Etat doit le plus possible *permettre* aux différents individus de poursuivre leurs propres conceptions du bien. « Permettre » est ici compris dans un sens actif ou interventionniste. Dans cette optique, l'intervention de l'Etat n'est pas seulement négative mais également positive : elle consiste à assurer à chacun non seulement le fait qu'il ne soit pas gêné par les autres dans la poursuite de son idéal de vie, mais également les conditions (matérielles, psychologiques…) de cette poursuite. Les libéraux qui admettent cela pensent donc qu'il n'y

[87] Christman (87) attribue notamment cette thèse de la « sufficiency » à Raz et Frankfurt.

a non pas une, mais deux raisons pour laquelle l'Etat est en droit d'intervenir pour restreindre certaines libertés individuelles :

> (i) quand la liberté de certains nuit à d'autres : l'Etat intervient alors légitimement dans la sphère *publique* d'action des individus.
> (ii) quand certains ne dispose pas des *conditions nécessaires à la liberté* (matérielles, psychologique : éducation, santé…). L'Etat peut alors intervenir légitimement dans la sphère *privé* des individus pour rétablir les conditions de l'exercice de la liberté individuelle. Cela peut être soit en prélevant de force de l'argent à d'autres individus (de façon à soigner par exemple la personne qui ne peuvent subvenir à leurs besoins) ; ou en contraignant l'action de cet individu particulier (en l'empêchant de se droguer par exemple).

En dépit de cette extension du domaine d'intervention de l'Etat, celui-ci ne se justifie toujours que relativement à la liberté individuelle : l'Etat n'intervient pas pour promouvoir des valeurs telles que la santé ou l'égalité de revenu, mais simplement pour assurer la liberté de chacun. Cette version du libéralisme soutient alors que dans certains cas au moins, assurer les conditions d'exercice de la liberté est prioritaire par rapport ne pas nuire à la liberté d'autrui. Il est alors légitime de taxer Chamberlain parce que porter atteinte à la liberté de certains permet d'assurer une répartition égale des conditions d'exercice de la liberté.

Les libéraux sociaux qui défendent cette approche peuvent l'étayer en tentant d'élargir le concept de liberté négative cher aux libéraux en général. On est négativement libre, dans le sens de Berlin, quand aucun autre individu n'entrave nos actions. Mais on peut, tout en restant dans le champ de la liberté négative, l'élargir et dire que l'on est libre quand rien n'entrave nos actions, qu'il s'agisse d'un individu ou de tout autre chose (un handicap, une crise économique…). Ce n'est pas seulement les obstacles sociaux que l'Etat devra s'occuper de lever ou concilier, mais tout type d'obstacle : y compris les obstacles économiques, de santé, etc… Tout individu a un droit égal à ne pas être entravé, quel que soit l'entrave en question. Dès lors, qui souffre d'un handicap de naissance souffre d'une injustice que l'Etat a le devoir de corriger s'il le peut. (Le problème est alors de déterminer un critère qui laisse de côté les obstacles triviaux, comme être dans l'incapacité de s'envole que Berlin prend pour exemple).

Cette approche semblera peut-être encore insuffisante à ceux qui ont de fortes intuitions égalitaristes : même une fois assurées les conditions minimales de la liberté à chacun, il semble que certaines inégalités de revenu, entre des personnes qui bénéficient pourtant des conditions minimales d'exercice de la liberté, demeurent injustes.

Quoiqu'il en soit, il est donc important de voir que le libéralisme ne signifie pas nécessairement l'absence de toute intervention de l'Etat dans le domaine de la justice sociale. De nombreux libéraux se revendiquent de gauche et pensent qu'adopter le libéralisme politique est la seule façon de donner à nos intuitions égalitaristes un sens viable.

1.4.2. La liberté négative est compatible avec l'esclavage

Le libéral, on l'a vu, considère que la liberté politique consiste essentiellement dans l'absence d'obstacle constitué par d'autres individus. Mais une telle notion de liberté semble insuffisante : en effet, un esclave qui se contente de sa situation, en ayant appris à se défaire de ses désirs par exemple, est quelqu'un de complètement libre. C'est la stratégie de libération adoptée par les ascètes, les stoïciens ou les sages bouddhiques. Mais l'idée qu'un esclave puisse se départir de ses aspirations semble au plus montrer qu'il peut se *sentir* libre, mais il demeure qu'il ne *l'est* pas. On peut imaginer une société dans laquelle tous les individus

seraient prisonniers et auraient subi un lavage de cerveau qui aurait annihilé chacun de leurs désirs, de sorte qu'ils ne se sentiraient pas du tout entravés. Pour un partisan de la liberté négative, cela doit être une société libre, mais notre intuition nous dit clairement le contraire. Le fait que des sociétés autoritaristes soient ainsi compatibles avec la liberté paraît être une difficulté pour la conception libérale de la liberté négative.

Certains libéraux ont en réponse tenté de trouver un troisième type de liberté, entre liberté négative et liberté positive, qui permette d'éviter les risques d'abus autoritaires de la liberté positive, tout en étant plus substantiel que la liberté négative. Christman a ainsi soutenu qu'une notion de liberté positive libéralement acceptable concerne la *façon* dont les désirs sont formés et non le *contenu* de ses désirs : l'Etat à le droit d'intervenir sur la façon dont les désirs sont formés (si un désir est formé par lavage de cerveau, ou suite à la pression de son milieu social, il n'est pas libre), mais le contenu des désirs ne le regarde pas. Si une personne arrive à adopter une conception du bien, quelle qu'elle soit, à la suite d'un raisonnement rationnel, en ayant considéré les autres alternatives et en s'étant déterminé de façon autonome, alors son désir est formé de façon libre. Mais l'Etat a le droit de contester certaines conceptions du bien individuelles, non en raison de leur contenu, c'est-à-dire de leur nature intrinsèque, mais en raison de la façon possiblement illégitime dont elles se sont fait acceptées. Un des problèmes que pose cette approche est qu'elle semble impliquer une conception de la liberté en termes de libre-arbitre (peser les possibilités alternatives et choisir la meilleure) qui est vulnérable au déterminisme.

1.4.3. La neutralité libérale est un leurre (1) : la liberté est une valeur.

Une des objections avancées (par les perfectionnistes notamment) à l'encontre des libéraux est que la promotion de la liberté des individus, est une valeur promue par l'Etat. Or il existe d'autres valeurs importantes. Même si l'autonomie, ou la liberté, est un bien social très important, elle n'est pas le seul. Le libéral doit expliquer pourquoi il n'accorde une place aussi prépondérante qu'à la liberté. L'argument est alors le suivant : dans un premier temps, il soutient que la liberté des individus est elle-même un bien, et que contrairement à ce que soutient le libéral, c'est de fait un bien qu'il entend promouvoir. Le libéral prétendait ne fonder l'action de l'Etat sur aucune valeur, mais en fait il la fonde sur une valeur unique : la liberté de l'individu. C'est un perfectionnisme déguisé. La neutralité de l'Etat est un leurre : de fait, l'Etat est engagé à défendre la liberté. La seconde étape de l'argument consiste à dire qu'une fois qu'il est reconnu que la liberté est un bien, ou une valeur, se pose la question de savoir pourquoi il faudrait promouvoir cette valeur plutôt qu'une autre. Si la liberté n'est qu'une valeur parmi d'autres, il se peut qu'il faille parfois préférer la promotion d'autres valeurs. Par exemple, une politique prohibant l'usage de narcotiques dangereux serait justifiée par le fait que protéger la santé des citoyens est plus important ici que protéger leur liberté. Dans certains cas, les valeurs (la santé, la liberté) entrent en conflit, et il n'est pas toujours vrai qu'il faille privilégier la liberté. Ce type de critique a été formulée par H. L. A. Hart à l'encontre du philosophe libéral J. Rawls [88]. L'idée de Hart est que le fait de parler de « droit » à la libre expression, à la propriété privé, à une égale considération etc., ne fait qu'exprimer le fait que « libre expression », « propriété privé » ou « égale considération » sont des valeurs, qui peuvent entrer en conflit avec d'autres. Comme le résume Weinstock : « Le fait de dire qu'il existe un "droit" à l'un ou à l'autre ne fait que dissimuler leur incommensurabilité de manière cosmétique »[89]. Cela signifie que le libéralisme ne donne aucun moyen d'ordonner,

[88] Hart, 1975, « Rawls on liberty and its priority », in N. Daniels, *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, 230-252.
[89] Weinstock, Daniel, « Philosophie politique », in Engel P. , *Précis de philosophie analytique*, p. 251.

ou de hiérarchiser les différentes valeurs qu'il finit par admettre. L'usage du terme de « droit » lui permet de placer subrepticement certaines valeurs en haut de la hiérarchie, mais aucun argument n'est en fait donné pour cela. On peut résumer ainsi l'argument anti-libéral:

1. La liberté de l'individu est un bien (ou une valeur).
2. Il existe d'autres biens (ou valeurs) concurrents.
3. Donc il peut parfois être légitime de restreindre la liberté pour promouvoir d'autres biens.

Le libéral peut apporter deux réponses à ce type d'argument. La première stratégie consiste à admettre 1., c'est-à-dire à concéder que la liberté est bien une valeur. Une telle concession n'est pas anodine en elle-même car le libéral doit alors admettre que l'Etat se préoccupe du bien plutôt que du juste et qu'il n'est pas neutre en ce sens. Ce qui rend cette concession acceptable à ses yeux est qu'il peut cependant maintenir que la liberté, bien qu'elle soit une valeur, est cependant la seule valeur irrépressible, ou incompressible, en ce sens qu'elle ne peut jamais être légitimement limitée par une autre. Les perfectionnistes considèrent que c'est là une voie peu prometteuse : d'une part, elle ressemble simplement à un renoncement au libéralisme (est-on encore libéral si l'on renonce à la neutralité de l'Etat, à la priorité du juste sur le bien, etc. ?) ; d'autre part il semble difficile de justifier qu'une valeur l'emporte toujours nécessairement sur tout autre (cf. Hurka, 1993 : 158-160 ; Sher : 45-105).

L'autre stratégie de réponse consiste à ne pas concéder 1., c'est-à-dire à soutenir qu'il est faux que la liberté soit une valeur, ou au moins qu'elle soit une valeur de même niveau que les autres[90]. Le libéral fait alors valoir que la liberté est un élément constitutif de la personne qui conditionne l'adhésion à toute autre valeur. L'adhésion à une autre valeur, selon le libéral, n'est valable que si elle est libre, c'est-à-dire si elle n'est pas contrainte (c'est un point qui serait rejeté par la plupart des communautariens). Il se peut à la limite que la liberté soit elle-même une valeur, mais elle n'entre pas dans la même catégorie que les autres valeurs, auxquelles elle conditionne l'adhésion : il ne peut y avoir de concurrence entre la liberté et la santé, le bonheur ou la prospérité par exemple, parce que la liberté est une condition nécessaire de la recherche de la santé, du bonheur ou de la prospérité. Si cela est vrai, alors aucun Etat ne peut promouvoir une conception de la vie bonne sans que ses citoyens adhèrent de façon libre à ce bien. Une telle restriction est suffisante pour assurer la neutralité de l'Etat[91].

Cette même objection peut être posée au sujet de la neutralité de l'Etat. Celle-ci semble être considérée comme une valeur ou un bien intrinsèque par les libéraux. Mais ceux-ci peuvent répondre là encre que ce n'est qu'une valeur instrumentale et non une valeur intrinsèque, parce que c'est une valeur qui permet d'assurer d'autres valeurs intrinsèques, une valeur de second ordre. La neutralité n'est pas bonne en elle-même mais seulement parce qu'elle permet de respecter différentes valeurs[92].

[90] Cela semble être la teneur de la réponse de Rawls à Hart dans sont article « Les libertés de base et leur priorité ».
[91] Christman : 105.
[92] Cf David Thunder, 1999, « A refutation of anti-perfectionist or 'neutralist' liberalism », p. 1 (sur le web); Goodin, Robert & Reeve, Andrew, *Liberal Neutrality*, London, Routledge, 1989, chap. 3 : « Neutrality is an instrumental value ».

1.4.4. La neutralité libérale est un leurre (2) : elle exclue certaines valeurs

Pour adhérer au libéralisme, vous devez semble-t-il admettre un point de vue d'ordre supérieur (dans le sens d'un point de vue « méta ») sur les conceptions du bien que vous avez : vous devez accepter de vous dire, pour un temps, que d'autres conceptions sont possibles, et que la vôtre n'est qu'une conception parmi d'autres. Imaginez maintenant que vous apparteniez à une religion, parfaitement inoffensive socialement, qui prône une adhésion irréfléchie à un certain idéal, et proscrive tout recul critique ou réflexion comme un dangereux facteur de doute. Votre idéal est la certitude dans vos croyances, et vous cherchez à vous identifier absolument à celles-ci, sans jamais les prendre pour objet. Il semble que le libéralisme interdise ce type de conception du bien.

Une réponse possible, pour le libéral, est qu'il n'exige pas que tout le monde accepte le libéralisme. Tant que certaines personnes entretiennent des croyances anti-libérales qui ne nuisent pas aux autres, le libéralisme ne leur demande pas de souscrire à ses thèses. Etre libéral n'est pas une condition nécessaire pour vivre dans un Etat libéral. Notez qu'un tel axe de réponse ne semble pas compatible avec l'extension de la liberté négative à des facteurs interne du type « accepter *librement* telle croyance, sans y être contraint par la communauté » : en effet, cette forme d'autonomie dans l'acceptation d'une croyance suppose un recul critique qui est précisément ce que la religion que nous venons d'évoquer souhaite éviter. Elle n'est pas compatible non plus avec le républicanisme libéral que nous envisagerons plus loin.

Le libéralisme est donc une thèse prescriptive (un Etat juste doit maximiser les libertés individuelles) qui fait un certain nombre d'hypothèses descriptives ou factuelles (il existe des individus autonomes qui entretiennent diverses conceptions du bien). Il y a dès lors deux façons de critiquer le libéralisme. La première consiste à rejeter les hypothèses descriptives sur lesquelles il repose. C'est la stratégie qu'adoptent les *communautariens* pour qui, indépendamment de toute question sur ce qu'il convient de faire, on doit prendre acte du fait qu'une société politique démocratique a besoin de définition de la vie bonne reconnue par tous ses membres. Que ce soit ou non une bonne chose, c'est une chose inévitable. La seconde stratégie anti-libérale consiste à rejeter la thèse prescriptive proprement dite : c'est la stratégie qu'adoptent les *perfectionnistes*, pour qui un Etat doit au contraire promouvoir les bonnes valeurs. Plus simplement, les perfectionnistes disent aux libéraux « non, ce n'est pas ce qu'il faut faire ». Les communautariens leur disent eux « de toute façon, on ne peut ne pas le faire ». Dans les faits, les positions communautarisations et perfectionnistes sont souvent confondues, le perfectionnisme étant en général le « programme positif » du communautarisme[93]. Cela signifie que la plupart des communautariens sont perfectionnistes. Mais il ne semble pas nécessaire d'adhérer au communautarisme pour être perfectionniste : on peut penser que le libéralisme politique constitue une réel possibilité (ce que nient les communautariens) tout en soutenant qu'il n'est pas la meilleur chose à faire et adopter le perfectionnisme.

[93] par exemple, le chapitre que Kymlicka consacre au communautarisme traite conjointement du perfectionnisme.

2. Le communautarisme

Le communautarisme, dans sa version récente, s'est développé dans les années 80 en réponse à la théorie de Rawls. Ses principaux défenseurs sont Charles Taylor (1979), Michael Sandel (1982), Michael Walzer (1983) et Alasdaire MacIntyre (1984). La cible principale des communautariens est le caractère individualiste de la théorie libérale. Non pas (initialement au moins) l'individualisme politique, selon lequel tous les individus ont droit à une égale considération, mais l'individualisme social qui préside apparemment à la théorie libérale, et qui culmine dans la théorie de Rawls, selon lequel chaque individu déterminerait de façon isolée et autonome ses conceptions du bien. Les caractères sociaux, historiques et culturels sont considérés par les libéraux comme des caractères contingents de l'identité des individus. Les individus ont des préférences et sont ce qu'ils sont indépendamment de ces facteurs. C'est précisément ce point que les communautaristes contestent : pour eux, les facteurs historiques, culturels ou sociaux sont des aspect essentiels, constitutifs des agents. Pour les communautariens, *le moi est essentiellement social*[94]. C'est une position qui rejoint le holisme structural évoqué dans la première partie. Pour le communautariste, il est erroné de penser que les individus déterminent seuls leurs conceptions du bien : ces conceptions du bien sont déterminées socialement, sont souvent héritées de la communauté à laquelle nous appartenons, et en tous cas, leur adhésion est conditionnée par le langage, qui est une institution foncièrement sociale. Les valeurs ne sont pas librement acceptées ou rejetées par l'individu, mais elles s'imposent à lui, et le constitue pour partie.

Les individus situés dans la position originelle de Rawls constituent une cible privilégiée des communautariens : à leurs yeux, l'idée d'un individu qui ne connaît pas sa conception du bien, sa situation sociale, mais qui peut néanmoins réfléchir rationnellement sur la nature d'une société juste est un non-sens. Certaines critiques communautariennes sont plus modérées : le libéralisme n'est pas impossible *dans l'absolu*, mais sa possibilité est limitée à *certaines* sociétés seulement, les sociétés libérales, comme les Etats-Unis ou les pays occidentaux contemporains. Pour les autres sociétés, le libéralisme politique n'est pas applicable. Cette version modérée de la critique communautarienne s'accompagne généralement d'un reproche d'ethnocentrisme fait au libéralisme politique : parce que votre société fonctionne de la sorte, ou tend à considérer qu'il serait bon de fonctionner de la sorte, vous pensez que toute société doit faire de même. Mais il n'y a aucune raison pour laquelle d'autres sociétés ne pourraient pas choisir de promouvoir certaines conceptions du bien.

Ainsi défini, le communautarisme est une thèse essentiellement critique qui mobilise les ressources du holisme structural pour contester la possibilité du libéralisme politique. La plupart des communautariens adhèrent ensuite à un programme politique perfectionniste : une fois montré que le libéralisme repose sur des fondements anthropologiques contestable, ils tirent la conclusion que la seule chose à faire pour un Etat est de promouvoir une certaine conception du bien. J'insiste sur le fait que la ligne de partage entre communautarisme et perfectionnisme n'est pas toujours clairement tracée, ni tracée telle que je le fais ici : je considère ici le communautarisme comme une thèse essentiellement descriptive, qui s'oppose au libéralisme sur le plan des faits ; et le perfectionnisme comme une thèse évaluative, qui s'oppose au libéralisme sur le plan des valeurs. Encore une fois, même si la plupart des communautariens souscrivent à une version ou l'autre de perfectionnisme, je ne soutiens pas que le communautarisme implique le perfectionnisme. De même, il existe certaines versions universalistes de perfectionnisme qui semblent incompatibles avec le communautarisme. Et l'on peut être perfectionniste tout en rejetant l'idée communautarienne que le libéralisme n'est pas même possible : il est possible, mais n'est pas ce qu'il y a de mieux à faire.

[94] cf. Christman : 131.

3. Le perfectionnisme

3.1. Principes généraux du perfectionnisme

Le libéralisme peut paraître absurde au regard de la considération suivante : supposons qu'il y ait des valeurs objectives. Dans ce cas n'aurions-nous pas pour devoir de poursuivre ces valeurs et de pousser ceux qui en poursuivent de mauvaises à faire de même ? Si les gens peuvent se tromper au sujet de ce qui est bon, pourquoi ne pas les empêcher de le faire ? La thèse anti-libérale selon laquelle un gouvernement doit promouvoir les bonnes valeurs est appelée paternalisme (par les libéraux) et perfectionnisme (par ses défenseurs)[95]. Le perfectionnisme est donc la thèse selon laquelle *(i) il existe des biens (ou des valeurs) objectifs, indépendants des désirs, jugements ou opinions individuelles. (ii) les autorités politiques ont une obligation de promouvoir ces biens.* Pour un perfectionniste, la spécification de ce qui est bon pour un être humain est valide indépendamment des désirs ou jugements de cet être humain. Dès lors, une fois que l'on sait ce qui est bon pour les hommes, il faut le mettre en œuvre.

Il existe deux types de perfectionnisme, selon le degré d'indépendance qui est accordé aux biens et aux valeurs. Le premier, le *perfectionnisme universaliste,* soutient que les valeurs indépendantes sont indépendantes non seulement de tout individu, mais également de toute culture ou communauté. Ce sont des valeurs universelles. Cette version du perfectionnisme n'est pas compatible avec le communautarisme. Le type d'argument avancé en faveur de ce perfectionnisme est souvent qu'il y a des vertus propres à la nature humaine, c'est-à-dire que l'essence de l'être humain est d'accomplir telle fin, de poursuivre telle valeur. L'idée est que la vie humaine peut être évaluée selon certains degré d'excellence, et que le progrès vers l'excellence donne une valeur comparativement plus grande à une vie particulière. Une telle approche se retrouve chez Aristote, pour lequel on peut évaluer une vie humaine donnée en fonction du degré d'excellence qu'elle a atteint, des *vertus* qu'elle a développées (on verra dans le cours d'éthique ce que signifie plus précisément l'éthique des vertus). Les perfectionnistes s'appuient souvent sur l'idée qu'il existe une nature humaine qui nous donne les choses que nous devons accomplir, qu'étant donnée l'essence de l'être humain, il doit faire telles choses plutôt que telles autres. Un tel universalisme pose notamment le problème, de savoir comment des prémisses purement descriptives (l'être humain est ainsi) peuvent justifier une conclusion évaluative (il est bon de faire ceci) puis une conclusion prescriptive (il faut faire ceci). On verra que Hume nie qu'aucune inférence de ce type soit valide. Une des difficultés est que si l'on veut fonder une valeur sur une description de l'être humain, on risque, de façon circulaire, d'avoir déjà intégré subrepticement cette valeur dans la description de l'être humain.

Le second type de perfectionnisme, que défendent en général les communautariens, soutient que ces valeurs, bien qu'elles soient indépendantes des désirs et jugements individuels, sont dépendantes de cultures ou de communautés spécifiques. Relativement à une communauté, ce sont telles et telles valeurs qui doivent être promues, mais il n'y a pas de valeur commune à toutes les cultures (nous reviendrons sur ce point quand nous aborderons le communautarisme).

Dans tous les cas, le perfectionniste soutient, contrairement au libéraux, que la première vertu des institutions n'est pas la justice mais la promotion de la vie bonne pour

[95] Parmi les principaux défenseurs récents du perfectionnisme on compte HURKA, Thomas, 1993, *Perfectionism*, New York : Oxford University Press. SHER, George, 1997, *Beyond Neutrality : Perfectionism and Politics*, Cambridge : Cambridge University Press. Voir également WALL, Steven, 1998, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, new York : Cambridge University Press.

leurs citoyens (dont la justice peut être un élément, mais n'est vraisemblablement pas le seul). Le perfectionniste rejette donc vigoureusement la neutralité libérale de l'Etat. Il lui semble préférable de poursuivre certains biens de façon contrainte que d'en poursuivre d'autres de façon libre. Ainsi, être induit de façon contrainte à tout apprendre et apprécier des grandes œuvres de ce monde est selon eux préférable à choisir librement de vouer sa vie à apprendre par cœur l'annuaire. Endosser librement une valeur n'est selon les perfectionnistes pas toujours une condition qui légitime sa poursuite.

Contrairement à certains libéraux, les perfectionnistes, qui admettent souvent que la santé fait partie des valeurs objectives qu'un bon Etat doit promouvoir, pensent qu'il est légitime de rendre obligatoire le port de la ceinture de sécurité. Ils pensent également que l'Etat doit intervenir pour empêcher les personnes qui fument de nuire à leur propre santé (indépendamment des nuisances qu'elles causent à la santé des autres, ou du coût social qu'ils représentent) : augmenter le prix des paquets de cigarettes n'a rien d'inique. Ils considèrent qu'il est bon de contraindre les toxicomanes à suivre des traitements de désintoxication efficaces s'il en existe, et font valoir que de nombreuses personnes que l'on a « forcé à s'en sortir » (pour paraphraser le « on les forcera d'être libres » de Rousseau), en son grès par la suite. Enfin, ils pensent qu'il est du devoir des autorités publiques de sauver certains citoyens de la mort, même si cela doit être contre leur grès, dans le cas des sans domiciles fixes ou des personnes suicidaires par exemple. Ils pensent que si l'Etat doit intervenir alors, ce n'est pas nécessairement au nom de la liberté, mais cela peut également être au nom d'autres valeurs déterminées, telles que la santé ou la solidarité.

3.2. Le perfectionnisme républicain : la seule façon d'être libre, c'est de d'identifier son bien au bien commun

Il existe de nombreux types de perfectionnisme (dont le perfectionnisme marxiste). Nous allons nous intéresser ici à une version importante de perfectionniste, appelée républicanisme. Charles Taylor et Philip Pettit (que l'on a déjà rencontré dans le cadre du holisme social structural) sont deux des principaux représentants contemporains de ce perfectionnisme républicain. Le point de départ de ce perfectionnisme est la critique de la conception négative de la liberté généralement retenue par les libéraux. Le véritable contraire de l'adjectif « libre » n'est pas « contraint » mais « despotique ». La bonne conception de la liberté n'est pas négative, mais participative. Le raisonnement est le suivant, dans les termes de Taylor :

> « Toute société politique requiert des sacrifices et exige une certaine discipline de la part de ses membres : ils doivent payer des taxes ou servir dans les forces armées, et en général se plier à certaines restrictions. Dans un régime despotique, un régime où la grande masse des citoyens sont soumis aux règles d'un seul maître ou d'une clique, les disciplines requises sont maintenues par la contrainte. Afin d'avoir une société libre, on doit remplacer cette contrainte par quelque chose d'autre. *Cela ne peut être qu'une identification volontaire avec la* polis *[=la cité] de la part des citoyens, le sentiment que les institutions et politiques dans lesquelles ils vivent sont l'expression d'eux-mêmes. Les « lois » doivent être vues comme réfléchissant et garantissant leur dignité de citoyens, et de ce fait comme étant en un sens une extension d'eux-mêmes.* Cette compréhension du fait que les institutions sont un rempart commun protégeant la dignité des citoyens est la base de ce que Montesquieu appelle la « vertu », le patriotisme qui est "une préférence continuelle de l'intérêt publique au sien propre ", une tendance qui ne peut pas être située précisément dans la classification (très moderne) de l'égoïsme et de l'altruisme. Elle transcende l'égoïsme dans le sens ou les

gens sont vraiment attachés au bien *commun*, à la liberté *générale*. Mais elle est tout à fait distincte de l'attachement apolitique au principe universel que défendaient les stoïciens, ou qui est centrale à l'éthique moderne du droit.
La différence est que le patriotisme est basé sur une identification avec les autres dans une entreprise commune particulière. Je ne suis pas dévoué à défendre la liberté de n'importe qui, mais je sens le lien de solidarité avec mes compatriotes dans notre entreprise commune, l'expression commune de notre dignité respective. Le patriotisme est quelque part entre l'amitié, ou le sentiment familial, et le dévouement altruiste de l'autre. Ce dernier ne s'intéresse pas au particulier : je suis enclin à agir pour le bien de n'importe qui, n'importe où. Le premier m'attache à des personnes particulières. Mon allégeance patriotique ne me lie pas à des personnes individuelles de cette façon familiale. Je peux ne pas connaître la plupart de mes compatriotes et peux ne pas souhaiter les avoir comme amis quand je les rencontre. Mais la particularité entre en jeu parce que mon lien à ces personnes passe par notre participation à une entité politique commune. Les républiques en fonctionnement sont comme les familles sous cet aspect crucial : une partie de ce qui lie les personnes ensemble est leur histoire commune. », Taylor, p. 198-199, je souligne.

« La condition essentielle d'un régime libre (non despotique) est que les citoyens aient ce type d'identification patriotique », p. 201

Le bien commun d'une société n'est pas la somme des bien particuliers. Taylor insiste alors sur le fait qu'un républicain, ou patriotique, doit admettre une ontologie sociale non individualiste, qui fait place à des entités collectives et à des biens communs irréductibles à individus et à des biens individuels. Les identités collectives, en termes de « nous », ne sont pas réductibles aux identités individuelles en terme de « je ». Les individus ne sont libres que quand ils sortent du « je », pour s'identifier au « nous » de la patrie. Je n'adhère pas à une société parce que j'en retire un avantage individuel, comme Hobbes, Locke, Bentham, ou les récentes théories « welfariste » de Sen le pensent. C'est là une conception libérale et instrumentale de la société, qui cherche simplement des *biens convergents* et non un *bien commun*. Au contraire, selon la thèse républicaine (qui est la conjonction du patriotisme et de la liberté) J'adhère à une société parce que je m'identifie à cette entité collective. Dans un régime libre, le soldat qui meurt au combat pour défendre sa patrie est un exemple de liberté.

Puisque le libéral ne peut défendre une conception d'un bien commun, et que c'est là une condition de tout régime libre, il s'ensuit que le libéral défend une position finalement contradictoire : en donnant à la liberté une importance privilégiée, il finit par la rendre impossible. La seule liberté possible est la liberté positive.

Comme le remarque Taylor cependant, le libéral peut soutenir que l'idéal patriotique auquel chaque citoyen doit s'identifier est celui de la neutralité de l'Etat, du respect de l'individu etc. Le libéral peut prétendre qu'il a, en un sens du terme, un bien commun auquel les différents citoyens peuvent s'identifier. L'idéal libéral peut faire vibrer les cœurs à l'unisson, on peut avoir « un patriotisme du juste ». Ce patriotisme libéral exige cependant plus qu'un simple libéralisme procédural : il existe que tous les citoyens fassent leur la conception libérale, ce qui interdit la solution mentionnée plus haut en réponse à l'objection selon laquelle le libéralisme interdisait certaines religions possibles (1.4.4.). Le patriotisme libéral ne peut tolérer que des membres d'une société se contentent de ne pas nuire aux autres sans avoir fait leur les conceptions libérales elles-mêmes[96].

[96] Taylor rejette un tel patriotisme libéral pour plusieurs raisons. L'une est que même si *nous* (et non la somme des *je*) pouvons adopter un idéal libéral collectif, cet idéal diffère des idéaux républicains classiques en ce qu'il ne semble pas impliquer de règle de participation, l'idée que la société réalise l'individu.

3.3. Objections libérales au perfectionnisme

Nous avons vu tout à l'heure les objections avancées par les perfectionnistes aux libéraux, passons maintenant aux objections que les libéraux peuvent faire au programme perfectionniste. Commençons par une objection factuelle : le libéral a le souci d'éviter tout type de régime totalitaire. Il lui semble que si l'on autorise l'Etat à promouvoir certaines valeurs, on court le risque de voir se reproduire des dérives du type de celles qui se sont produites dans le cadre du nazisme ou du stalinisme. A ce souci légitime, le perfectionniste peut répondre que le problème n'est pas de proposer un régime politique qui ne repose sur *aucune* conception du bien, mais de proposer un régime politique qui repose sur les *bonnes* conceptions du bien. La faute du nazisme et du stalinisme n'a pas été de promouvoir des valeurs, mais de promouvoir celles-ci : les communistes ont oublié les libertés individuelles par exemple, et les nazis ont oublié le droit à une égale considération dont jouissent tous les hommes.

Passons maintenant à trois objections plus fondamentales à l'encontre du perfectionnisme.

3.2.1. Il n'y a pas de valeurs objectives

La première objection concerne le point (i) du perfectionnisme, à savoir l'idée qu'il existe des valeurs objectives indépendantes. Un des avantages du libéralisme sur ce point, est qu'il semble n'impliquer aucune position spécifique quand au statut des valeurs. Cela lui permet éventuellement, afin de réfuter le perfectionnisme, de défendre une conception sceptique des valeurs, selon laquelle les jugements du type « ceci est bon/mauvais » ne sont pas susceptibles d'être vrai ou faux. Une conception forte de ce scepticisme consiste à maintenir que les jugements de valeur ne sont que des expressions d'émotions : « ceci est bon » signifierait quelque chose comme « vive ceci ! », « hourra pour ceci ! », et ne prétendrait pas à la vérité. (c'est ce qu'on appelle l'expressivisme en philosophie morale, nous y reviendrons dans le cours d'éthique).

3.2.2. S'il y a des valeurs objectives, elles ne sont pas connues avec certitude

Mais le libéral n'est pas obligé d'entretenir un scepticisme ontologique au sujet des valeurs pour contester le perfectionnisme. Il peut s'appuyer sur un scepticisme épistémologique. Il fera alors valoir que pour passer de (i) Il existe des valeurs objectives à (ii) l'Etat doit promouvoir ces valeurs, il manque au moins une prémisse : (i') l'Etat a accès, peut connaître, les valeurs objectives. Le libéral peut alors contester (i') : l'Etat est certainement faillible dans la connaissance qu'il a des valeurs. Or la seule possibilité de l'erreur, si l'on considère l'importance du pouvoir de l'Etat, peut suffire à motiver une position libérale qui semble plus circonspecte. Si l'Etat a des chances de se tromper en déterminant les bonnes valeurs, il risque alors d'imposer à tous des valeurs qui ne sont les bonnes, ce qui peut conduire à de véritable catastrophes. L'argument initial du perfectionniste était que les citoyens peuvent se tromper au sujet de ce qui est bon, ce qui justifie que l'Etat les empêche de poursuivre des conceptions erronées du bien. La réponse libérale consiste à faire remarquer que si les citoyens sont faillibles, l'Etat l'est tout autant.

De façon générale, la difficulté que rencontre ici le programme positif du perfectionnisme est de préciser de façon suffisamment déterminée les valeurs objectives qui doivent être promues par l'Etat, pour que cela puisse permettre de recommander des politiques sociales spécifiques. C'est une chose de prétendre qu'il y a des valeurs objectives et qu'elles doivent être promues par l'Etat. C'en est une autre de préciser quelles elles sont. Aucune valeur de ce type ne s'impose sans conteste. On pourrait penser que la santé et la durée de vie sont par exemple des valeurs objectives. Mais certains peuvent considérer qu'une vie courte, intense et productive est préférable à une vie longue, tiède et peu féconde. Des artistes tels que le saxophoniste Charlie Parker, le peintre Jackson Pollack, l'écrivant Charles Bukofsky, dans la mesure où ils semblent avoir tirer une partie de leur inspiration d'habitudes malsaines n'auraient peut-être pas été aussi productifs sous un Etat perfectionniste qui aurait promu la santé et la durée de vie. Le problème fondamental est le suivant : si le perfectionnisme doit être appliqué, il suppose non seulement qu'il existe un ordre objectif de valeurs, mais également que cet ordre puisse être connu. Or, tant qu'aucun argument philosophique définitif ou suffisamment convainquant n'a été donné, tant que le débat reste aussi ouvert qu'il l'est aujourd'hui, il semble que l'on doive laisser à chaque citoyen le choix de déterminer l'ordre de priorité parmi les valeurs, ce qui est exactement ce que préconise le libéralisme politique.

3.2.3. S'il y a des valeurs objectives connues avec certitude, elles ne peuvent être imposées de force : on ne peut faire le bien des individus contre leur gré.

Enfin, le libéral peut s'attaquer au point (ii) du programme perfectionniste, à savoir à l'idée que l'Etat doit promouvoir certaines valeurs. La difficulté principale que rencontre le perfectionniste est qu'il semble impliquer que l'Etat est autorisé à *contraindre* les citoyens à poursuivre telle ou telle version de l'excellence humaine. Or nous avons sur ce point des intuitions plutôt libérales : l'Etat, semble-t-il, ne peut légitimement contraindre les citoyens pour la simple raison qu'il connaît ce qu'il est bon de faire. Mais le perfectionniste a d'autres solutions que de préconiser l'usage de moyens coercitifs. Il peut préconiser de recourir au système éducatif, à la promotion publique de bonnes habitudes, au fait de rendre les mauvaises habitudes coûteuses (augmenter le prix des paquets de cigarettes), etc…Autrement dit, il existe un grand nombre de moyens de promouvoir le bien sans user de la force. Le libéral répondra à un tel programme que l'alternative entre une adhésion contrainte et une adhésion libre à une valeur est exclusive et exhaustive. Une valeur est soit imposée, soit choisie. Dès lors, si le perfectionniste soutient que l'Etat doit faire adhérer les citoyens de façon non coercitive à telle valeur, il admet que l'Etat doit respecter la liberté des individus préalablement à toute autre valeur, ce qui suffit au libéral. Si non, le perfectionniste doit soutenir que l'Etat doit contraindre les individus. La notion de contrainte est plus vaste que la simple force physique : l'éducation et la promotion publique peuvent également être utilisées comme des conditionnement ou des moyens de propagande auquel cas ils relèvent bien d'une coercition étatique.

3.2.4. La liberté positive est dangereuse

Les libéraux considèrent en général, derrière Berlin, que la notion de liberté positive, conçue comme l'autonomie des citoyens, le contrôle sur soi, présentent des risques de dérives autoritaires. Il y a deux raisons pour cela.

Premièrement, comme le note Berlin, si être libre est avoir une maîtrise et un contrôle de soi, cela conduit sur la pente glissante du « soi divisé ». Par exemple, le fumeur peut à la fois vouloir arrêter de fumer, dans l'absolu, et vouloir fumer, sur le moment. L'idée que semble impliquer la notion positive de liberté est qu'il y a un soi « plus élevé », celui du fumeur autonome qui souhaite arrêter de fumer, et un soi plus « bas », celui des désirs et des passions irréfléchies. Quelle que soit la validité morale et psychologique de ce type d'approche, Berlin souligne que lui donner un crédit politique ouvre la voie à de dangereuses dérives : l'Etat peut, au nom de la défense de la liberté positive et des « soi élevés », exercer une oppression sur les individus : « Si j'adopte cette approche, dit Berlin, je suis en position d'ignorer les souhaits réels des hommes ou des sociétés pour maltraiter, oppresser, torturer au nombre de leurs moi 'réels' ». Du point de vue libéral, les dérives autoritaristes du concept de liberté positive apparaissent bien dans ce fameux passage du *Contrat Social* de Rousseau :

> « …quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon *qu'on le forcera d'être libre.* » *Contrat social*, I, vii, Du souverain, p. 60.

Pour un libéral, une telle formule constituee une réduction à l'absurde de l'approche positive de la liberté.

Deuxièmement, un certain nombre de partisans de la liberté positive, comme les républicains, pensent que celle-ci ne peut-être atteinte qu'à travers la collectivité. Ainsi Rousseau pense que la liberté individuelle est atteinte en participant au processus par lequel sa communauté exerce un contrôle sur ses propres affaires, en accord la volonté générale. Non seulement la liberté positive des individus suppose la collectivité, mais c'est la collectivité elle-même qui est libre. On peut alors imaginer une société libre sans que tous ses individus le soient. Un Etat démocratique peut être considéré comme un Etat qui se contrôle lui-même, mais rien n'empêche qu'il y existe une minorité qui soit constamment oppressée. Pire, si l'on conçoit la liberté de l'Etat sur le modèle de celle d'un organisme, qui est libre tant qu'il se contrôle lui-même, alors même la majorité peut être opprimée par les gouvernants, qui constituent le cerveau de cet organisme. Un Etat peut être libre sans qu'aucun de ses membres le soit, de la même façon qu'une fourmilière peut être considéré comme une entité autonome et douée d'un certain contrôle bien qu'aucune des fourmis qui la compose ne semble l'être.

Conclusion. Individualisme et libéralisme, une affinité apparente, mais une indépendance réelle.

Il existe certaines analogies entre l'individualisme social et le libéralisme politique d'une part ; et le holisme social et le perfectionnisme politique de l'autre. Dans le premier cas, la priorité est donnée à l'individu sur la société : l'individu est plus réel, et possède une sphère privée qui doit être protégée des interventions de la société. Dans le second cas, on donne la priorité à la société sur l'individu : la société n'est pas réductible à l'individu et peut (parfois au moins) imposer aux individus des conceptions du bien qu'ils ne partagent pas spontanément. De fait, la plupart des penseurs qui adoptent le libéralisme adoptent l'individualisme social (Locke, Mill, Hayek, K. Popper…), et la plupart de ceux qui adoptent une version ou l'autre de perfectionnisme (marxiste, républicain…) adoptent une version de holisme social (Rousseau, Marx, Hegel, C. Taylor, P. Pettit…). Cette analogie de surface suggère que le libéralisme politique et l'individualisme social s'impliquent réciproquement ; de même pour le holisme social et l'anti-libéralisme politique. De nombreux penseurs présupposent que c'est le cas. Il n'est pas rare par exemple, pour un individualiste social, de se voir suspecté de chercher à promouvoir le libéralisme politique.

Pour terminer ce cours, je voudrais défendre la thèse selon laquelle en dépit des apparences, ces deux questions sont en fait indépendantes. Vous pouvez répondre indépendamment aux deux questions posées respectivement dans la première et la troisième partie de ce cours. Voyons pourquoi. Les deux combinaisons censées être improbables sont les suivantes : holisme social *et* libéralisme politique d'une part ; individualisme social *et* anti-libéralisme politique de l'autre.

1. Le holisme social et le libéralisme politique

Peut-on être holiste et libéral pour commencer ? Dans son article « L'individualisme et les intellectuels », Durkheim défend une position explicitement libérale et *politiquement* individualiste. Or Durkheim est un des principaux défenseurs du holisme social. D'autres holistes, tel Humbolt, ont défendu des positions libérales. Cela laisse supposer qu'il n'y a pas là d'impossibilité logique. Pourquoi devrait-il y en avoir ? Le holiste soutient qu'une société est plus qu'une simple agrégation d'individus, le libéral soutient qu'une société ne doit pas promouvoir une conception commune du bien, que les individus ont des droits imprescriptibles à une égale considération. Ces deux thèses semblent parfaitement compatibles. Ce n'est pas parce que la société est plus qu'une agrégation d'individu qu'il est bon qu'une société impose à chacun une même conception du bien. En d'autres termes, ce n'est pas parce que vous accordez aux faits sociaux un supplément de réalité que vous leur accordez un supplément de pouvoir *légitime*. Certes, considérer les faits sociaux comme irréductibles aux faits individuels va de paire avec l'idée que ces faits sociaux exercer un pouvoir de coercition sur les individus. Mais le libéralisme politique ne nie pas qu'il existe des contraintes sociales : sa question concerne les contraintes *politiques* ou *instituées*, ou c'est-à-dire celles qui sont reconnues comme légitimes par un régime politique. Il est parfaitement cohérent de reconnaître que la société, comme fait, exerce sur les individus un certain nombre de contraintes et de déterminations tout en maintenant que la société comme institution, l'Etat ou le gouvernement politique, ne possède pas pour autant plus de pouvoir *légitime* sur les individus. Au contraire, si l'on considère déjà les contraintes sociales comme regrettables, on pourra être tenté de ne pas accroître encore les contraintes pesant sur l'individu en étendant la sphère d'intervention de l'Etat.

Comment expliquer alors que tant de penseurs présupposent que le holisme social entraîne le rejet de l'individualisme politique ? Je pense que cette confusion vient du fait

qu'on manque souvent de distinguer le holisme *atomiste*, dont il a été question principalement ici, du holisme *structural*[97]. Le holisme atomiste de Durkheim soutient que la société est plus qu'une agrégation d'individus mais soutient également qu'un individu est plus qu'un simple confluent de diverses relations sociales. Un individu possède des propriétés non sociales, il n'est pas entièrement produit par la société. C'est tout ce dont le libéral a besoin dans son ontologie : des individus, qui existent indépendamment de la société, de sorte qu'ils possèdent des droits et des libertés indépendamment de la société. Le libéral n'a aucune raison de nier l'existence de faits sociaux irréductibles. Dire que la politique s'intéresse aux individus n'est pas dire qu'il n'y a rien d'autre que des individus ; et dire qu'il y a d'autres faits que les faits individuels n'est pas dire qu'ils doivent être des sujets de droits politiques. Le holiste structural soutient pour sa part qu'il n'y a pas d'individus sans société, que les individus sont *entièrement* crées ou constitués par les relations sociales. Il semble clair que cette forme radicale de holisme n'est pas compatible avec le libéralisme politique : s'il n'y a pas d'individus indépendamment de la société, si les individus n'existent pas vraiment, on ne voit pas comment la question de leurs droits, de leurs préférences ou de leurs conceptions du bien pourrait motiver la façon dont nous devons concevoir une bonne société. Il n'y a même plus vraiment de problème : le libéral politique par de l'idée qu'il existe un équilibre à trouver entre le pouvoir de la société est la liberté de l'individu. Mais si la société fait l'individu, il semble impossible qu'elle puisse aller à l'encontre de ses intérêts ou de ses libertés. C'est précisément ce qui semble motiver les critiques communautariennes du libéralisme : l'individu, pour les communautariens, est *essentiellement* social. C'est cette forme structurale de holisme, et elle seulement, qui n'est pas compatible avec le libéralisme. Comme le remarque Gaus :

> « Bien que les libéraux puissent certainement admettre que nous sommes à la fois des créatures sociales et indivisduelles, il semble douteux que les libéraux puissent voire les personnalités individualisées comme de simples artefacts d'une culture occidentale particulière : une sorte d'individuation inhérente des personnes semble … être un élément basique de la conception libérale de la nature humaine. Ainsi, le problème est que les théories néo-hégelienne de T.H. Green ou de Bernard Bosanquet sont en conflit avec leurs politiques libérales », G. Gaus ; S. D. Courtland, « Liberalism », *SEP*.

Résumons. Le holisme structural n'est pas compatible avec le libéralisme politique. Le holisme atomiste l'est. La raison pour laquelle on est parfois tenté de dire que le holisme atomiste (ou durkheimien) est incompatible avec le libéralisme est qu'on manque de le distinguer du holisme structural.

2. L'individualisme social et l'anti-libéralisme politique

Passons maintenant à l'autre combinaison censément improbable : l'individualisme social et l'anti-libéralisme politique. Là encore, certains penseurs soutiennent cette thèse : le plus éminent défenseur contemporain de cette position est John Elster, qui soutien à la fois un individualisme social stricte *et* un marxisme politique. De façon générale, les auteurs qui s'inscrivent dans le courant dire du « marxisme analytique » se situent dans cette optique : ils retiennent les conclusions politiques importantes de Marx, mais rejettent son ontologie sociale holiste. La raison pour laquelle le perfectionnisme est compatible avec l'individualisme social est que ce n'est pas parce que vous admettez qu'il y a des individus que vous pensez qu'ils

[97] pour un rappel de cette distinction, voir première partie 2.1, 2.2.

possèdent un droit imprescriptible à voir leurs libertés respectées. L'individualisme social dit qu'il y a des individus, mais il ne dit pas qu'ils sont libres, responsables ou qu'ils ont droit à une égale considération. Il est compatible avec, mais n'implique pas le libéralisme politique.

Taylor soulève une objection à l'encontre de la possibilité de concilier le perfectionnisme et l'individualisme social. Son idée, on l'a vu, est que le perfectionnisme suppose que le bien commun soit plus que la somme des biens individuels, et que le « nous » de la patrie soit plus que la somme des « je » des individus. Admettons que ce soit effectivement une condition nécessaire du perfectionnisme. Cela ruine-t-il la possibilité de défendre une version socialement individualiste de perfectionnisme ? Je ne pense pas. Les individualistes sociaux s'autorisent parfaitement à mobiliser dans des explications des représentations individuelles qui ont pour objets des entités collectives irréductibles telles que la bourgeoisie, la France ou l'Eglise catholique (on l'a vu avec Weber). Tant que ces entités ne sont que des *objets de croyance* (ou plus généralement de représentations), nul n'est contraint d'admettre leur réalité : ce peuvent être simplement des croyances erronées, dont les objets sont fictifs. Dès lors, de même que ce n'est pas une bonne objection à l'individualisme social de dire qu'il ne peut expliquer l'élan patriotique ou les emportements nationalistes, ce n'est pas une bonne objection de lui reprocher de ne pouvoir rendre compte de l'identification des individus à un « nous ». Ce « nous » irréductible, cette « patrie », n'existe qu'à titre d'objet de croyance, mais n'existe par réellement : cela suffit pour motiver l'identification à une cause commune et la liberté républicaine. Ces entités collectives fictives jouent le rôle d'idéal régulateur : comme les utopies, elle meuvent les individus bien qu'elles n'existent pas.

3. Jugements de faits, jugements de valeur

La raison fondamentale pour laquelle ces deux débats sont indépendants est que le premier est un conflit entre deux thèses *descriptives*, alors que le second est un conflit entre deux thèse *normatives*. Le débat entre l'individualisme et le holisme sociaux porte sur la nature de toute société, qu'elle soit juste ou injuste, bonne ou mauvaise. Il s'agit de savoir ce qu'est une société et non ce qu'elle doit être : que l'on soit individualiste ou holiste, on défend donc une thèse *descriptive* : c'est ainsi que la société *est*. A l'inverse, le débat entre le libéralisme et l'anti-libéralisme politique porte sur ce que doit être la société et porte donc certains jugements de valeurs au sujet de la société. Le libéral et son adversaire, défendent donc chacun une thèse *évaluative* et *prescriptive*. C'est ainsi, soutiennent-ils l'un et l'autre, que la société *doit être*. Or il n'y a pas, semble-t-il, de relation logique qui permette de passer directement d'une thèse *descriptive* à une thèse *événementvaluative* ou *prescriptive*. Ce n'est pas parce que quelque chose est le cas qu'il est bon qu'il soit le cas, ou qu'il faut que cela soit le cas. Par exemple, ce n'est pas parce qu'il existe des catastrophes naturelles que cela est une bonne chose, ni une mauvaise chose. Et à l'inverse, ce n'est pas parce qu'il faut ou qu'il serait bon que quelque chose soit le cas, que cela est le cas. Evidemment, ce n'est pas parce qu'il serait bon qu'il n'y ait plus de famines qu'il n'y a plus de famines. On ne peut donc passer de ce qui est à ce qui doit être, ni de ce qui doit être être à ce qui est. Certaines choses sont le cas qui ne sont pas souhaitables, et certains choses ne sont pas le cas qui sont souhaitables. Le philosophe écossais David Hume a ainsi formulé cette indépendance des questions descriptives et normatives :

> Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, *est* et *n'est pas*, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un

doit ou un *ne doit pas*. C'est un changement imperceptible, mais il est néanmoins de la plus grande importance. Car puisque ce *doit* ou ce *ne doit pas* expriment une relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée, et qu'en même temps soit donnée une raison de ce qui semble tout à fait inconcevable, à savoir, de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'autres relations qui en diffèrent du tout au tout ». Hume, *Traité de la nature humaine*, III, i, 1.

Appliqué à notre problème, cela montre que ce n'est pas parce qu'une société n'est qu'une agrégation d'individus qu'elle doit laisser à chacun la liberté de déterminer sa propre conception du bien. Autrement dit, l'individualisme social n'implique pas le libéralisme politique. Il en va de même pour le holisme social qui n'implique pas le perfectionnisme. Dans un cas nous avons affaire à des jugements de faits, dans l'autre à des jugements de valeurs[98]

[98] Durkheim conteste cependant cette bipartition entre jugements de réalité et jugement de valeurs, et tente de réduire les jugements de valeur à des jugements de réalité (cf. « Jugements de valeurs et jugements de réalité »).

Références bibliographiques

Les références précédées d'un astérisque sont disponibles à la bibliothèque de l'ECL, celles précédées de deux astérisques sont disponibles en version numérique sur le serveur Pédagogie dans la rubrique Philosophie.

Première partie : holisme vs individualisme social

BOUDON, Raymond, *La logique du social*, Paris, Hachette, 1990 (version Poche, 1997).

—*Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF, 2003.

DESCOMBES, Vincent, « Philosophie des représentations collectives », 2000.

**DURKHEIM, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988 (1ère édition 1894).

**—« La sociologie et les sciences sociales. Confrontation avec Tarde », 1903.

ENGEL, Pascal, L'espace des raisons est-il sans limites ? » in *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, p. 231-272, Gallimard, Folio, 2000.

GILBERT, Margaret, « A propos de la socialité : le sujet pluriel comme paradigme », in P. Livet & Ruwen Ogien, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, EHESS, 2000, p. 107-126.

**HEATH, Joseph, "Methodological Individualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/methodological-individualism/>.

*HOOKWAY, Christopher, « Holism », in *A Companion to the Philosophy of Science*, W.H. Newton-Smith (ed.), Blackwell, 2000, p. 162-164.

LUKES, Steven, « Methological individualism », in D. Matravers et J. Pike, *Debates in contemporary political philosophy, An Anthology*, p. 12-19.

MILL, John Stuart, *Système de logique*, trad. L. Peisse, Bruxelles, Mardaga, 1988 (1ère éd. anglaise 1843).

**PETTIT, Philip, « Groups with Minds of Their Own »

—« Défense et définition du holisme social » in P. Livet & Ruwen Ogien, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, EHESS, 2000, p. 43-63.

*ROSENBERG, Alex, « Social Science, Philosophy of », in *A Companion to the Philosophy of Science*, W.H. Newton-Smith (ed.), Blackwell, 2000, p. 453-460.

SEARLE, John, *La construction de la réalité sociale*, trad. C. Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998 (1ère éd. en anglais, 1995).

** SMILEY, Marion, "Collective Responsibility", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/collective-responsibility/>.

SPERBER, Dan, « Outils conceptuels pour une science naturelle de la société et de la culture », in P. Livet & Ruwen Ogien, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, EHESS, 2000, p. 209-229.

— **« Methological individualism and cognitivism in the social sciences **»,** (version anglais non publiée de "Individualisme méthodologique et cognitivisme." In : R. Boudon, F. Chazel & A. Bouvier (eds.) *Cognition et sciences sociales*. Paris: Presse Universitaires de France, 1997. pp. 123-136).

**TARDE, Gabriel, *Les lois sociales, esquisse d'une sociologie*, 1898.

**—*La logique sociale, première partie*, 1893.

WEBER, Max, *Economie et société*, trad. Freund, Kamnitzer, Bertrand, de Dampierre, Maillard et Chavy, Paris, Plon, 1995 (1ère édition allemande 1956)

VANDERSCHRAAF, Peter, SILLARI, Giacomo "Common Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/common-knowledge/>.

Deuxième partie : émergentisme vs réductionnisme

ARMSTRONG, D. M., *A materialist theory of the mind*, Londres, Routldege, 1968.

CAUSEY, Robert, *Unity of Science*, Dordrecht, Reidel, 1977.

*DUPRE, John, « Reductionism », in *A Companion to the Philosophy of Science*, W.H. Newton-Smith (ed.), Blackwell, 2000, p. 402-404.

FODOR, « Special Sciences (or : the disunity of science as aWorking Hypothesis) », *Synthese*, 28, 1974.

HÜTTEMAN, Andreas, *What's Wrong With Microphysicalism ?*, London, Routledge, 2004.

**KIM, Jaegwon, L'émergence, les modèles de réduction et le mental, *Philosophiques*, 27/1, Printemps 2000, p. 11-26.

—*Mind in a Physical World, An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, MIT Press, 1998.

**KISTLER, Max, « Matérialisme et réduction de l'esprit »

MILL, John Stuart, *Système de logique*, trad. L. Peisse, Bruxelles, Mardaga, 1988 (1ère éd. anglaise 1843).

NAGEL, Ernest, *The structure of Science*, New York, Harcourt, Brace and World, 1961, ch. 11.

**O'CONNOR, Timothy, WONG, Hong Yu, "Emergent Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/properties-emergent/>.

**SAWYER, R. Keith, « Durkheim's Dilemma : Toward a Sociology of Emergence », *Sociological Theory* 20 : 2, Juillet, 2002.

—« Nonreductive Individualism, Part I — Supervenience and Wild Disjunction », *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 32 N°4, Décembre 2002, p. 537-559.

Troisième partie : libéralisme vs anti-libéralisme politique

BERLIN, Isaiah, « Two Concepts of Liberty », in *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press, 118-172.

CARTER, Ian, "Positive and Negative Liberty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/liberty-positive-negative/>.

CHRISTMAN, John, *Social and political philosophy, a contemporary introduction*, London, Routledge, 2002.
—« Autonomy »…

**DURKHEIM, Emile, « Jugements de valeur et jugements de réalité », *Revue de métaphysique et de morale*, 1911.

**—« L'individualisme et les intellectuels », 1898.

ELSTER, Jon, « Marxism, functionalism, and game theory : a case for methological individualism », in D. Matravers et J. Pike, *Debates in contemporary political philosophy, An Anthology*, p. 22-40.

GAUSS, Gerald, COURTLAND, Shane D., "Liberalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/liberalism/>.

GAUTHIER, David, *Morals by agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

HOBBES, Thomas, *Leviathan*, Penguin, 1969 (1ère éd. 1651).

*KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice*, La découverte, Paris, 1999 (1ère édition anglaise 1990).

LEVINE, Andrew, *Engaging Political Philosophy, From Hobbes to Rawls*, Blackwell, 2002.

LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, Flammarion, 1992 (1ère éd. anglaise 1690).

MILL, John Stuart, *De la la liberté*, Paris, Gallimard, 1990 (1ère édition anglaise 1859).
— *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988 (1ère édition anglaise 1861).

NOZICK, Robert, *Anarchie, Etat et utopie*, Paris, Puf, 1988.

PETTIT, Philip, *Republicanism : A Theory of Freedom and Government*. New York, Oxford University Press, 1997.

RAWLS, John, *Théorie de la justice*, Paris : Seuil, 1987 (1ère édition en anglais 1971).

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Flammarion, 2001 (1ère éd. 1762).

SEN, Amartya, Ethique et économie, Paris, PUF, 2002 (1ère éd. en anglais 1991).

TAYLOR, Charles, « Cross-purposes : the liberal-communitarian debate », in D. Matravers et J. Pike, *Debates in contemporary political philosophy, An Anthology*, p. 195-212.

WALZER, Martin, « Individu et communauté », in *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, p. 407-436, Gallimard, Folio, 2000.

WEINSTOCK, Daniel, « Philosophie politique », in *Précis de philosophie analytique*, dir. P. Engel, Paris, PUF, 2000.

Sites utiles :
http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html (vous y trouvez un très grand nombre de textes classiques de sciences sociales).
http://plato.stanford.edu/contents.html (une encyclopédie en ligne de philosophie — en anglais — de très bon niveau).

Individu et société

Plan du cours

Introduction : individu et société, trois questions.

Première partie : individualisme social vs holisme social

Peut-on réduire une société à une agrégation d'individus ?

1. Définitions : individualisme et holisme sociaux

1.1. Version ontologique du débat
1.2. Version épistémologique du débat

2. Le holisme social

2.1. Le holisme social atomiste : Durkheim

2.1.1. La nature des faits sociaux : irréductibilité et causalité
2.1.1.1. L'irréductibilité des faits sociaux aux faits individuels
2.1.1.2. L'efficacité causale des faits sociaux sur les faits individuels

2.1.2. L'étude des faits sociaux : les faits sociaux comme choses.
2.1.2.1. Les faits sociaux comme choses : le rejet de l'introspection
2.1.2.2. Explication causale et explication fonctionnelle : le rejet du finalisme

2.2. Le holisme social structural : Hegel et Wittgenstein

2.2.1. Le holisme social structural hégélien
2.2.2. Le holisme structural wittgensteinien

3. L'individualisme social

3.1. Les précurseurs : Hobbes, Mill, Tarde

3.2. L'individualisme social antinaturaliste de Weber

3.2.1. Une sociologie de l'action sociale…
3.2.2. …d'où découle l'individualisme …
3.2.3. …et le rejet du naturalisme.

3.3. L'individualisme social naturaliste de Sperber

4. Individualisme ou holisme social ?

4.1. En pratique, la distinction s'estompe
4.2. Une conciliation théorique est-elle possible ?

Deuxième partie : émergentisme vs réductionnisme

Y a-t-il unité ou pluralité des sciences ?

1. Deux positions extrêmes : l'éliminativisme et l'œcuménisme

1.1. L'éliminativisme

1.1.1. L'éliminativisme généralisé : l'unité sans la pluralité

1.1.2. L'éliminativisme restreint : sciences et pseudo-sciences

1.2. L'œcuménisme

1.2.1. L'œcuménisme généralisé : la pluralité sans l'unité

1.2.2. L'œcuménisme restreint : sciences de l'homme et sciences de la nature

2. Deux positions modérées : le réductionnisme et l'émergentisme.

2.1. Introduction

2.1.1. Un point commun : la notion de niveau et de sciences spéciales

2.1.2. Un désaccord : la relation entre les niveaux

2.1.3. Le lien avec la question du holisme et de l'individualisme sociaux

2.2. L'émergentisme

2.2.1. Emergentisme épistémologique

2.2.2. Emergentisme ontologique

2.3. Le réductionnisme

2.3.1. Le réductionnisme épistémologique

2.3.2. Le réductionnisme ontologique

2.4. Qu'appelle-t-on « réduire » ?

2.4.1. La réduction nagelienne

2.4.2. La réduction fonctionnelle

3. Réductionnisme VS Emergentisme : deux arguments

3.1. Contre le réductionnisme : l'argument de la réalisabilité multiple

3.2. Contre l'émergentisme : l'argument de l'exclusion causale

4. Deux notions de « niveaux »

3.1. Micro-Macro

3.2. Physique-Chimie-Biologie-Psychologie-Sociologie

3.3. Sur quelle notion de niveau repose le débat entre individualisme et holisme sociaux ?

Troisième partie : libéralisme vs antilibéralisme politique

Une société doit-elle ou non promouvoir
une conception particulière du bien ?

1. Le libéralisme politique

1.1. Les principes généraux du libéralisme politique

1.1.1. L'individualisme politique : l'égalité des droits

1.1.2. La neutralité de l'Etat : la priorité du juste sur le bien

1.1.3. La liberté négative : ne pas être entravé par les autres

1.1.4. Le domaine d'intervention de l'Etat : sphère publique et sphère privée

1.2. Fonder le libéralisme sur l'utilité : l'utilitarisme libéral

1.2.1. L'utilitarisme : maximiser le solde global de satisfaction

1.2.2. L'utilitarisme libéral de J.S. Mill : l'utilité comme fondement de la liberté individuelle

1.2.3. L'échec de l'utilitarisme libéral

1.3. Fonder le libéralisme sur le contrat : le contractualisme libéral

1.3.1. Le contractualisme de Hobbes et de Gauthier

1.3.2. Le contractualisme de Kant et de Rawls

1.4. Les objections au libéralisme.

1.4.1. Le libéralisme restreint trop le domaine d'intervention de l'Etat.

1.4.2. La liberté négative est insuffisante.

1.4.3. La neutralité libérale est un leurre (1) : la liberté est une valeur.

1.4.4.La neutralité libérale est un leurre(2) : la liberté exclue certaines valeurs.

2. Le communautarisme

3. Le perfectionnisme

3.1. Principes généraux du perfectionnisme

3.2. Le perfectionnisme républicain : la seule façon d'être libre, c'est de d'identifier son bien propre au bien commun.

3.3. Objections libérales au perfectionnisme

3.2.1. Il n'y a pas de valeurs objectives.

3.2.2. Il y a des valeurs objectives mais elles ne sont pas connues avec certitude.

3.2.3. Il y a des valeurs objectives connues avec certitude mais elles ne peuvent être imposées de force : on ne peut faire le bien des individus contre leur gré.

3.2.4. La liberté positive est dangereuse.

Conclusion. Individualisme et libéralisme, une affinité apparente, mais une indépendance réelle.

1. Holisme social et libéralisme politique

2. Individualisme social et anti-libéralisme politique

3. Jugements de faits et jugements de valeurs