

Au cœur de la sociologie

Collection « Sociétés et pensées »,
fondée par Gérard Bronner et dirigée par Arthur Cohen

www.editions-hermann.fr

ISBN : 979 1 0370 0849 7

© 2021, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris.

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

Pierre Moessinger

AU CŒUR DE LA SOCIOLOGIE

ÉMERGENCE ET LIENS MICRO-MACRO

DU MÊME AUTEUR

La psychologie morale, Paris, PUF, 1989.

Les fondements de l'organisation, Paris, PUF, 1991.

Irrationalité individuelle et ordre social, Genève, Droz, 1996.

Décisions et procédures de l'accord, Paris, PUF, 1998.

Le jeu de l'identité, Paris, PUF, 2000.

Voir la société, Paris, Hermann, 2008.

PRÉFACE

Dans sa définition la plus générale, la sociologie est l'étude des systèmes sociaux, ce qui inclut les systèmes sociaux particuliers que sont les systèmes économiques, politiques, culturels, etc. Certes, il faut distinguer définition et référence, et si la sociologie se réfère à différents systèmes sociaux, elle ne les étudie pas également, les abandonnant partiellement à d'autres disciplines. Il reste que du point de vue ontologique, la sociologie est au cœur des sciences sociales, ce qui devrait la conduire à fournir à ces disciplines une approche générale; on ne voit pas quelle autre discipline pourrait le faire. Or, il faut bien reconnaître que la sociologie a peu répondu à cette responsabilité théorique qui est la sienne au vu de sa centralité dans les sciences sociales. Il y a à cela de nombreuses raisons, qui ont été abondamment explorées, qui renvoient à un désaccord quant aux fondements philosophiques de la discipline et à des approches inconciliables – fondements et approches qui s'enchevêtrent.

Parmi ces divergences, il y en a deux qui ont, depuis la fondation de la sociologie moderne, une importance particulière : il y a d'une part ce qu'on désigne en général comme la polarité individualisme-holisme, et il y a d'autre part une opposition entre ce qu'on appelle les « approches herméneutiques » et les « approches systématiques », reformulation de l'opposition phénoménologie-positivisme. Le problème individualisme-holisme, qui oppose un point de vue qui met l'accent sur l'individu à un autre qui met l'accent sur la société, est relativement simple, et facile à comprendre; il y a là une manière de présenter les choses d'autant plus intelligibles que cette distinction se retrouve à travers toutes les sciences sociales.

Cette première opposition semble cependant moins profonde que la seconde, qui renvoie aux fondements de la sociologie et à l'histoire de ces fondements. L'opposition phénoménologie-positivisme, en effet, telle qu'elle s'est approfondie en se précisant dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, a contribué à créer un fossé entre sciences humaines et sciences de la nature, et à fabriquer les deux branches de la sociologie moderne, qui apparaissent de manière paradigmatique dans l'opposition Weber-Durkheim. Si Weber est principalement un individualiste, il parle le langage de la phénoménologie, tandis qu'Émile Durkheim est certes d'abord un holiste, mais il parle le langage du positivisme. Si on ajoute à ces différences épistémologiques le fait qu'ils ne comprennent pas les questions ontologiques de la même manière, on entrevoit la profondeur du fossé qui les sépare. On a peine à imaginer la confusion d'un débat qui aurait eu lieu entre ces deux pères fondateurs. Sawyer (2005) affirme qu'une telle divergence de points de vue n'est plus possible aujourd'hui, compte tenu de l'intensification des communications entre sociologues. On voudrait lui donner raison, mais au vu de nombreux débats contemporains, on n'a guère l'impression que « l'intensification des communications » ait atténué les oppositions, y compris les plus extrêmes. Il y a beaucoup d'auteurs, qui se contentent de se livrer à une défense et illustration de leur propre approche et à critiquer toute discordance, sans souci d'établir des ponts entre les oppositions, sans chercher à dépasser les contradictions, c'est-à-dire sans chercher à intégrer la sociologie.

Le premier pas vers une synthèse ou un dépassement des blocages actuels est une entreprise de clarification conceptuelle. Il faut non seulement se demander de quoi on parle, mais comment on en parle. Il faudrait par exemple que les wébériens cherchent à mieux expliciter « l'explication compréhensive », c'est-à-dire qu'ils cherchent à élucider les processus auxquels renvoie cette explication, à dire comment ça marche, afin que ceux qui se situeraient dans un autre courant épistémologique puissent « comprendre ». Même si, dans les faits, nous cherchons

souvent à capter la pensée ou l'état d'esprit d'autrui, il reste à montrer comment construire une véritable connaissance sur cette seule base. Cette demande de clarification vaut aussi pour les auteurs qui expliquent les phénomènes sociaux par d'autres phénomènes sociaux extérieurs, supérieurs et antérieurs aux premiers. Là non plus, on ne voit pas très bien comment ça marche. Les auteurs qui partagent ce holisme épistémologique, devraient chercher à préciser comment on peut expliquer une chose via une autre chose qui n'aurait « rien à voir » avec la première, ou alors montrer comment on peut dépasser l'opposition intérieur-extérieur dans l'explication. Certes, de telles tentatives de clarification ne constitueraient qu'un premier pas, mais c'est un pas nécessaire, car expliciter son point de vue, c'est déjà lui donner un fondement compatible avec les disciplines voisines, ce qui conduit à le clarifier. Une certaine ignorance quant à ses propres conceptions conduit toujours à s'enfermer dans un silo.

Sans doute la confrontation intra-sociologique a-t-elle été particulièrement amère en France, l'opposition Boudon-Bourdieu ayant marqué la sociologie française de la fin du ^{xx}e siècle, tandis que la sociologie anglo-saxonne s'est davantage intéressée à l'émergence, aux déterminations structurelles, à la « réalité » du social, à son « autonomie », à la causalité, etc., cherchant – quoi que sans grand succès – à dépasser l'opposition mentionnée ci-dessus. On aurait donc pu croire qu'en France ce conflit tenait d'abord à la dynamique de l'affrontement entre ces deux personnages, et qu'il s'atténuerait après leur disparition. Tel n'est pas le cas, comme on peut le constater, par exemple, à la lecture du livre de Bronner et Géhin, *Le danger sociologique*, qui met en scène deux sociologies, dont on peut dire, pour résumer le livre, qu'il y en a une bonne et une mauvaise. Ils défendent en effet avec force l'individualisme méthodologique, et condamnant avec autant de force toute sociologie d'inspiration durkheimienne. Ils s'en prennent au déterminisme dans toutes ses formes, en particulier aux déterminations sociales, qu'ils considèrent

comme des « entités hypothétiques douées d'un pouvoir causal ». S'engageant de manière polémique en faveur d'une sociologie phénoménologique, ils vont jusqu'à mettre en scène un « danger » provenant de la sociologie durkheimienne. Or on voit mal comment le simple fait de mettre l'accent sur cet antagonisme – sans chercher à l'explicitier, ni à le situer, ni à le dépasser – pourrait faire progresser la sociologie. Il semble que cette opposition ne soit pas la grande affaire de la sociologie, qu'elle est d'abord le reflet d'une certaine crispation idéologique, et d'un renoncement à dépasser les oppositions et à chercher une approche générale.

Bien sûr, toutes les disciplines génèrent des questions concernant leurs fondements, questions sur lesquelles les spécialistes ne sont pas tous d'accord. Cependant, ce type de problématique reste en général en arrière-plan, intervenant davantage dans l'interprétation des résultats que dans la question de savoir quelle approche est acceptable ou sérieuse, et dans quel clan elle se situe. Les confrontations d'idées ne sont en général pas marquées par une opposition aussi polaire (plus on est proche d'un pôle plus on est éloigné de l'autre), aussi rigide et aussi durable qu'en sociologie. Les psychologues du XIX^e siècle, par exemple, se sont massivement rangés sous la bannière de la psychologie scientifique (y compris ceux qui, comme Wundt, s'intéressaient à la conscience). La biologie s'est rangée derrière Darwin, au point d'oublier ses contradicteurs et ses prédécesseurs. Il n'y a pas non plus en chimie ou en physique deux positions opposées et non réconciliées depuis plus d'un siècle ; certes, la physique n'a pas encore réussi à dépasser son problème micro-macro, ce qui a conduit à un certain découragement, mais pas à une guerre de tranchées. Les débats théoriques dans ces disciplines finissent par être dépassés, les positions opposées sont souvent remplacées par une nouvelle approche, ou plusieurs, et les débats se déplacent (restent bien sûr des divergences ontologiques, mais elles n'empêchent pas de faire de nouvelles hypothèses et de coordonner les connaissances acquises).

Bref, s'il y a toujours des controverses concernant les fondements des grandes disciplines, il y a aussi toujours un mouvement qui va dans le sens de l'intégration, qui ce soit par confrontation avec la réalité et/ou par dépassement des contradictions (dépassement qui conduit, bien sûr, à de nouvelles contradictions). La sociologie se caractérise par l'absence d'un tel mouvement, un partage entre deux camps à peu près d'égale importance, un blocage de plus d'un siècle sur des positions antagonistes. L'incapacité à dépasser les grandes oppositions qui ont marqué la naissance de la discipline au XIX^e siècle est en une des marques de fabrique de la sociologie contemporaine. On ne s'étonne pas assez de cette particularité.

Mon argument est qu'une sociologie émergentiste pourrait contourner l'antagonisme des pères fondateurs, dépasser l'opposition phénoménologie-positivisme, et régénérer la question des liens micro-macro. Une telle sociologie cherche à connaître l'individu de manière systématique – et non pas par captation subjective comme le veut la phénoménologie – et vise une connaissance approfondie, ce que rejette le positivisme. Par ailleurs, une telle approche n'est ni holiste ni réductionniste ; l'émergentisme ne se contente pas de dire que tout se tient, et qu'on ne peut comprendre la société qu'en tant que totalité, pas plus qu'il ne cherche à la comprendre à partir de ses seules composantes. Il conduit à étudier la société comme composée de systèmes sociaux, qui sont eux-mêmes composés d'individus, qui, avec leurs artefacts, leur technologie, sont inclus dans un environnement qui est à la fois social, naturel, et artificiel. Ces systèmes sociaux sont tenus ensemble par des liens variés, en particulier psychologiques, politiques, culturels, etc. La simple variété de ces liens réfute des visions basées sur des liens univoques telles que la sociobiologie, l'économisme, le culturalisme, le déterminisme politique, etc. ; elle demande une approche interdisciplinaire, pas seulement dans le cadre des sciences sociales, mais une approche qui ne dissocie pas celles-ci des sciences naturelles (sans les réduire à ces dernières).

Certes, un tel projet est ambitieux car il conduit à esquisser une révision des fondements de la sociologie. Vu que l'esquisse que je propose ici conduit, par sa généralité même, à une certaine simplification des fondements de la sociologie, je peux souhaiter qu'elle aide les étudiants, voire les spécialistes en sciences sociales, à sortir des deux grandes oppositions dans lesquelles les pères fondateurs ont enfermé la discipline. J'ai évité le jargon – je le fais sans effort –, et j'ai recouru à de nombreuses métaphores tout en essayant de rester précis. Cet ouvrage se veut donc d'abord pédagogique et simplificateur. Il faut ici préciser que je parle de simplification par recours à des notions plus générales, et non pas tant de simplification par simple vulgarisation. Je n'ai rien contre la vulgarisation, dont le but, rappelons-le, est de rendre familier le non familier, et, par-là, de permettre l'accès à la connaissance à un plus grand nombre. Ce genre de simplification, cependant, peut aussi paralyser le développement des connaissances en rendant difficile le dépassement de la métaphore. En revanche, la simplification par généralisation, si elle ne garantit pas un accès très facile et très familier, vise une connaissance plus profonde.

Je dois sans doute des excuses aux lecteurs de ce livre. Pour les spécialistes de la sociologie, mes simplifications/facilités/raccourcis concernant certains aspects compliqués de la théorie sociologique pourraient irriter. Les psychologues auraient peut-être préféré que j'entre davantage dans le détail des conduites humaines. Quant aux professionnels de la science politique, ils pourraient s'agacer de mon ignorance de l'extraordinaire diversité des systèmes politiques. Selon les intérêts, croyances ou convictions du lecteur, il y a de bonnes chances qu'à un endroit ou un autre de sa lecture – sans doute à plusieurs endroits – il soit déçu, voire indigné. Telle n'est bien sûr pas mon intention. Il y a aussi des lecteurs qui verront ici, sur la base de leurs présuppositions, une critique de la sociologie. Ce n'est pas l'objet de ce livre. Je ne cherche pas à mettre le doigt sur la plaie, mais à l'examiner de plus près, à chercher à en comprendre les origines et les raisons, et aussi à montrer qu'il y

a eu sur cette écorchure une attention excessive. Le conflit sociologique que j'examine ici est ancien, profond, chronique, mais reste extrêmement intéressant car il permet d'entendre les battements du cœur de la discipline. Outre que ce livre est une brève histoire de notre manière de comprendre la sociologie, c'est aussi ma manière de rendre justice à cette discipline – sans doute plus riche et plus profonde que ce qu'on imagine en général – et de susciter, je l'espère, un intérêt similaire chez le lecteur.

Durkheim dit que la réalité sociale est encore trop mal connue pour pouvoir être anticipée dans le détail. Un tel diagnostic gardant une certaine actualité, je ne peux que proposer ici une ébauche, une première approche. Ce livre est un essai, c'est-à-dire, au sens étymologique, une tentative incomplète. Les connaissances sur la société étant fragmentaires et éparses, on ne peut guère faire mieux que de poser quelques échafaudages d'une construction collective future. Ces échafaudages étant condamnés à être déplacés pour soutenir des éléments encore inconnus de nous, ils doivent être adaptables et facilement démontables. En d'autres termes, je ne peux que présenter quelques hypothèses générales, les relier provisoirement entre elles ainsi qu'à d'autres déjà bien corroborées. La valeur de cet échafaudage se mesurera à ce qu'il permettra de construire.

INTRODUCTION

La sociologie contemporaine est née d'approches opposées, ce qui a produit un malentendu qui s'y est incrusté, et qui a survécu jusqu'à aujourd'hui. Dans un cas comme celui-ci, il faut, bien sûr, chercher à clarifier le malentendu. Le premier chapitre est consacré à la dimension la plus simple de ce malentendu, à savoir l'opposition individualisme-holisme. Je propose pour cela la métaphore du navigateur et son voilier, qui conduit à poser la question de savoir qui, du navigateur ou des éléments, détermine la trajectoire du voilier. Cette métaphore permet d'aborder des questions telles que le rôle de l'interdisciplinarité, de distinguer ontologie et épistémologie, et de comprendre le rôle de la pensée et de l'intentionnalité. On l'aura compris : je ne cherche pas tant, ici, à entrer dans les débats qui ont agité la sociologie, que plutôt d'en sortir en proposant un regard qui est à la fois simple – parfois ingénu – et pluridisciplinaire.

Le chapitre II aborde l'autre dimension du malentendu, à savoir l'opposition phénoménologie-positivisme. Je fais pour cela un détour par une brève histoire comparée de la psychologie et de la sociologie, essayant de montrer comment la psychologie a surmonté à la fois le réductionnisme et l'anti-réductionnisme, tandis que la sociologie continue de se heurter à ces deux écueils théoriques. Je note aussi que les deux disciplines ont réagi l'une à l'autre de manière différente, et qu'elles se sont situées différemment par rapport à la philosophie.

Je développe, au chapitre III, le thème de la phénoménologie sociologique en présentant l'individualisme méthodologique – qui est sans doute l'émanation la plus importante de cette approche – à partir de l'épistémologie de Raymond Boudon. Celui-ci est resté fidèle à Max Weber, tout en annotant

sa théorie et en l'étendant du côté des bonnes raisons subjectives. Je m'arrête sur quelques-uns des problèmes que pose cette forme d'individualisme, en particulier sur le fait qu'elle s'oppose à la psychologie telle qu'elle existe aujourd'hui. La fin du chapitre est consacrée à des problèmes d'épistémologie générale, ainsi qu'à la question de la « modularité » de l'esprit.

Au chapitre iv, je retourne à la question de l'individualisme-holisme sociologique, en situant ces deux positions par rapport à l'émergentisme. Je montre brièvement les insuffisances et les excès de ces positions quand elles sont radicales, comme c'est le cas par exemple avec le réductionnisme de Peter Rossi, ou avec le holisme dualiste de Durkheim, et celui de Bourdieu.

Le chapitre v est à nouveau très métaphorique, situant le problème de l'émergence dans son cadre général, avec des exemples tels que celui de l'eau ou du tas de sable. Dans une deuxième partie du chapitre, j'examine le parallèle esprit-société, qui est encore un de ces problèmes généraux dans lesquels la notion d'émergence joue un rôle explicatif central.

J'aborde ensuite – au chapitre vi – la question de la place de l'émergence en sociologie, ainsi que les notions de système, de complexité, ou de niveau, qui sont centrales quant à la question des liens micro-macro. Cela me conduit, ensuite (chapitre vii) à mettre l'accent sur des phénomènes sociaux qui ne sont que peu émergents, et à distinguer les hiérarchies de pouvoir qui apparaissent dans des systèmes sociaux centralisés – et qui sont donc peu émergentes – de celles qui émergent dans des systèmes décentralisés.

Le dernier chapitre (viii) est un retour à la sociologie phénoménologique, plus précisément à la défense de l'individualisme méthodologique selon Bronner et Géhin, revenant sur ce qui a déclenché l'écriture de ce livre, à savoir le partage de la sociologie en deux camps opposés. En réfutant leur argumentation, je continue de montrer qu'une telle opposition théorique n'a pas lieu d'être.

I

LE NAVIGATEUR ET SON VOILIER

« La tendance générale de l'esprit humain est de préférer ce qui est compliqué à ce qui est simple. »

Émile de Girardin

Je vais essayer d'être élémentaire – ce qui comporte le risque, assumé, d'apparaître simpliste – en résumant le problème central qui a cristallisé les fondements de la sociologie par cette question, que je propose à titre d'analogie pédagogique : qui du navigateur ou du vent guide le voilier ? Rappelons que les analogies pédagogiques n'ont pas pour but de décrire ni d'expliquer, elles ont d'abord pour but d'ouvrir l'esprit, de suggérer des idées nouvelles qui ont le potentiel d'accroître les connaissances de son public, au moins d'approfondir ou de préciser quelque chose. Inutile de répéter qu'il faut toujours chercher à maîtriser les analogies, c'est-à-dire qu'il faut articuler les ressemblances et les différences, faute de quoi on risque de sombrer soit dans une généralité creuse (on peut toujours trouver des analogies entre n'importe quoi et n'importe quoi d'autre), soit dans des distinctions superficielles.

Je reviens à ma question. On peut évidemment répondre que c'est le navigateur, ou le vent, ou les deux. Imaginons un instant que cette question soit sérieusement débattue parmi les spécialistes de la navigation. On comprend immédiatement l'importance de tels débats, car de leur orientation va dépendre

le choix des observations, des études, et, finalement, les connaissances sur la navigation. Si, par exemple, on met l'accent sur le navigateur, on va privilégier l'étude de ses actions, attitudes, compétences et connaissances, bref on va se centrer sur des questions psychométriques et psychologiques. Si en revanche on pense que la trajectoire du voilier dépend d'abord de la mer et du vent, on va se centrer sur l'étude des courants marins, des vents et de la météorologie, et on va tendre à expliquer la navigation à voile à partir de ces éléments.

Mais pourquoi, me direz-vous, faudrait-il se centrer soit sur le navigateur, soit sur les éléments? Ne faut-il pas englober et coordonner les connaissances sur le navigateur, le bateau et son environnement? N'y a-t-il pas dans chacune de ces deux positions, quand elles sont exclusives, une sorte d'étroitesse d'esprit? Le fait est qu'on se heurte ici au problème de la spécialisation. Le bon sens nous dit que lorsqu'on étudie les navigateurs, leurs bateaux, et la mer, cela conduit à accumuler beaucoup de connaissances; qu'on ne peut pas bien connaître à la fois les navigateurs, leurs réactions les plus probables, leurs attitudes, le comportement des bateaux à voile, la mer, ses états, ses changements, la météo, etc., qu'il faut bien se spécialiser dans un domaine. Il est normal qu'il y ait des spécialistes de la météorologie, des spécialistes des bateaux, et des psychologues qui mesurent les réactions des navigateurs ou évaluent leurs aptitudes. Bien entendu, si on interroge ces spécialistes un à un, ils livreront principalement ce qui concerne leur propre domaine.

On peut alors penser que pour bien comprendre la navigation à voile, il faut réunir ces spécialistes, ce qui pose le problème du lieu de la connaissance, c'est-à-dire la question de savoir où trouver la connaissance de pointe dans un domaine interdisciplinaire. Réunir des spécialistes est une chose, mais l'idéal serait qu'une fois réunis, ils cessent d'agir et de penser en tant que spécialistes, qu'ils cherchent à intégrer les connaissances des domaines voisins, et à les coordonner à leurs propres connaissances. Sans doute faudrait-il que ces spécialistes

soient encouragés à le faire, ce qui n'est pas tout à fait le cas aujourd'hui au vu de la forte incitation à la spécialisation dans les institutions du savoir. Mais alors qui va faire cette coordination des connaissances concernant le navigateur et son environnement ? Sans doute les premiers à le faire seront ceux qui ont le plus besoin, à savoir les navigateurs eux-mêmes, c'est-à-dire les praticiens qui ont besoin de cette connaissance. On peut parier qu'ils seront regardés de haut par les spécialistes, qui considéreront cette tentative interdisciplinaire comme superficielle (ce qui est spécialisé est plus « pointu » ou plus « sérieux », tandis que les connaissances interdisciplinaires « manquent de discipline »), toute spécialisation s'accompagnant de sa propre valorisation.

Notre navigateur ne pouvant pas embarquer des spécialistes de tous les domaines concernés par la navigation dans son bateau, il doit donc intégrer aussi bien que possible des connaissances appartenant à des domaines différents dans son unique cerveau ; en quelque sorte, l'interdisciplinarité est dans sa tête. Donc notre navigateur, d'abord parce que c'est un praticien et que la pratique est en général interdisciplinaire, ne peut éviter de s'intéresser à des disciplines diverses, météorologie, formation des vagues, techniques de voile, interaction mer-voilier, etc. Encore une fois, il peut avoir recueilli ces connaissances chez divers spécialistes et les avoir coordonnées lui-même, il peut les avoir trouvées déjà intégrées dans des travaux de gens qui ont été capable de coordonner les spécialités concernées, dans un manuel, un livre de vulgarisation, etc. Bien sûr, tôt ou tard, ces connaissances interdisciplinaires seront reprises et développées par des individus qui en feront une spécialité. Sur le long terme, en effet, les connaissances voisines tendent à se coordonner, faute de quoi se créeraient des sortes de trous dans la connaissance. Or ce genre de « trous » tend à se combler, ne serait-ce que par le simple développement des connaissances et par le fait que les contradictions tendent à être dépassées. Bien sûr, quand de nouvelles connaissances sont créées, des « trous »

tendent à se former ailleurs, et ce travail de coordination est constamment remis sur le métier.

De même qu'on peut comprendre qu'il y a différents spécialistes des problèmes concernant la navigation, on peut comprendre qu'il y a des psychologues et des sociologues, c'est-à-dire des spécialistes de chacun de ces deux domaines. Et il faut ici aussi coordonner les connaissances, faute de quoi chacune de ces deux disciplines risque de n'être ni cohérente ni applicable. Si chacune de ces disciplines part dans une direction différente, ou si elles complaisent dans une sorte de soliloque, cela serait préjudiciable à chacune d'elles. Même si le bon sens nous dit que personne ne peut tout faire à la fois, psychologie et sociologie ne sauraient se contredire, car la réalité à laquelle ces disciplines se réfèrent ne peut être fondamentalement contradictoire. Quant au savoir sur la réalité, il se développe en *surmontant* les contradictions, jamais en les accentuant. Ceci reste vrai des connaissances sur la société : s'il y a des contradictions micro-macro, elles doivent être dépassées. Bref, psychologie et sociologie doivent se coordonner, ne serait-ce que parce que la société forme un tout.

J'ouvre ici une parenthèse. Pensant à la sociologie et à ses problèmes d'institutionnalisation, on peut se demander quelle est la différence entre une discipline et une sous-discipline. Après tout, on aurait pu considérer la sociologie comme une sous-discipline ou une excroissance de la psychologie. On ne l'a pas fait, et sans doute Durkheim y est-il pour quelque chose. La psychologie sociale, en revanche, n'a jamais été tout à fait autonome. Elle a commencé par être rattachée pour partie à la sociologie et pour partie à la psychologie, et a fini par être récupérée par cette dernière (Mann, 1969 ; Mucchielli, 2003). On peut dire que la psychologie sociale n'a pas – et n'a jamais eu – une forte identité, une cohérence théorique suffisante pour la distinguer clairement des domaines voisins. Elle n'a pas non plus, dès sa fondation, pu s'appuyer sur de grands esprits – tels qu'un Durkheim – et a sans doute manqué d'appuis dans les institutions universitaires elles-mêmes. Je ne

veux pas dire que la légitimité d'une discipline est arbitraire, mais qu'il faut distinguer des degrés d'autonomie théorique. Par exemple, la pédagogie est une discipline reconnue partout – souvent largement subventionnée – pourtant les connaissances pédagogiques s'appuient beaucoup sur la psychologie, ainsi que sur d'autres disciplines telles que la sociologie, les neurosciences, la pédiatrie, l'intelligence artificielle, et compte peu de connaissances théoriques qui soient proprement pédagogiques. On peut dire que c'est une discipline théoriquement peu autonome. On pourrait dire la même chose du travail social, par exemple, qui est aussi une discipline pratique, faite de connaissances appliquées. Précisément parce qu'elles résolvent des problèmes pratiques importants, pédagogie et travail social ont trouvé un chemin respectable dans les universités. Mais ce ne sont pas de « grandes » disciplines. L'ambition de la sociologie était autre ; il ne s'agissait pas de résoudre des problèmes auxquels la société était confrontée – au départ, on ne savait pas très bien quels problèmes la sociologie allait pouvoir résoudre –, il s'agissait de créer un nouveau savoir.

ONTOLOGIE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Si le terme d'ontologie remonte au début du ^{xviii}^e siècle, les philosophes de la Grèce antique en faisaient déjà une de leurs préoccupations favorites. Des personnages tels qu'Anaxagore, Leucippe, Démocrite, Héraclite, ou Thalès de Milet, s'intéressaient à la nature de ce qui existe, aux fondements du devenir. Aujourd'hui, on peut définir l'ontologie par l'examen de ce qu'il faut entendre par « être ». On pourrait résumer l'ontologie d'une discipline en disant qu'elle pose la question de la nature des choses dont parle cette discipline ; bref, l'ontologie pose la question : « De quel genre de choses parle-t-on ? », ou, plus simplement : « De quoi parle-t-on ? »

Les questions ontologiques conduisent rapidement à d'autres, en particulier épistémologiques et méthodologiques.

Dans le cas du navigateur et de son voilier, la question ontologique est de savoir ce que l'on vise quand on parle d'un voilier qui se déplace sur l'eau. Parle-t-on du navigateur, du bateau, de la mer, de la trajectoire du bateau, etc. ? Ce genre de problème, toutes les disciplines ont dû le poser, et continuent de le faire. En biologie, par exemple, la question ontologique principale a été de savoir si la discipline portait sur la vie (ses propriétés communes), sur les organismes vivants (dans leur diversité), ou sur l'évolution des espèces. En physique, la question du caractère matériel ou immatériel (la physique quantique met en question la matérialité élémentaire du monde) de la réalité, de son émergence, ainsi que celle des relations entre modèles (équations) et réalité, sont au cœur des questions ontologiques. En mathématiques, la question de savoir si les objets mathématiques sont « construits » ou « découverts » par les mathématiciens remonte à l'Antiquité ; plus tard, avec Frege, puis Russel, s'est ajoutée la question de la « vérité » des mathématiques. En psychologie, la question de savoir si la discipline porte sur le corps ou sur l'esprit a été au centre des réflexions des fondateurs (il est vrai que, anticipant la difficulté à dépasser cette question, certains fondateurs ont choisi de l'occulter). Il y eut aussi des débats ontologiques sur la question de savoir si la discipline devait porter sur les différences interindividuelles, ou sur les changements d'état d'un individu. Ces diverses questions, qui, rappelons-le, apparaissent rarement dans leur pureté ontologique, sont remises sur le tapis chaque fois qu'apparaît une nouvelle hypothèse, un nouveau développement, qui remet en cause les fondements. Par exemple, la découverte de l'antimatière a renouvelé les questions ontologiques en physique, l'astrobiologie a reposé en des termes nouveaux la question de la vie, et la biologie quantique invite à repousser les fondements de la discipline.

La sociologie n'a pas échappé à ce type de questions. Dans les manuels, quand on veut résumer son objet d'étude, on dit que cette discipline étudie la société, les phénomènes sociaux,

ou les faits sociaux, mais, dans la plupart des cas, sans dire ce qu'on vise quand on parle de ces choses. On se dit, bien sûr, qu'on ne peut pas entrer dans des questions difficiles dans un manuel, ce genre d'ouvrage s'adressant essentiellement à des étudiants de premier cycle. Cependant, quand on consulte des monographies ou des articles destinés à des étudiants plus avancés, voire à des spécialistes, on est le plus souvent renvoyé de manière littérale aux pères fondateurs de la sociologie moderne, en particulier à Durkheim et à Weber, alors que ces questions demanderaient une clarification conceptuelle contemporaine.

En sociologie, le problème ontologique fondamental se réfère à la question de savoir si individus et société constituent des choses de nature différente (dualisme), ou s'il s'agit d'une seule et même chose (monisme). Le dualisme est l'ontologie de nombreux fondateurs incluant Comte, Marx, Durkheim et d'autres. Durkheim, qui est sans doute le représentant le plus éminent de cette position, insiste sur le fait que la sociologie ne parle pas de la même chose que la psychologie. Ce dualisme ontologique est lié à son holisme épistémologique, celui-ci consistant à affirmer qu'il faut expliquer les conduites individuelles par des phénomènes sociaux « extérieurs » aux individus et « détachés » de ceux-ci. Même si cette idée d'extériorité n'est pas toujours très claire chez Durkheim, il reste que pour lui, ce qui « nous domine du dedans » (par exemple les habitudes) n'a rien à voir avec ce qui « nous domine du dehors » (représentations collectives, institutions).

Le monisme ontologique, en sociologie, s'oppose au partage entre deux réalités différentes, l'une psychologique, l'autre collective ou sociale ; le monisme peut prendre des formes plus ou moins radicales et est, d'une manière générale, compatible avec l'individualisme (qui consiste à mettre l'accent sur les individus dans l'explication des phénomènes sociaux). Parmi les premiers sociologues, Mill, Weber ou Tarde sont en général considérés comme des individualistes, encore qu'il y ait des différences notables entre eux, en particulier

concernant l'émergence. Du côté de l'individualisme le plus radical, on trouve des positions selon lesquelles la société n'existe pas, qu'elle est une illusion, ou rien d'autre qu'une somme d'individus. On se souvient de la célèbre formule de Margaret Thatcher : *There is no such thing as society, there are only individuals who interact with each other*. On trouve rarement une position aussi extrême chez les sociologues, ne serait-ce que parce que s'ils partageaient un tel point de vue, ils ne seraient sans doute pas devenus sociologues. Je note cependant qu'Elster, qui est plus philosophe que sociologue, se revendique comme réductionniste radical. Sans doute peut-on considérer que Homans – qui a passé d'une position holiste (1950) à une position individualiste de type béhavioriste (1961) – n'est pas, dans sa deuxième « version », très éloigné de Margaret Thatcher.

Parmi les pères fondateurs de la sociologie, la position moniste la plus importante est celle de Max Weber. Il n'est pourtant pas tant un moniste (ontologique) qu'un individualiste (épistémologique)¹ ; il ne dit pas que la société n'est composée que d'individus, mais il pense que la sociologie a pour but d'analyser principalement des actions individuelles, qu'il considère, suivant son maître Rickert, comme guidées par des intentions. Il s'ensuit, pour Weber, qu'expliquer un phénomène social, c'est d'abord capter ou reconstruire des intentions individuelles. Certes, il n'exclut pas l'analyse d'entités plus macro, telles que les institutions, mais il en fait relativement peu cas dans l'explication. Comme on le verra, si l'individualisme phénoménologique de Weber s'est heurté au béhaviorisme et au holisme sociologique, c'est d'abord par opposition au positivisme.

Sur ces questions concernant les fondements, on peut faire un parallèle psychologie-sociologie : en psychologie,

1. Je prends les notions d'individualisme et de holisme dans leur acception épistémologique, comme c'est l'usage en sociologie. En revanche, les termes de monisme et de dualisme sont considérés ici dans leur acception ontologique.

les monistes affirment que la pensée n'existe pas indépendamment de processus neurophysiologiques, et vont donc proposer une explication qui tienne compte de ces processus. De même, pour les monistes en sociologie, la société n'existe pas indépendamment des individus; leurs explications vont donc inclure – ou permettre d'inclure – des conduites ou des comportements individuels. En revanche, pour les spiritualistes en psychologie (dualistes), la pensée est extérieure aux processus physiologiques, et l'explication va se concentrer sur la spontanéité de la pensée et sur son organisation; de même, pour les dualistes en sociologie la société est extérieure aux individus, qui auront tendance à être exclus de l'explication.

APPROCHES ET MÉTHODES INDIVIDUALISTES

Un individualiste confronté au problème ci-dessus du navigateur aura, grosso modo, trois possibilités, trois méthodes, pour l'appréhender et faire sens de son action : (1) interroger le navigateur, (2) étudier son comportement, et (3) chercher à « se mettre à sa place » et à « capter » ses intentions et ses états d'âme. Chacune de ces manières d'étudier le sujet se prolonge dans des hypothèses concernant sa « rationalité² ».

(1) Évidemment, si notre navigateur avait une indépassable connaissance de son environnement et de lui-même, nous serions dispensés d'étudier cet environnement et son impact sur lui, il suffirait d'interroger le navigateur. Mais la notion de connaissance indépassable est un peu tirée par les cheveux, et il faut supposer que le navigateur a une connaissance de

2. En psychologie, ce qu'on entend par rationalité d'un individu est sa capacité – ou son activité – cognitive, y compris la décision (Piaget, 1970). Nous verrons que ce terme est pris par les défenseurs du choix rationnel dans un sens différent, repris par certains sociologues. Nous verrons aussi que Max Weber, suivant une grande tradition philosophique, distingue rationalité instrumentale (pratique) et rationalité axiologique (théorique).

lui-même et de son environnement qui dépend de ce qu'il a appris, de son expérience, connaissance qui elle-même dépend du niveau du savoir théorique et technologique contemporain sur la météorologie, les bateaux, la physique, voire la psychologie. Il faut aussi supposer que notre navigateur a des connaissances plus approximatives que celle des spécialistes des disciplines concernant la navigation. De la même manière, l'individu en société n'a en général pas une connaissance très profonde des raisons de son action, de même qu'il n'a qu'une connaissance approximative des mécanismes sociaux, connaissance en général inférieure à celle des professionnels que sont les psychologues et les sociologues. Dans la plupart des cas, les justifications que donnent les individus de ce qu'ils font ne constituent qu'une explication partielle de leur action. En effet, d'une part, ils ne prennent que difficilement conscience des problèmes de cohérence entre leurs actions, et/ou entre leurs pensées, et, d'autre part, ils manquent en général d'une vision à la fois profonde et globale (ou macro) de leur action. Dans ces conditions, ce que pense un individu de son action – en particulier de son action en société – ne saurait suffire à l'expliquer. Il s'agit plutôt d'un commentaire sur celle-ci.

(2) La deuxième possibilité consiste à observer le seul comportement du navigateur. Étudier le comportement du sujet, c'est précisément ce qu'ont fait les behavioristes. Une telle étude va privilégier les *réactions* du navigateur à son environnement, au détriment de sa réflexion ou de sa compréhension de la situation. On sait que les behavioristes, rendus perplexes par le décalage entre stimulus et réponse, ont fini par se heurter à la question de l'activité spontanée (ou « libre ») du sujet, ce qui les a conduits à introduire des variables mentales (néobéhaviorisme), mais sans toutefois s'intéresser à leur organisation. Le néobéhaviorisme correspond, pour la sociologie, en tout cas du point de vue méthodologique, aux techniques d'enquête et de méthodes quantitatives. Cette sociologie n'exclut pas l'expression de la pensée du sujet (par exemple ses intentions de vote, ses

préférences de consommation, ses attentes culturelles, etc.) mais ne cherche pas – ou peu – à comprendre cette pensée dans ses sinuosités, ses structures ou ses mécanismes (processus) internes.

(3) Chercher à se mettre à la place du navigateur, c'est anticiper ce que l'on *imagine* que l'on ferait soi-même si on était placé dans les conditions que l'on imagine (encore une fois) équivalentes à celles du navigateur. C'est donc une approche fondamentalement subjective, mais qui peut constituer une première approximation, en particulier lorsqu'on ne sait pas grand-chose du sujet – ou des sujets – à étudier. On peut défendre cette approche en disant qu'elle permet de formuler une première hypothèse. Mais il faut bien garder à l'esprit qu'une hypothèse a vocation à être corroborée, et qu'il est souhaitable qu'elle débouche sur d'autres hypothèses, plus précises, et plus en accord avec la conduite étudiée ainsi qu'avec les connaissances voisines. Étudier le navigateur va donc consister à « se mettre à sa place », et, recourant à des raisonnements, à son imagination et à son « flair », à chercher à prédire ou anticiper son action. On peut par exemple penser que si le navigateur a tiré des bords, c'est parce qu'il y avait un fort vent de face. Mais cette inférence repose sur une croyance quant à la rationalité du navigateur. Après tout celui-ci peut se tromper, il peut être maladroit, il peut agir de manière impulsive, il peut avoir oublié certains éléments de navigation ou simplement ne pas les connaître. Même si le navigateur agit au maximum de ses capacités, il peut encore agir de manière non rationnelle. Bien entendu, un tel jugement subjectif quant au navigateur peut s'avérer juste, en particulier s'il s'agit d'une action banale, évidente, commune à tous. Cependant, à plaquer de la rationalité ou du bon sens sur une action banale, on prend relativement peu de risques, si ce n'est celui de ne rien dire d'intéressant. Moins l'action du sujet est courante, banale, quotidienne, plus le sociologue wébérien risque de se tromper, d'être victime de sa subjectivité. Banalité ou déformation subjective, telles sont les deux ornières dans lesquelles il est entraîné.

Ces questions d'approches, qui reflètent la distinction individualisme-holisme, et qui sont indissociablement ontologiques, épistémologiques et méthodologiques, sont dans une large mesure, communes à la psychologie et à la sociologie. La question se pose donc de savoir pourquoi des problématiques communes ont cheminé dans des directions si différentes. Pour mieux comprendre cela, il faut revenir sur les divergences entre les fondements des deux disciplines, et pour situer ces divergences, il faut revenir sur leur histoire.

II

LES LIENS PSYCHOLOGIE-SOCIOLOGIE : UN VIEUX MALENTENDU

« La pensée est une activité inconsciente de l'esprit. »

Alfred Binet

DES CIRCONSTANCES DIFFÉRENTES

Dès que la sociologie a cherché à se légitimer, elle a dû se définir par rapport à la psychologie. Comme chaque fois qu'une nouvelle discipline se forme et cherche à s'institutionnaliser, il y a des gens pour la réduire ou l'assimiler à une discipline déjà existante et déjà reconnue. Quand la sociologie apparaît, la psychologie est déjà bien installée dans les universités, avec ses labos, ses théoriciens, ses manuels. Il y a donc eu des craintes concernant la duplication des recherches, provenant surtout de gens qui craignaient de voir leurs dotations diminuées. Comme toujours, ce genre de réactions prend la forme de l'argument selon lequel « il ne faut pas faire deux fois la même chose » ; après tout, la psychologie étudie déjà les individus... C'est évidemment contre cet argument – avancé non pas tant par les psychologues que par les philosophes, les représentants des sciences sociales, les responsables de l'enseignement supérieur, et surtout anticipé par lui – que Durkheim a réagi.

La psychologie, en revanche, a dû se détacher de la philosophie, qui étudiait déjà les émotions, la personnalité, le libre arbitre, etc. On entrevoit que l'autonomisation et la légitimation de la psychologie et celle de la sociologie se sont déroulées de manières différentes. Un conflit psychologie-sociologie n'avait aucune raison d'être : la psychologie ne traitait pas de sociologie quand celle-ci a cherché à s'imposer dans le contexte universitaire. Mais s'il n'y a pas eu d'animosité, et très peu de combats d'idées, entre psychologues et sociologues, le débat s'est installé à l'intérieur de la sociologie naissante, débat qui devait porter sur sa visée, c'est-à-dire sur la question ontologique centrale (Mucchielli, 1998). La psychologie, en revanche, ne s'est pas affirmée par la clarification de sa visée (il était dit qu'elle étudierait l'esprit), mais en se dégageant de la philosophie par l'adoption d'une méthodologie scientifique, et en fondant des « laboratoires » (ce qui assurait aux fondateurs l'appui des sciences de la nature et maintenait la philosophie à distance en mettant en évidence sa nature « métaphysique ») ; il est resté longtemps, entre ces deux disciplines, de la défiance, du soupçon, du dépôt.

Sociologie et psychologie naissent dans des endroits différents à des époques différentes : la sociologie moderne naît – ou plutôt s'émancipe – principalement en France, la psychologie moderne naît en Allemagne quelques dizaines d'années avant la sociologie. Contrairement à la sociologie, la psychologie a adopté, en tout cas à ses débuts, une position moniste, et ne fut pas partagée en deux courants opposés. Les fondateurs allemands, en particulier Fechner et Ebbinghaus, cherchaient à comprendre l'esprit en étudiant la physiologie et le comportement. En d'autres termes ils se sont situés au départ dans une perspective qui ne cherchait pas à opposer le corps et l'esprit. Karl Bühler (1930), autre membre de l'École de Würzburg, dira que les phénomènes de pensée ne sont pas à comprendre à l'intérieur de la conscience, mais dans leur « présence au monde ». Ces psychologues cherchaient, à la suite de Herbart, à constituer une psychologie scientifique basée sur l'observation

et pensaient découvrir en cours de route ce que Fries appelait « les lois de l'activité de l'âme ». Certes, il y eut des psychologues tels que Wundt, ou Tichener, pour mettre l'accent sur la pensée, voire la conscience ou la volonté, mais leur dualisme fut considéré comme peu clair, et leur méthodologie comme trop subjective. Contre la philosophie, c'est l'apparente rationalité qui l'emporta, celle-ci s'appuyant soit sur l'expérimentation, soit sur une épistémologie réductionniste, ce qui, dans un cas comme dans l'autre, permettait un rapprochement avec les sciences de la nature.

La psychologie allemande de la fin du XIX^e siècle est marquée par la controverse entre Helmholtz et Hering. C'est un débat qui opposait deux écoles de pensée (empirisme et nativisme); très vite, la discussion se focalisa sur des questions assez spécialisées concernant la perception des couleurs et la nature de la vision, reprenant la théorie de la lumière de Newton et les idées de Goethe sur l'optique, et incluant des arguments mathématiques, biologiques et physiques; ce débat suscita des coups de chapeau admiratifs (qui, comme cela arrive souvent dans de tels cas, conduisirent à une certaine viralité de l'admiration, qui elle-même provoqua une inhibition de la critique); quoi qu'il en soit, c'est une controverse qui a influencé de nombreux esprits, en particulier Fechner et Ebbinghaus, et qui a contribué à accréditer l'idée que la psychologie devait être scientifique (ce qui n'était d'ailleurs guère contesté dans les institutions universitaires). La tentative, souvent répétée, de concilier comportement et esprit – bien qu'elle tende à s'affirmer dans le cadre de discussions interdisciplinaires – demeurerait un simple projet.

Même si Max Weber s'intéressait peu à la psychologie, il est impensable qu'il n'ait pas pris connaissance de ce débat, dont on peut penser qu'il a joué pour lui un rôle répulsif. En tout cas, Weber va regarder du côté des réactions contre l'École de psycho-physiologie, réactions dont la figure principale était Franz Brentano. Certes, la dimension phénoménologique de Weber peut être retracée à partir de la phénoménologie

de Dilthey et surtout de Rickert, mais c'est, d'après Huff (2017), chez Franz Brentano que Weber a trouvé les bases psychologiques de la distinction entre explication et compréhension. S'attaquant à la psychologie allemande *mainstream*, Brentano affirme que la perception ne dit rien du monde perçu : « *Wahrnehmung ist Falschnehmung* », ce qu'on peut traduire par : la perception est fautive (elle nous fait croire, à tort, qu'elle dit quelque chose du monde extérieur). Dans ces conditions, « les sciences naturelles ne peuvent qu'émettre des hypothèses » ; notons, incidemment, que ce point de vue est partagé par Husserl, qui fut l'élève de Franz Brentano. Quand Weber se tourne vers les problèmes fondamentaux, dès 1903, il trouvera chez Brentano de quoi nourrir sa réflexion sur l'intentionnalité en tant que phénomène mental ; c'est là un problème laissé dans l'ombre par Dilthey. Ces réflexions sur l'interprétation (*Deutung*), Weber les approfondit dans Roscher & Knies (Weber, 1975).

Durkheim n'a pas réagi contre la psychologie de la même manière que Weber. Dans *Les règles de la méthode sociologique*, il donne l'impression que la situation de la psychologie à son époque ne l'intéresse pas tant que les progrès qu'elle pourrait faire si elle était intégrée à la sociologie, ou si certains problèmes communs, tels que les représentations, étaient traités dans un même système d'hypothèses. Dans cet ouvrage, quand il parle de psychologie, c'est en général pour l'opposer à la sociologie. Il insiste sur les faits sociaux, qui ne sont pas seulement différents des faits psychiques, mais qui « ont un autre substrat, ils n'évoluent pas de la même manière, ils ne dépendent pas des mêmes conditions ». La manière selon laquelle il exprime son dualisme a varié, mais il retombe toujours sur l'idée selon laquelle les faits sociaux agissent sur l'individu « du dehors », et que faits sociaux et faits psychiques ne sont « pas de même nature ».

Il semble avoir un peu changé d'avis après l'écriture de *Les règles*. Son penchant positiviste l'a alors poussé vers la psychologie physiologique, dont il admirait la rigueur. Il passe le plus gros de son année de congé (1885-1886) à Leipzig, auprès de

Wundt. Avant de partir, Ribot, dont il venait de suivre le cours à la Sorbonne, lui a fait une lettre d'introduction. Durkheim fait une description élogieuse du *Seminar für experimentelle Psychologie* de Leipzig (dans un article de 1887 ; il parle aussi de Wundt dans *De la division du travail social*). Il montre son intérêt pour la précision des expériences, loin des « généralisations métaphysiques de la philosophie ». À cette époque, Wundt s'intéressait à un aspect de la loi de Fechner-Weber concernant les relations entre stimulus et plaisir. Durkheim approuve cette nouvelle approche « ni introspectionniste ni psycho-physiologique ». Il parle aussi de « naturalisme psychologique ». Durkheim ne s'intéresse pas, en revanche, à la « causalité psychique » de Wundt, bien qu'elle fût au cœur des conceptions théoriques de ce dernier (Wundt cherchait à faire une théorie générale de la psychologie qu'il souhaitait unifier autour de la notion de cause). Les problèmes entre les deux hommes apparaîtront plus tard, avec la *Völkerpsychologie* (psychologie collective) de Wundt, sur la question du totémisme, avec la psychologie de la morale, et avec les attitudes des individus quant à la division du travail. Sur ces points, Durkheim insiste, contre Wundt, sur le poids de la société ainsi que sur la diversité des attitudes, adoptant un point de vue plus relativiste que Wundt.

Même si les réactions de Weber et de Durkheim concernant la psychologie furent différentes, il reste qu'ils réagissent tous deux contre une psychologie essentiellement physiologique. Restons en France et rappelons le contexte de la psychologie française de la fin du XIX^e siècle, en particulier dans ses rapports avec la philosophie. Après les événements de 1852 l'une des chaires de philosophie de l'École normale fut supprimée, l'enseignement réduit à la logique. Tout effort pour lutter contre le courant positiviste et panthéiste, qui allait devenir la philosophie dominante sous l'Empire, fut désarmé et étouffé. Tout esprit libre était précipité dans la négation et le scepticisme, tant était contraignant le dogme officiel. Et comme cela arrive souvent lorsqu'il y a une tendance hyper-rationnelle,

elle tend à être remplacée par une tendance opposée (disons : de type romantique). Une nouvelle réforme de l'École normale, en effet, conduit la philosophie à renouer avec le courant spiritualiste de Maine de Biran, et avec une nouvelle vigueur. Les grands professeurs de philosophie de la fin du XIX^e siècle (Lachelier, Ravaisson, Fouillée, Paul Janet, Victor Cousin), sont issus de cette tradition, qui s'est poursuivie avec Bergson, Merleau-Ponty, Sartre, et d'autres. C'est dans ce contexte spiritualiste – et en opposition à celui-ci – qu'apparaissent les premiers « laboratoires » de psychologie, en particulier celui de Binet à la Sorbonne, et celui de Beaunis à l'EPHE. Cette psychologie étant basée sur des expériences, elle se distinguait par là-même de la philosophie, voire s'y opposait. Inutile de rappeler qu'il y a là une différence importante avec la sociologie, qui a cherché son identité en se différenciant de la psychologie, mais relativement peu de la philosophie.

Par ailleurs, un autre courant psychologique a émergé de la neurologie avec Charcot, à partir des années 1880. Charcot, personnage charismatique, avait un grand prestige scientifique et social ; il réussit à attirer autour de son travail sur l'hystérie des gens qui allaient constituer l'élite de la psychologie du début du XX^e siècle (des Français, tels que Bernheim et Pierre Janet – le neveu de Paul –, mais aussi des étrangers : William James, Flournoy, Bleuler, Jung, Freud). Charcot distinguait les « lésions dynamiques » des lésions organiques, donnant ainsi une nouvelle référence et un nouvel objet d'étude à la psychologie. Même si ces deux courants, psychopathologie et psychologie empirique, étaient différents quant aux méthodes utilisées, les protagonistes de ces deux tendances se considéraient comme appartenant à la même discipline. Taine et Pierre Janet, par exemple, bien que proches de Charcot, empruntaient des idées aux deux courants, cherchant à articuler pathologie et normalité, et à créer une psychologie générale, unifiée dans son opposition à la philosophie.

Dès le début du XX^e siècle, et le mouvement s'est accentué après la première guerre, la psychologie *mainstream*, sous

l'influence du positivisme et de l'épistémologie causaliste ayant cours dans les sciences de la nature, s'oriente vers l'idée que l'esprit est inatteignable. C'est le début du béhaviorisme, selon lequel toute connaissance est basée sur des faits directement observables. L'esprit disparaît, enfermé dans une « boîte noire », tout discours « animiste » ou « téléologique » est rejeté ; les béhavioristes ne veulent pas entendre parler des « facteurs psychiques » (Watson, 1913). La pensée, l'image, le concept, le sentiment, la volonté, sont des « termes populaires et non scientifiques » (Bloomfield, 1927). Ne retiennent leur attention que le stimulus et la réponse de l'organisme (la cause et l'effet). La discipline s'organise autour de la méthode expérimentale qui, en se précisant, devient l'étalon de la bonne recherche.

Notons que les béhavioristes sont, du point de vue ontologique, principalement des monistes qui, à l'exemple de Skinner, disent que l'esprit n'existe pas (*there are no such things as minds*), ou que tout ce qu'on peut dire sur l'esprit peut être dit à partir d'une position béhavioriste. Mais il y a aussi quelques béhavioristes qui tendent vers une sorte de dualisme, disant quelque chose comme « nous ne nous intéressons qu'au comportement mais nous n'excluons pas que l'esprit puisse exister en dehors du comportement même s'il est inatteignable (ou inintéressant ou inessentiel) ». On trouve l'équivalent de ces deux positions ontologiques en France : au début du xx^e siècle, la psychologie française est partagée entre un béhaviorisme moniste et la thèse du parallélisme psycho-physiologique, qui est une position de type dualiste.

Notons encore qu'il y a toujours eu, en psychologie, des courants minoritaires de type phénoménologique, qu'ils soient spiritualistes, bergsoniens, ou psychanalytiques, mais ils ont occupé une place restreinte dans les universités et les instances publiques. Un autre courant minoritaire naît dans l'Allemagne de l'après première guerre, le gestaltisme, qui s'intéresse aux formes, aux configurations et à leur émergence. Il s'agit d'une sorte de holisme psychologique qui répond au réductionnisme positiviste du béhaviorisme. L'idée de base en est que

les conduites humaines ne se comprennent pas séparément, ni par l'association de leurs composantes, mais « sont déterminées par la situation dans sa totalité » (Köhler, 1929). Ces idées seront propagées en France principalement par Paul Guillaume, un peu par Merleau-Ponty. Notons qu'il ne s'agit pas, pour le gestaltisme, de marquer la prédominance de la pensée sur le comportement, mais d'expliquer la perception, l'apprentissage, les émotions, etc., via des « totalités ». Ce mouvement d'idées s'est prolongé en psychologie sociale, avec l'étude, en particulier par Kurt Lewin, de la dynamique des groupes sociaux. Par analogie avec les *Gestalten* perceptives, Lewin s'intéressait au « champ total » d'un groupe ou d'une organisation, et à ses liens avec les comportements individuels. Il faut noter qu'à l'époque où Lewin proposait ces idées, la plupart des psychologues niaient l'existence des groupes. Ils adhéraient à une approche moniste-réductionniste selon laquelle n'existent que les éléments du niveau micro : seuls les individus sont réels, et parler de groupes, ou de propriétés d'un groupe, était « irréal », voire « non scientifique ». Si je mentionne le gestaltisme ici, c'est parce qu'il aurait pu constituer un point de passage entre la psychologie et la sociologie, via la psychologie sociale. Or tel ne fut pas le cas : Deutsch (1954) note que Lewin a développé ses idées en ignorant complètement le travail de Durkheim. Réciproquement, la sociologie des années 1940, qui aurait pu emprunter à Lewin la notion de niveau et la prolonger dans la direction des liens micro-macro, était trop préoccupée par des problèmes historiques et politiques. Il n'y a guère eu que l'interactionnisme symbolique (particulièrement Hall et Goffman) pour s'intéresser au gestaltisme.

L'OPPOSITION AU BÉHAVIORISME

Pour les behavioristes, la pensée, les sentiments, et autres « événements privés », (qui se situent « sous la peau »), ne peuvent causer un comportement (même si Skinner a été un

peu équivoque à ce sujet). C'est en tout cas le point de vue du béhaviorisme radical, selon lequel tout organisme est une « boîte noire ». Le béhaviorisme dit, d'une part, qu'il n'y a rien dans la boîte, et, d'autre part, qu'il ne faut pas chercher à voir ce qu'il y a dedans, qu'on quitterait le domaine de la science (positive) ; la première affirmation est ontologique, tandis que celle qui s'ensuit est épistémologique et méthodologique. Quant au spiritualisme, qui fut la première forme d'anti-béhaviorisme, encore une fois, il n'a jamais constitué une alternative sérieuse, restant très minoritaire dans les universités et les instances officielles. Déjà du temps de Wundt, ses thèses sur la réalité de la conscience, et sur la volonté en tant que cause de l'action, contrastaient avec la clarté de la psychophysiologie. Par ailleurs, elles ne cadraient pas avec l'opérationnalisme, très en vogue à l'époque du Cercle de Vienne, et dont le béhaviorisme n'a jamais voulu se débarrasser (Smith, 1986).

Les premiers coups importants contre le béhaviorisme sont portés par Chomsky (dans sa critique – de 1959 – à *Verbal Behavior* de Skinner, 1957), par le cognitivisme, qui s'intéresse à la création des concepts et à leurs interrelations (Brunner *et al.*, 1956), et par le courant du traitement humain de l'information (dont on peut voir l'origine chez Miller *et al.*, 1960). À ces critiques américaines, il faut ajouter celle de Piaget, dont l'opposition au béhaviorisme ne commence à être perçue aux États-Unis qu'au milieu des années 1960. Sa critique est cependant plus générale et plus globale que celle de Chomsky, ou des premiers cognitivistes. En effet Piaget, sur la base de ses études concernant l'auto-organisation des systèmes cognitifs chez l'enfant, insiste sur l'activité d'assimilation, montrant que cette activité ne se réduit pas à une simple copie. En d'autres termes, l'expérience du monde extérieur inclut une structuration de ce monde via l'activité cognitive (« intérieure ») du sujet. Pour Chomsky, en revanche, les structures linguistiques sont largement innées, c'est-à-dire qu'il ne s'intéresse pas beaucoup à l'activité du sujet, ou – disons – à l'autonomie du sujet ; sa critique du béhaviorisme porte essentiellement sur

l'impasse faite par les behavioristes sur ces structures. Quant au cognitivisme, il se transforme, à partir des années 1960, en une synthèse de la psychologie et de l'IA, avec des apports de la linguistique, des neurosciences et de la psychobiologie. À partir des années 1970, il évolue en direction du connexionnisme, cherchant à modéliser les processus mentaux via des modèles algorithmiques. Sous les critiques de Piaget, mais aussi de Chomsky et du cognitivisme, le behaviorisme se modifie, insistant davantage sur la *réponse* du sujet, ainsi que sur l'écart – ou le décalage – entre le stimulus et la réponse, et en vient *nolens volens* à aborder la question de l'activité du sujet. La lumière commence à entrer dans la boîte.

Précisons que les behavioristes interrogent des sujets, ce qui pourrait porter à croire qu'ils s'intéressent à leur pensée. Tel n'est pas le cas cependant : ils considèrent ce que disent les individus comme des comportements, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne donne aucun accès à leur pensée. Skinner, dans *Verbal Behavior*, s'intéresse aux conditions dans lesquelles tel comportement verbal apparaît, et cherche à produire et à contrôler les comportements verbaux en variant les conditions dans lesquelles ils apparaissent. Par exemple, un élève apprenant une langue étrangère se trouve dans des conditions telles qu'il va répéter les mots ou les phrases de l'enseignant, puis sera récompensé (« c'est bien »). C'est ainsi qu'il apprend des mots et des phrases, ainsi que le contexte dans lequel il peut les utiliser.

Pour Piaget, la boîte n'est pas pour autant transparente. Il n'a jamais prétendu appréhender les mécanismes mentaux directement, il était loin d'adopter une position de type phénoménologique. On peut dire que pour lui, la boîte est translucide, c'est-à-dire qu'il faut faire preuve d'astuce pour discerner ce qu'il y a dedans. Ce que dit le sujet rend mal compte de sa pensée, et ne suffit pas à l'expliquer. Piaget a souvent répété qu'il faut se méfier du « verbiage » du sujet. Et, bien entendu, la seule observation du comportement du sujet ne suffit pas non plus, pas plus que les seules mesures physiologiques, en particulier neurologiques, que l'on pourrait faire sur lui. Tous ces

événements, ou changements, dans la pensée, l'action, la physiologie, doivent être pris comme des indicateurs de la pensée du sujet. Bien sûr, ces indicateurs ne permettent, au mieux, que d'approcher la pensée, ils sont toujours perfectibles, et doivent être révisés en fonction des nouvelles connaissances.

Sans doute peut-on dire que la psychologie du ^{xx}e siècle, après avoir été, largement gagnée par le béhaviorisme – tout en conservant des tendances minoritaires spiritualistes – a tendu vers un point de vue mécanistique (qui marque de l'intérêt pour les processus), d'une boîte noire à une boîte translucide, d'une explication par ce qui est extérieur à une explication incluant l'intérieur du système. Cette évolution contraste avec celle de la sociologie, qui est restée largement figée sur les deux mêmes postures antagonistes, l'une de type positiviste, l'autre de type phénoménologique, postures qui ont été renforcées par leur opposition même. En psychologie, en revanche, le béhaviorisme triomphant – dans la première moitié du ^{xx}e siècle –, par sa position dominante même, a concentré les critiques contre lui, ce qui a permis son dépassement.

Un petit retour en arrière est ici nécessaire. Le positivisme, qui, à la fin du ^{xix}e siècle, était largement considérée comme la seule manière de faire de la science, a pris, après Comte, principalement sous l'influence de Claude Bernard, une tournure plus factuelle et plus quantitative. Cette approche trouvera un écho favorable en psychologie. Il convient de dire que ce n'est pas tant ce positivisme qui intéresse Durkheim, que celui, plus moderne, d'Ernest Mach ou de Pierre Duhem. Ces auteurs insistent sur l'aspect déductif des sciences empiriques, et voient la réduction comme une sorte de dérive empiriste, une position qui sera reprise par quelques membres du Cercle de Vienne, autour d'Otto Neurath. Il faut aussi, dans ce courant, mentionner l'influence d'Émile Boutroux ; celui-ci insiste sur le fait que tout niveau est irréductible au niveau inférieur, en vertu de la « contingence » des lois de la nature. C'est sur ce positivisme dualiste que Durkheim va fonder sa sociologie. Il y a là une différence essentielle avec la psychologie *mainstream*,

qui a suivi la voie d'un positivisme de type réducteur, qui la conduira au béhaviorisme. Cette particularité sociologique rend sans doute compte du fait que de la position durkheimienne n'a pas pu émerger une véritable sociologie scientifique, une approche systématique intégrée, contrairement à ce que souhaitait Durkheim lui-même. Peut-être faut-il penser que les choses n'étaient pas très claires pour Durkheim, et qu'il n'avait sans doute pas pris conscience des problèmes ontologiques que soulève la position dualiste. Rappelons qu'il admirait la psycho-physiologie, qui est pourtant réductionniste, alors que le réductionnisme sociologique était pour lui l'erreur la plus grossière que l'on puisse faire.

On peut tout de même se demander pourquoi les positivistes en sociologie n'ont pas, ou peu, assoupli leur position, à l'instar des béhavioristes en psychologie. L'histoire nous met ici sur une piste. Rappelons que ce n'est pas la position la plus antagoniste au béhaviorisme, à savoir le spiritualisme (mentalisme) qui a fait évoluer le béhaviorisme en psychologie, mais une position de type systémique, la psychologie cognitive de Piaget, avec son approche indirecte de la pensée, position intermédiaire entre le béhaviorisme (extériorité, causalité) et la captation (intérieure, directe) de la pensée. Or l'équivalent sociologique de ce courant n'a pas existé en tant que tel en sociologie, ou plutôt, il est éparpillé en de multiples sous-courants tels que l'émergentisme, le systémisme, le parsonianisme, le réalisme critique, voire la sociologie comparative ou le socioculturalisme, adoptant des ontologies et des épistémologies très différentes; tout cela est resté inaudible en tant que courant. La sociologie n'a donc pas été portée à examiner les mécanismes (intérieurs) des systèmes sociaux, comme la psychologie s'est intéressée aux mécanismes de la pensée suite au relatif échec du béhaviorisme.

Imaginons un instant que le positivisme en sociologie ait fait une évolution identique à celle du béhaviorisme en psychologie. Une telle évolution aurait pu conduire à la création et à l'unification d'une sociologie moins radicale, prenant en compte les interactions au niveau micro, qui aurait porté

les sociologues à dire quelque chose du genre : « Certes il y a des causes extérieures aux phénomènes sociaux, mais il n'y a pas de raison de les opposer aux dynamiques internes des systèmes sociaux ». Allant plus loin en direction du niveau micro, ils auraient pu affirmer par exemple : « Les caractéristiques individuelles sont certes socialement déterminées dans la mesure où les individus agissent en tant que membre de systèmes sociaux, mais il faut aussi mettre l'accent sur la spontanéité des connexions interindividuelles, qui contribuent à faire émerger des structures sociales ou des institutions. » Cette position aurait été l'équivalent ontologique de l'apport de Piaget au béhaviorisme et à son dépassement. Elle aurait aussi permis une coalescence entre psychologie et sociologie, qui aurait enrichi les deux disciplines. Il est vrai que Durkheim n'est pas toujours éloigné d'une telle position, mais son insistance sur l'extériorité et sur l'aspect contraignant des faits sociaux le renvoie toujours à son penchant dualiste.

La question que je pose ci-dessus à propos des durkheimiens concerne aussi les wébériens et les partisans des courants phénoménologiques. Après tout, ils auraient pu, eux aussi, faire une partie du chemin vers une position plus systématique, ce qui aurait été un premier pas vers une sociologie moins réductionniste. Ils auraient pu renoncer à la connaissance *directe* de l'individu pour s'orienter vers une approche basée sur des indicateurs (qui peuvent être testés), en d'autres termes, ils auraient pu s'orienter vers une approche moins subjective. D'aucuns diront que c'est ce qu'a fait – ou cherché à faire Weber – en particulier quand il suggère que l'appréhension de l'idéal-type est une création d'hypothèse. Certes, mais une telle approche ne garantit pas la plausibilité des hypothèses, et n'offre aucun moyen de les vérifier.

Quoi qu'il en soit, ces évolutions n'ont pas eu lieu, et la sociologie est restée fortement marquée par l'opposition entre le positivisme dualiste et la phénoménologie psychologique, opposition qui, on l'a vu, s'est auto-renforcée. Il est vrai que la situation de la psychologie était différente, pas seulement

pour les raisons épistémologiques évoquées ci-dessus, mais aussi parce que le béhaviorisme ne s'est que peu heurté à une réaction de type phénoménologique. Le problème de l'esprit a simplement été évacué par le béhaviorisme, et il a fallu à la psychologie non béhavioriste quelques dizaines d'années pour s'apercevoir que si la pensée est inatteignable de manière directe, on peut néanmoins s'en approcher via des indicateurs (idée que les purs béhavioristes continuent à réfuter). Bref, le béhaviorisme a été conduit à évoluer et à se dépasser, non pas parce qu'il s'est heurté à une opposition polaire, mais à une approche plus globale, mettant l'accent sur le comportement *cum* la pensée ou l'intention, approche qui a conduit le béhaviorisme à voir ses propres insuffisances, et à s'intéresser aux mécanismes de la conduite, c'est-à-dire à des processus internes, et pas uniquement aux réactions de l'individu à son environnement. Aujourd'hui on est tellement loin des idées du béhaviorisme que le philosophe Daniel Dennet (2007) a pu dire qu'«il suffit de penser le béhaviorisme pour le réfuter»!

En insistant sur la réaction de Piaget au béhaviorisme, j'ai mis l'accent sur la psychologie cognitive. Encore faut-il noter que celle-ci ne s'oppose pas seulement au béhaviorisme, mais aussi au cognitivisme – surtout après qu'il a évolué vers le connexionnisme – dont nous avons vu qu'il s'intéresse essentiellement à des *modèles* de processus intellectuels³. Si on voulait être un peu polémique, on pourrait dire que le

3. Le problème avec les modèles est qu'ils tendent parfois à prendre une place excessive dans la production des connaissances. Ceci est sans doute dû au fait qu'il est plus facile de travailler sur des modèles que de se confronter à la réalité, et surtout au fait que les chercheurs y trouvent davantage de gratifications. C'est ainsi qu'on tend à occulter l'aspect métaphorique des modèles, et à perdre de vue la différence entre le modèle et ce qu'il est censé modéliser. Par exemple, les réseaux neuronaux artificiels, même s'ils jouent un rôle très important en intelligence artificielle, sont des modèles très simplistes et très inadéquats à ce qui se passe dans le cerveau : on les présente comme des monades isolées alors que les réseaux neuronaux naturels sont fortement interconnectés par des neurotransmetteurs ou des neurohormones

cognitivism s'intéresse à un esprit sans cerveau, situé dans un vide social. Piaget, en revanche, même s'il avait une certaine affection pour les modèles logico-mathématiques, ne s'est jamais laissé emporter par ceux-ci, et a cherché, par d'innombrables expériences (qu'on appelle aujourd'hui des « études observationnelles »), à toujours retourner vers la réalité psychologique. Cette sensibilité au réel s'est aussi manifestée par le fait de l'interdisciplinarité. Rappelons que Piaget lui-même a commencé par s'intéresser à des problèmes biologiques, philosophiques, et moraux, avant que des questions épistémologiques ne le conduisent vers la psychologie. Dans son Centre international d'épistémologie génétique se retrouvaient des physiciens, des biologistes, et des spécialistes d'autres disciplines empiriques, ainsi que des logiciens et des mathématiciens, ces individus étant, dans la plupart des cas, des esprits interdisciplinaires. Bref, la psychologie interdisciplinaire de Piaget se distingue à la fois du cognitivism – dont l'interdisciplinarité se limite à la psychologie cognitive, l'intelligence artificielle et, dans une certaine mesure, à la linguistique – et du béhaviorisme, qui se limite au comportement humain et animal. On ne peut manquer de penser à la sociologie, à ses deux courants principaux, à la phénoménologie dualiste qui cherche à séparer l'esprit de la nature (les *Geisteswissenschaften* des *Naturwissenschaften*) ainsi qu'au dualisme durkheimien (dualité individu-société), les deux courants étant de type séparatiste, ou isolationniste, et non pas interdisciplinaire.

UNE MÉTHODE « CLINIQUE » D'EXPLORATION INTÉRIEURE

Les positivistes s'en tiennent aux faits et aux relations entre faits. Ils rejettent comme « métaphysiques » les hypothèses

– connexions qui sont plus chimiques qu'électriques – et qui interagissent avec le monde extérieur.

qui ne se traduisent pas point par point par des faits ou des observations. Dans un langage philosophique déjà ancien, on dira qu'ils ne s'intéressent pas à l'essence. Ceux, parmi les antipositivistes, qui restent dans le cadre de la science n'ont cessé de les attaquer sur ce point, notant que toute bonne recherche (nouvelle, féconde) doit commencer par une bonne hypothèse, c'est-à-dire qu'elle repose sur des idées qui ne sont pas directement observables. On se rappelle le mot de Kurt Lewin : « Rien n'est plus pratique qu'une bonne théorie ». Tout état des connaissances étant révisable et appelé à être dépassé, il constitue, par rapport aux états ultérieurs, une hypothèse – ou un système hypothétique – c'est-à-dire un échafaudage provisoire. La connaissance s'accroît en passant d'une hypothèse à une meilleure hypothèse, « meilleure » signifiant surtout « plus cohérente », « mieux corroborée » et « plus en accord avec les connaissances contemporaines » (Piaget, 1970 ; Lakatos, 1978 ; Bunge, 1982, 1983)

On peut dire que l'essentiel de l'œuvre de Piaget (son épistémologie génétique) se résume à l'étude de ce passage à une meilleure hypothèse, et subséquemment, à la question de savoir ce qu'est une meilleure hypothèse. Dans le cadre piagétien, pour qu'une discipline progresse, il faut que des hypothèses nouvelles soient créées, si possible plus centrales ou plus profondes, qui vont être testées, examinées, et confrontées à des connaissances voisines, travail dont on peut espérer que naîtront d'autres hypothèses, etc. Or, nous l'avons vu, le positivisme n'est pas particulièrement intéressé à créer de nouvelles hypothèses. Weber avait pressenti cette faiblesse du positivisme psychologique, que Julien Freund résume ainsi : « Il arrive toujours un moment où l'explication causale est bloquée et où il n'y a pas d'autre moyen de s'en sortir qu'en associant la compréhension interprétative ». Pour Piaget aussi, on crée de meilleures hypothèses sur le développement cognitif en essayant de comprendre la pensée enfantine ; il parle d'en « suivre les sinuosités ». Il a pour cela proposé une méthode, une approche des conduites individuelles, intermédiaire entre

expérimentation et captation herméneutique. C'est la « méthode clinique », qui se fonde sur un questionnement ouvert, qui fait une large part à la spontanéité de l'enfant. Piaget a compris que pour étudier la pensée de l'enfant, il faut une articulation méthodologique entre étude systématique et création d'hypothèses nouvelles. Il savait qu'il ne déchiffrerait pas grand-chose des systèmes de pensée enfantins par de l'observation pure (comme la pratiquait Claparède), car elle ne lui permettrait pas d'aborder les raisons sous-jacentes des raisonnements de ses sujets. Il avait aussi compris qu'il ne pouvait pas simplement capter, avec son esprit adulte, le monde enfantin, et qu'une méthode subjective, ou intersubjective, ne donnerait aucune garantie d'adéquation avec la pensée du sujet. Il savait aussi que quand on se pose des questions très générales (du type : que pense vraiment l'enfant ?), une méthode trop rigoureuse, telle que la méthode expérimentale, ne trouve pas prise.

Il fallut à Piaget une dizaine d'années pour élaborer une méthode assez souple pour lui permettre de suivre la pensée du sujet – dans ses « sinuosités » – tout en poursuivant des hypothèses générales. Cette méthode permet de se laisser guider par les réponses de l'enfant et de changer l'interrogatoire en fonction de ses réponses ; mais c'est toujours à propos d'un problème particulier et dans le cadre d'idées directrices. Piaget présente ainsi sa méthode : « En suivant l'enfant dans chacune de ses réponses, puis, toujours guidé par lui, en le faisant parler de plus en plus librement, on finit par obtenir [...] un procédé clinique d'examen analogue à celui que les psychiatres ont adopté comme moyen de diagnostic. » Il s'agit donc d'un dialogue dans lequel l'expérimentateur ne se satisfait pas d'enregistrer les réponses de l'enfant, mais cherche, au-delà du « verbiage » de celui-ci, et, en tenant compte de l'ensemble de ses conduites, à anticiper la structure de son raisonnement, et à le pousser un peu plus loin. Claparède a tout de suite reconnu l'intérêt de la méthode clinique et parle, dans son introduction à *Le langage et la pensée chez l'enfant* de Piaget, d'un art d'interroger qui vise ce qui se cache derrière

les apparences. « Elle [la méthode clinique] n'abandonne pas la partie lorsque l'enfant donne une réponse incompréhensible ou contradictoire ; elle serre au contraire toujours de plus près cette pensée fuyante, elle la débusque, la poursuit, la traque jusqu'à ce qu'elle ait pu la saisir, la disséquer, et étaler au grand jour l'énigme de sa structure ».

Piaget fut surpris de constater qu'il fallait à ses étudiants de nombreuses années pour maîtriser cette méthode. C'est qu'en effet, la pratique de la méthode clinique suppose de bonnes connaissances théoriques en psychologie, une certaine aisance quant aux procédures d'interaction adulte-enfant, et un brin de finesse dans la manière d'approcher les sujets. Mais la difficulté principale, pour ses étudiants, résidait dans le fait que la méthode clinique s'appuie sur un esprit rigoureux *et* sur une sorte d'inventivité et de création d'hypothèses en temps réel, c'est-à-dire pendant l'interview.

Je ne peux m'empêcher de penser que les sociologues auraient pu tirer profit d'une telle méthode ; elle permet en effet d'étudier des individus dont on maîtrise mal ce qui les particularise. La méthode clinique, parce qu'elle est à la fois rigoureuse *et* qu'elle permet de garder le questionnement ouvert, est utile chaque fois qu'on s'engage dans une recherche dont la problématique est nouvelle ou mal précisée. En cours de route les hypothèses se clarifient, apparaissant autres que pressenties au départ. Il faut alors les recadrer et réorienter la recherche. Ajoutons que l'imprécision des hypothèses est le lot de toute recherche à ses débuts, particulièrement lorsqu'on se pose des questions « pour voir » du type « de quoi s'agit-il ? » ou « qu'est-ce qui se passe dans ce cas ? » Il va de soi que cette méthode aurait pu intéresser les phénoménologues, en particulier les webériens, dans la mesure où elle conduit à mieux cerner la pensée du sujet. Il ne s'agit pas cependant d'une captation directe, comme celle de Weber, mais d'une interprétation contrôlée par les questions posées au sujet. En d'autres termes, la méthode clinique évite l'erreur herméneutique consistant à confondre le fait et le texte.

Cela dit, ce n'est pas la méthode clinique qui a menacé le béhaviorisme. Au contraire, cette méthode a provoqué une montée de boucliers contre Piaget, et l'a plutôt discrédité, particulièrement aux États-Unis. La psychologie de Piaget n'a pas non plus conduit à assouplir la méthodologie du béhaviorisme, ou plutôt du néo-béhaviorisme, qui reste axée sur le monopole de la méthode expérimentale. À la différence de la sociologie qui est restée pluraliste dans ses méthodes, la psychologie, en effet, a concentré ses critères de sérieux et de respectabilité autour de la méthode expérimentale ; le nombre de publications dans de « bonnes » revues est devenu le principal critère de promotion dans les universités. Les études observationnelles, historiques, les articles programmatiques, ou l'élaboration de systèmes hypothétiques, ne trouvaient guère de public. Les synthèses, c'est-à-dire les travaux cherchant à intégrer la recherche existante, travaux qui souvent conduisent à la création d'hypothèses intéressantes, se sont trouvés dévalorisés, ce a qui nuit à la fécondité de la discipline. Cet hyper expérimentalisme, qui est en perte de vitesse grâce à des revues telles que *New Ideas in Psychology*, est une séquelle du béhaviorisme.

UNE SOCIOLOGIE DE LA CONSCIENCE ?

Bien sûr, on me dira que mon exemple du navigateur et de son voilier n'a rien à voir avec la sociologie ; qu'à la rigueur on pourrait imaginer que je parle de psychologie, c'est-à-dire des réactions d'un individu à son environnement ; qu'en sociologie, quand on s'intéresse aux individus, on ne s'intéresse pas à leur environnement naturel, comme dans ma grossière analogie ; qu'on les étudie principalement dans leur environnement social, qu'on cherche à mettre en évidence les effets de cet environnement social et que ces effets n'ont rien à voir avec ceux d'un environnement naturel ; que les individus qui composent notre environnement social sont capables d'anticiper, qu'ils éprouvent des sentiments sociaux

tels que de l'admiration, de l'indignation, de la répulsion, de la honte, etc., qu'ils suivent des normes, agissent en fonction des systèmes sociaux auxquels ils appartiennent. Je réponds qu'il ne faut pas prendre cette analogie à la lettre, que, comme toute analogie métaphorique, elle a d'abord pour but d'aérer l'esprit, de faire tourner des idées dans la tête, si possible de conduire à des idées nouvelles qui elles-mêmes conduiront à d'autres, et, bien entendu, comme toutes les métaphores, elle sera inégalement féconde selon les individus, particulièrement selon leur niveau de connaissances.

On me répondra : « Oui mais tout de même, ni le bateau ni la mer n'ont de pensée, d'intentions, de conscience, par conséquent l'environnement du navigateur n'a rien à voir avec un environnement composé d'individus. » Je pourrais suggérer au lecteur qui trouverait cette métaphore impropre d'imaginer une multitude de bateaux, chaque navigateur étant confronté à son bateau (artefact), aux éléments (naturels) et aux autres bateaux (systèmes sociotechniques). Il pourrait aussi, s'il le souhaite, imaginer de plus gros bateaux sur lesquels il y aurait plusieurs individus qui interagissent, formant ainsi un petit système social, chaque système social étant confronté à d'autres (dans un environnement à la fois social, technologique et naturel).

Certes, la mer n'a pas l'intention de faire des vagues, elle ne cherche pas à anticiper les mouvements du navigateur, ni à les déjouer, elle ne cherche pas à le comprendre, elle n'a pas de « théorie de l'esprit » du navigateur. Imaginons cependant que le navigateur pense que la mer a des intentions. S'il voit arriver une très grosse vague, il va penser « c'est sûr, la mer veut me faire chavirer », et il va virer de bord ou réduire la voilure. Cette réaction n'est cependant pas très différente de celle qu'il aurait s'il ne pensait pas que la mer ait des intentions. Idem s'il pensait que la mer cherche à lui être agréable, même si, dans cette hypothèse farfelue, il serait sans doute un peu plus détendu. Je ne dis pas que l'environnement du navigateur, c'est-à-dire le vent, la mer, etc., soit identique à un environnement social. Je dis simplement qu'un individu

qui réagit à des événements, c'est-à-dire à des changements de son environnement, s'y adapte, que celui-ci soit social ou pas. Et quand il s'adapte à un environnement social, en général il anticipe les intentions des autres non pas directement, mais à partir de leurs actions ; pour cela, il s'appuie sur ce qu'il observe et sur ce qu'il sait. Comme le disait Merleau-Ponty, « on n'agit pas avec l'esprit seul ».

Il est vrai que les individus, dans leurs activités sociales, cherchent constamment à anticiper les intentions des autres. Ils le font chaque fois qu'ils argumentent, qu'ils communiquent, qu'ils échangent, qu'ils négocient, chaque fois qu'ils se demandent à quel type de personne ils ont affaire, s'ils peuvent lui faire confiance, etc., mais de telles anticipations finissent en général par être confrontées à des comportements. Il serait difficile de construire une sociologie uniquement sur des intentions et des anticipations d'intentions, non seulement parce que nous n'y avons guère accès, mais aussi parce que les intentions elles-mêmes fluctuent, disparaissent, réapparaissent, et interagissent. Tout ce qu'on pourrait faire, avec une telle sociologie, serait livrer son approche au « verbiage » du sujet ou à la subjectivité du sociologue cherchant à entrer directement dans l'expérience du sujet. Une telle sociologie ne serait, au fond, qu'un jeu de l'esprit.

La pensée spéculaire est encore une sorte d'interaction, mais intra-individuelle, d'intentions (« je pense qu'elle pense que je pense... »), qui repose sur une intuition qui prend souvent la forme d'une pure devinette. On se rappelle *La Lettre volée* d'Edgar Poe, où un enfant gagne à tous les coups au jeu de pair-impair, parvenant à deviner la stratégie de son adversaire. Celle-ci consiste, s'il a affaire à un « parfait nigaud », à alterner pair et impair. Il se dit : « Le niais ayant mis pair la première fois et tout sa ruse ne va qu'à lui faire mettre impair à la seconde. » S'il a affaire à un adversaire « moins simple », il pense que celui-ci se dira qu'alterner pair et impair est une stratégie trop simple, et que, par conséquent, « s'il a mis pair la première fois, il mettra pair à la seconde ». L'histoire ne dit pas ce que cet enfant va faire la troisième fois... Cette stratégie montre

par son insuffisance même, la difficulté, voire l'impossibilité, d'anticiper systématiquement les intentions d'un adversaire qui cherche à jouer au plus fin. Il y a là une question qui rejoint celle du libre arbitre (cf. plus loin p. 55-59).

L'enfant « qui gagne », dans l'exemple d'Edgar Poe, cherche à se donner une représentation (un « modèle ») de la conduite de l'autre, mais dans la réalité de ce genre d'interaction, l'autre cherche aussi à se donner un « modèle » de son adversaire, et chacun va le modifier en fonction des actions passées, ce qui, chacun cherchant à déjouer les attentes de l'autre, les conduira vraisemblablement l'un et l'autre à l'échec de leurs prédictions. Le psychologue ou le sociologue qui va chercher à modéliser ce type d'interaction va lui-même se trouver confronté à un problème de modélisation et de prédiction, mais on ne voit pas quel type d'algorithme, ou d'équation, ou de matrice de jeux, permettrait de prédire de telles interactions. La théorie des jeux, qui était destinée à répondre à cette interrogation, a poursuivi une sorte d'obsession à explorer le *logiquement possible*, et a fini par mettre en évidence l'écart entre la logique des jeux et le réellement possible. En d'autres termes, la théorie des jeux illustre l'échec d'une tentative de modéliser la coordination d'intentions sur la base de la « rationalité individuelle » telle qu'elle est définie par la théorie des jeux (Moessinger, 1986).

AUX ORIGINES DE L'INTENTION

En l'absence de modèles convaincants des jeux de l'intentionnalité, il reste la psychologie, en particulier la psychologie de l'enfant, pour chercher à comprendre la genèse des intentions et de leurs interactions. Piaget & Inhelder (1948) ont montré, avec la fameuse étude des 3 montagnes – de grandeurs et de couleurs différentes – la difficulté qu'a l'enfant de coordonner son point de vue (ce qu'il voit de sa place) avec celui d'un enfant placé ailleurs autour du dispositif des 3 montagnes. Ces auteurs affirment que « le point de vue propre [...] ne

saurait donner lieu à une représentation véritable [...] que dans la mesure où il est différencié des autres points de vue possibles, et cette différenciation ne saurait elle-même s'effectuer qu'au sein d'une coordination d'ensemble. » En d'autres termes, le point de vue propre – qui est un système cognitif – s'élabore dans un système d'interactions avec la réalité, qui conduit en quelque sorte de lui-même à une plus grande précision et à une meilleure adéquation avec le réel. Quand je dis « de lui-même », je pourrais aussi dire « de manière décentralisée », c'est-à-dire en l'absence d'une autorité qui montrerait au sujet ce qu'il faut faire, et qu'il suffirait d'imiter. Cette étude a été reprise et développée par le courant du *perspective-taking*, selon lequel, comme pour les points de vue, les intentions propres n'apparaissent avec une certaine clarté et une certaine précision que lorsqu'elles sont différenciées des intentions des autres (qui se clarifient aussi dans le même processus). Comme pour les points de vue, les intentions se précisent et s'attachent au sujet en émergeant de coordinations d'intentions d'abord rudimentaires, ces coordinations agissant en retour sur la constitution des intentions propres. Il y a là une problématique qui a été prolongée par des études inspirées par la philosophie de l'esprit (cf. par exemple Wimmer & Perner, 1983, ou Ruby & Decety, 2003).

La psychologie du développement nous dit que l'intentionnalité ainsi que la capacité d'anticiper les intentions des autres se développent dans le cadre d'interactions sociales entre égaux dans l'enfance. Si on croit à un certain parallélisme ontogénèse-phylogénèse, on en vient à penser qu'il a dû en aller à peu près de même dans l'histoire, c'est-à-dire que l'intentionnalité a émergé à partir de relations égalitaires entre adultes sur de nombreuses générations. Retenons cette hypothèse et faisons un grand saut nous reportant avant l'*Homo sapiens*, alors que nos ancêtres du genre *Homo* utilisaient quelques outils pour casser et creuser, lançaient sans grande force ni grande précision des projectiles, échangeaient des sons. Ces activités nous paraissent intentionnelles – probablement parce qu'elles

le sont pour nous – mais comment nous en assurer ? Après tout, l'utilisation d'outils a pu être découverte par hasard, et conservée par simple apprentissage. En revanche, l'amélioration systématique de ces outils et des procédures de leur utilisation, a peut-être requis de l'intentionnalité, mais on sait que ces améliorations furent extrêmement lentes. Dès lors, comment capter les premiers signes d'intentionnalité ?

Il paraît plus plausible, et surtout plus facile, de chercher l'histoire de l'intentionnalité dans les actions coopératives qui ont émergé dans le cadre de la chasse, comme le suggère Harari (2015). Des individus du genre *Homo* ont encerclé des proies, comme le font certains animaux, et ont été récompensé pour le recours à cette stratégie par un bon repas. Ils vont donc recommencer. Jusqu'ici aucune intention, aucune coopération n'est nécessaire. Les lions, les loups, les dauphins, voire les chiens, sont capables d'encercler leur proie ; ils essaient, mais sans aucune coordination, de l'attaquer. Ils ne coopèrent pas, ils agissent en fonction de leur environnement immédiat. Nous n'en avons aucune trace, mais on peut penser que nos ancêtres ont fait de même. Ils ont commencé par une coopération qui n'en était pas une. Puis, certains individus ont compris, mieux que d'autres, le fonctionnement de la coopération à la chasse, et ont essayé de l'organiser. Ils ont demandé aux autres chasseurs d'attaquer la proie en même temps, ils ont essayé d'expliquer que si la proie tentait de s'échapper, il ne fallait pas s'enfuir, il fallait au contraire se regrouper pour l'en empêcher. Etc. Même si tous n'avaient pas l'intention de coopérer – certains ne faisant qu'obéir aux instructions – il a pu y avoir là un début de coopération intentionnelle, particulièrement à partir de relations égalitaires.

D'après Morris (2010), le développement des technologies de la coopération a d'abord été très lent chez les *Sapiens*, puis s'est accéléré il y a environ 70'000 ans, après qu'une amélioration des conditions climatiques a conduit à une forte augmentation de la population. Sans coopération, ils n'auraient pas pu développer leurs techniques de chasse, leurs modes de

communication, ils n'auraient pas pu organiser la division du travail entre chasseurs et cueilleurs, développer leur herboristerie, gérer leurs petites hordes, répartir le fruit de la chasse et des cueillettes. Bien entendu, la vraie coopération est réciproque. Imaginons par exemple deux individus qui souhaitent déplacer un tronc d'arbre, aucun des deux n'étant capable de le déplacer seul. S'ils unissent leurs forces, ils peuvent le déplacer. La coopération inclut ici une coordination des intentions qui peut être altruiste (un individu en aide un autre) ou réciproque. Cette coopération réciproque a aussi fait apparaître les premiers malentendus (lorsque chacun anticipe à sa manière les intentions de l'autre). La coopération altruiste non réciproque est sans doute plus primitive, car plus simple et plus proche de la soumission. C'est sans doute à partir de cette compréhension de la coopération, inaccessible aux singes supérieurs, que les technologies sociales ont véritablement pris leur essor chez les *Sapiens*.

On présente souvent les premiers *Sapiens* comme des chasseur-cueilleurs coopératifs et égalitaires. Certes, il y a pu y avoir eu une égalité en acte, une égalité comportementale. On peut penser que s'ils partageaient également, par exemple un repas, ce n'était pas tant qu'ils étaient guidés par une idée d'égalité entre individus que pour des raisons perceptives ; c'est en tout cas ce que suggère la psychologie du développement (Moessinger, 1975 ; Rochat, 2015). Même s'il n'y avait pas de chefs de meute, comme chez les gorilles ou les chimpanzés, il faut imaginer que dans les tâches effectuées en commun, une sorte d'autorité se dégageait (peut-être dépendante de l'âge, ou incarnée par celui ou celle qui savait le mieux faire la tâche en question). Par ailleurs, cela n'exclut pas l'existence d'un pouvoir plus politique, issu de conflits, et incarné par les vainqueurs. Quoi qu'il en soit, il paraît difficile d'imaginer que dans les premières sociétés de *Sapiens*, les hommes aient pu oublier qu'ils ont été des enfants, et établir d'un coup des relations égalitaires dépourvues de restes de soumission dans l'ensemble de leur groupe ; il est donc difficile d'imaginer des bandes de

chasseurs-cueilleurs entièrement égalitaires, même s'il n'y avait peut-être pas d'individu central ou dominant. S'il faut être prudent avec la notion d'égalité, il faut l'être aussi avec celles de coopération, de solidarité ou de conflit ; du point de vue des mécanismes cognitifs tels qu'on peut les observer dans la psychogenèse, ces interactions sociales ne peuvent guère exister sans une certaine intentionnalité, voire une certaine prise de conscience des intentions d'autrui.

Si je mentionne ces hypothèses préhistoriques, c'est d'abord pour mettre en évidence la lenteur et la fragilité du développement de l'intentionnalité. On n'est pas passé simplement d'un état dépourvu d'intentions à un état intentionnel. La genèse de la coopération chez l'enfant, telle qu'elle est étudiée par la psychologie du développement – en particulier par l'École du *perspective-taking* – vient compléter ce genre de spéculation en mettant en évidence les étapes du développement de l'intentionnalité par le sujet. De coordinations d'actions et d'intentions d'abord élémentaires, essentiellement proto-conscientes, émergent des intentions qui apparaissent principalement dans le cadre d'interactions *entre égaux* – il faudrait dire entre égaux autonomes –, qui se précisent et s'attachent aux individus. Une certaine autonomie des individus est en effet nécessaire pour qu'apparaisse de la réciprocité, y compris l'intentionnalité qui l'accompagne, et pour qu'émerge une vraie coopération. Ce domaine d'étude montre qu'il y a loin de l'apparition de l'intentionnalité à l'anticipation des intentions d'autrui, et plus loin encore à la prise de conscience du jeu interpersonnel des intentions. Bref, l'intentionnalité – comme la conscience de soi – est un phénomène qu'on ne peut saisir que dans son histoire ou son développement, non pas en cherchant à entrer directement dans la conscience du sujet.

NOTE SUR L'IMPORTANCE
DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE

La question de l'intentionnalité nous conduit à la philosophie, qui était la discipline par excellence de l'intention avant que cette thématique ne soit récupérée par la psychologie. En 1949, dans le numéro jubilaire de l'*Année psychologique*, Henri Piéron, en une note un peu amère, notait que la psychologie française s'est développée en marge des institutions officielles et en opposition à l'influence de la philosophie. Certes, cela a aussi été le cas dans d'autres pays, mais il ne faut pas sous-estimer la force d'inertie qu'a constituée la philosophie dans un pays qui lui attribue tant d'importance (dans les institutions, et surtout dans la formation des esprits). On sait que l'enseignement de la philosophie en France n'a pas d'équivalent en Europe, même si l'Italie, l'Espagne, et le Portugal font aussi partie des pays d'Europe où la philosophie est obligatoire au lycée⁴.

On dit souvent que cette spécificité est liée à l'idéal républicain, ce qui a sans doute été le cas, mais à voir aujourd'hui le faible poids relatif de la philosophie morale et politique dans les programmes du baccalauréat, on peut dire que la philosophie s'est un peu détachée de cet idéal. Quoi qu'il en soit, la philosophie est considérée en France comme prestigieuse, assurant l'importance sociale du corps des philosophes, et donnant à ceux qui jouent le jeu des médias le statut de vedettes. Si l'on ajoute à cela une certaine gérontocratie intellectuelle dans les institutions du savoir, le régime des concours dans les grandes écoles (qui crée des castes), le système de l'agrégation (qui produit des hiérarchies qui, en retour, entretiennent ce système), on est conduit à relever le côté conservateur de l'éducation supérieure, renforcé par des institutions telles que l'Institut. Piaget (1968) note avec malice qu'il n'est pas étonnant qu'une théorie telle que celle de Durkheim se soit

4. Cf. Bulletin de l'Association Internationale des Professeurs de Philosophie, n° 45, 2001.

développée en France. Il reste qu'il faut s'interroger sur le rôle si important de la philosophie dans l'enseignement en France, celui-ci n'étant pas sans incidence sur le développement de la psychologie et de la sociologie.

Je trouve sous la plume de Simon Poirier, président de l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement Public, l'affirmation suivante : « L'ambition, au ^{xix}^e siècle, à la création des lycées, était que la philosophie, en dernière année, soit l'achèvement, la clôture, l'unification du savoir ». Il poursuit en disant que c'est à Victor Cousin que revient le mérite d'avoir, sous la Restauration, fixé l'enseignement de la philosophie dans ses traits essentiels.

Il y a là deux choses à retenir. Tout d'abord l'importance du rôle d'unification du savoir attribué à la philosophie. C'est un peu comme si on donnait à la philosophie le rôle de tenir ensemble des connaissances dont on craindrait que, sans elle, elles ne s'éparpillent – et j'ajoute –, de même qu'il faut une autorité centrale pour tenir ensemble l'édifice France. C'est à peu près ce que pensait Napoléon. La deuxième chose importante est la référence à Victor Cousin, dont nous avons parlé ci-dessus, c'est-à-dire à une philosophie teintée de spiritualisme et d'idéalisme allemand, une philosophie – disons – de type romantique. De son vivant, il était porté aux nues, et, surtout, il eut une grande influence sur le développement de l'institution de la philosophie en France. Quand on présente la France comme le pays de Descartes, c'est-à-dire comme le pays de la rigueur, de la systématité et du rationalisme, on occulte cette tradition qui a pourtant profondément marqué l'enseignement secondaire et supérieur du ^{xx}^e siècle. En revanche, la France reste, dans une large mesure, le pays du Descartes dualiste.

Je sais bien que les professeurs de philosophie se plaisent à répéter qu'en terminale, on n'apprend pas la philosophie, on apprend à philosopher. Certes, mais de même que M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir, on a tendance, en France, à philosopher dans un cadre phénoménologique sans le savoir. Une des conséquences de cet état de choses est

qu'on a tendance à réduire les sciences sociales aux sciences humaines en parlant de « sciences de l'homme », alors que les anglophones distinguent plus clairement entre *social sciences* et *humanities*, et les germanophones entre *Sozialwissenschaften* et *Geisteswissenschaften*. Tandis qu'une philosophie plus ouverte à la science et plus rationaliste aurait pu favoriser le développement de la psychologie, la philosophie a plutôt constitué un frein (en particulier en continuant à parler de l'esprit, de sentiments, de croyances, d'identité, etc., sans tenir compte des travaux des psychologues). Par ailleurs cette tradition phénoménologique a joué un rôle important en sociologie, d'une part en donnant à la sociologie wébérienne un écho favorable, d'autre part en accentuant le rôle de repoussoir qu'a eu la psychologie pour les sociologues, qu'ils soient wébériens ou durkheimiens. On pourrait dire les choses autrement en suggérant que la philosophie a été plus complaisante avec la sociologie qu'elle ne l'a été la psychologie ; et, réciprocity bien comprise, la sociologie lui a témoigné davantage de respect.

L'HYPERTROPHIE DU LIBRE ARBITRE

On considère souvent que la question de la spécificité du monde humain par rapport au monde physique renvoie au libre arbitre, celui-ci se trouvant parfois exalté pour accentuer cette distinction. Or ce problème est en général mal posé, sans doute parce qu'on se réfère à une notion mal clarifiée. Le libre arbitre renvoie à deux aspects contradictoires de la décision autonome : (1) on pense d'abord à une activité délibératoire (raisonnée) qui va conduire à une décision, et (2) on voit aussi le libre arbitre comme la possibilité ou la capacité de tourner le dos à une telle décision. Et comme toujours, quand on part avec une notion contradictoire on répondra aux critiques en s'appuyant tantôt sur une signification, tantôt sur l'autre.

Si le libre arbitre (*free will*) est dans l'acte de choisir, il est important d'observer que la plupart de nos choix sont de type

délibératif, c'est-à-dire qu'ils sont raisonnés. Je peux hésiter entre boire du café ou du café décaféiné, ou entre mettre une chemise verte ou une chemise bleue. Si je choisis le décaféiné, c'est probablement que j'ai quelque raison de le faire, par exemple parce que je crains l'excitation qu'apporte le café, et si je préfère la chemise verte c'est par exemple qu'elle s'accorde mieux avec mon pantalon, etc. Mais on peut aussi penser que ces délibérations sont déterminées par des circonstances antérieures. Dans cette hypothèse, le fait que j'aie l'impression de choisir de manière relativement autonome n'est pas une expression de ma liberté – j'hésite à utiliser ce terme – dans la mesure où mes choix ont été faits sous la contrainte de raisons et de normes que je n'ai pas créées moi-même, en tout cas pas entièrement. À cet argument déterministe, on pourrait répondre que nous pouvons (dans une certaine mesure) prendre conscience des raisons de nos choix, et, par là même, modifier ces raisons ; mais on pourrait répondre que même cela était déterminé, etc. Un tel raisonnement, que rien ne peut arrêter, ne saurait être intéressant ; il vaut donc mieux s'en passer, et examiner dans le détail les mécanismes psychologiques de la prise de décision.

Aujourd'hui la discussion scientifique sur le libre arbitre porte sur la question de savoir si le cerveau « sait » ce que nous allons décider avant que nous ne décidions. On essaie pour cela de déterminer ce qui se passe dans le cerveau avant qu'une décision ne soit prise. On place des électrodes sur la tête du sujet afin de repérer l'apparition d'une décision. Les travaux de Libet (1999) montrent que le cerveau sait ce qu'il va décider une fraction de seconde avant que le sujet prenne conscience de cette décision, ce qui tendrait à montrer qu'il n'y a pas de libre arbitre. Faisant suite à ces expériences, d'autres travaux ont montré que le cerveau se prépare à prendre une décision avant – parfois plusieurs secondes avant – qu'elle ne soit prise.

À cette interprétation déterministe s'oppose celle du rôle d'une part de hasard dans la décision. Quand on croyait que les lois de la physique étaient entièrement déterministes, on

pensait que la liberté nécessitait une dose de hasard pour s'exprimer. C'est la conception de Lucrèce (inspiré par Epicure), qui introduit dans la théorie des atomes une déviation imprédictible, le *clinamen*, précisément pour la raison que sans *clinamen*, il n'y aurait pas de liberté. Cependant, l'ajout du hasard dans la décision ne la rend pas libre pour autant. *L'homme-dé*, de Rhinehart (2014), nous en fournit une illustration. Ce roman met en scène un individu qui décide de ce qu'il va faire après avoir jeté un dé (par exemple, si 1 : il va se promener dans le parc, si 2 : il va voir sa voisine du dessous, si 3 : il va acheter du poulet au supermarché, etc., jusqu'à 6) ; cependant, même si cette stratégie de choix excite beaucoup le héros de Rhinehart (il dit découvrir ainsi son « moi naturel »), cela n'ajoute rien à sa liberté, il s'agit plutôt d'une abdication de celle-ci. C'est là un argument qu'on pourrait objecter à ceux qui pensent que la mécanique quantique vient au secours du libre arbitre. Je pense à Sir Arthur Eddington, qui, se référant au principe d'incertitude de Heisenberg, déclarait de manière un peu pompeuse : « Les lois de la nature ont retiré leur objection à la liberté ». Bref, d'une part le hasard n'ajoute rien à la liberté, et, d'autre part, il n'est pas certain que le déterminisme s'oppose à la liberté de choix (voir le débat sur la surdétermination dans le cadre de la théorie quantique).

Cette question du libre arbitre est souvent invoquée pour justifier une sorte de dualisme ontologique entre les sciences de la nature et les sciences humaines. On trouve dans de nombreux manuels d'introduction à la sociologie l'idée selon laquelle il y a une incommensurable différence entre ces deux groupes de disciplines. On y lit, en particulier, que cette différence tient au fait que la sociologie se réfère à des êtres conscients qui agissent par choix. Il y a là une distinction qui s'estompe quand on cherche à préciser les choses. Tout d'abord, je l'ai évoqué plus haut, on ne peut pas dire où commence l'intentionnalité dans le développement ou dans l'évolution, il est arbitraire de fixer une limite. Ensuite, on ne sait pas très bien non plus s'il faut qu'il y ait intentionnalité pour qu'il y ait liberté, ni quelles sont

les relations entre conscience et liberté ; sans doute ce problème est-il lui-même mal formulé. La distinction de base entre les systèmes physiques et les systèmes organiques tient d'abord au fait que les systèmes physiques quand ils sont perturbés (hors équilibre) tendent à se disperser, et leurs éléments à se répartir au hasard, tandis que les systèmes organiques peuvent maintenir ou augmenter leur organisation. On sait en effet, au moins depuis Bertalanffy, que les systèmes organiques ne sont pas livrés à l'entropie ; c'est le fameux problème de l'antithèse de la vie et de la matière. La conscience étant une propriété d'un système organique, il faut voir dans son auto-organisation même la caractéristique principale qui la distingue de la matière. Quant à la décision, qui est vue en général comme l'effet de l'intention sur l'action, on peut chercher à l'expliquer au seul niveau de l'esprit (par exemple par la « logique » de l'intention), mais si on veut pousser l'explication un peu plus loin, on ne peut éviter de s'intéresser au comportement ni aux processus neurophysiologiques sous-jacents (Dretske, 2020).

Notons aussi que la distinction entre sciences sociales/humaines et sciences de la nature est un peu effacée par l'intelligence artificielle qui permet de construire des systèmes quasi-intentionnels, des systèmes qui ont des buts, qu'ils ont parfois forgés eux-mêmes, qui créent des hypothèses, qui s'en souviennent, apprennent, se corrigent, etc. D'autre part, si la neurologie et les neurosciences ne se posent pas, ou très peu, la question du libre arbitre, c'est que ce problème se dissout dans l'étude des mécanismes cérébraux. Le problème de la liberté est un peu comme le problème de la vie. Auparavant, quand on se demandait ce qu'est la vie, on pensait qu'elle ne pouvait pas s'expliquer à partir de mécanismes physico-chimiques, et tandis qu'on s'est intéressé de plus près au métabolisme, à la reproduction, à l'homeostasis, etc., la question de ce qu'est la vie s'est dissoute dans l'étude de mécanismes cellulaires, voire chimiques. Comme toujours, quand une question passe de la philosophie à la science, elle est reformulée. Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'il n'y a pas de différence entre hommes

et robots, ou entre hommes et chiens ou rats, mais on ne voit pas quels critères permettraient de distinguer les individus libres de ceux qui ne le sont pas, ou moins, ni d'animaux qui ne le seraient pas.

Quoi qu'il en soit, l'hypothèse de la liberté de choix est plus facile à réfuter – par des arguments de type déterministe – qu'à défendre. Le seul argument en faveur du libre arbitre est que je pense, ou que je pressens, qu'il y a en moi quelque chose qui est de l'ordre de l'autonomie (c'est moi qui décide de lever le bras et je le lève). C'est aussi le fait de penser que si j'ai choisi A, *j'aurais pu* choisir B. Nous n'avons, dans ce débat, que des arguments subjectifs, évidemment suspects de partialité. Bien sûr, les philosophes vont continuer à se poser la question du libre arbitre, d'autant plus qu'elle a une signification humaine évidente. Je ne suis pas certain, cependant qu'elle soit intéressante pour les sociologues, et je crains un peu qu'elle n'occulte celle, plus importante pour la sociologie, de la libre démocratie.

III

LA SOCIOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

« En réalité, le phénomène étant ce qu'il est [...], l'intuition du phénomène reste sujette à l'erreur comme à la vérité. »

Jean Piaget

Cet ouvrage ayant aussi pour but d'élargir la discussion sur les fondements de la sociologie, je me dois d'aborder l'individualisme méthodologique, qui est, comme son nom l'indique, individualiste (priorité à l'individu dans l'explication) et phénoménologique (appréhension « directe » de la pensée, intentions, émotions, etc., d'autrui). Même si l'approche phénoménologique en sociologie se divise en plusieurs courants, qui tous visent le sens, l'intention, le symbole, ils remontent implicitement ou explicitement à Max Weber, et procèdent par interprétation subjective. En France, c'est sans doute Raymond Boudon qui a donné à ce mouvement sa forme théorique la plus accomplie ; c'est donc de son travail que je partirai. Son œuvre étant très variée, je ne peux pas en faire une présentation d'ensemble ; je me concentrerai sur son épistémologie, qui est sa contribution principale à la question des fondements de la sociologie. Encore faut-il ajouter que ses conceptions ont évolué, et qu'il n'y a pas vraiment de théorie boudonienne unifiée, il y a un foisonnement d'idées, d'hypothèses, d'amorces théoriques, et d'exemples ; je note

aussi que les penchants théoriques et la tonalité changent d'un de ses livres à l'autre.

Même si Boudon est resté constant dans sa défense d'une sociologie individualiste calquée sur Max Weber, et même s'il a cherché à élaborer une théorie générale, il reste qu'il hésite quant au rôle et à l'importance des structures sociales, et que son acteur, celui qui décide et agit en fonction de ses intentions et conceptions, manque de clarté ; parfois il se rapproche de la théorie du choix rationnel, parfois il fait preuve de bon sens plus que de rationalité, parfois il est non rationnel, sans que ces différentes attitudes soient bien reliées et sans que Boudon nous en donne une vision unifiée. On a souvent remarqué – et lui-même le premier – que sa sociologie n'a pas eu le même impact que celle de Pierre Bourdieu, pourtant plus simple. On peut penser que c'est précisément ce foisonnement d'idées, cette trépidation intellectuelle, qui a rendu son travail difficile d'accès.

L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE

Pour illustrer l'empreinte de la phénoménologie sur l'individualisme méthodologique, suivons Boudon qui distingue deux grands types d'explications en sociologie – et il y revient souvent – les unes « déterministes », les autres se référant aux finalités recherchées par les individus. Rappelons deux exemples-types qu'il mentionne et développe dans plusieurs livres et articles, en particulier dans *Effets pervers et ordre social* :

- 1) « M. X., un industriel important qui, au dire des témoins, paraissait fortement éméché lorsqu'il a quitté le restaurant à la suite d'un repas d'affaires, a percuté un arbre avec son véhicule (les journaux) ».
- 2) « Les deux automobilistes qui s'étaient engagés face à face dans la voie centrale de la route à trois voies se sont, au dire des témoins, lancé des appels de phares répétés. Le choc frontal n'a pu être évité (les journaux) ».

Dans le premier cas, nous dit Boudon, l'explication est de type « déterministe », c'est-à-dire que « les actes sont exclusivement expliqués par des éléments antérieurs à ces actes », ici essentiellement l'effet de l'alcool. Dans le deuxième cas, l'explication se base sur les « finalités » des acteurs. Boudon considère ces deux types d'explication comme entièrement différents, voire opposés.

Je passe sur le fait qu'il s'agit de questions plus psychologiques que sociologiques (Boudon parle d'attitudes *d'individus*), et je ne m'arrête pas non plus sur le fait qu'il s'agit ici d'hypothèses assez grossières plus que d'explications. Je retiens qu'il considère le premier exemple comme « déterministe », passant rapidement de l'effet de l'alcool à l'effet de structures sociales (antérieures) supposées agir comme des « causes », donc comme des choses concrètes. C'est donc dans ce même élan, et en partant de l'alcool, qu'il est conduit à rejeter la sociologie durkheimienne. Boudon se situe en effet dans la lignée de Schleiermacher, Dilthey, Windelband, Rickert et Weber, pour lesquels les sciences naturelles sont nomothétiques (cherchant des lois générales), tandis que les sciences humaines sont idiographiques (concernées par l'unicité des choses). Boudon reprend cette distinction en disant que les sciences de la nature expliquent les phénomènes par des causes, tandis que les sciences humaines (les *Geisteswissenschaften*) cherchent à « refléter l'expérience des individus dans sa complexité concrète » (Boudon, 2010). J'observe en passant que cette distinction, faite par l'École du *Verstehen*, n'a pas empêché Weber de faire de nombreuses hypothèses de type nomothétique ; idem pour Boudon. Par ailleurs, il faut noter que l'unicité d'une chose ne l'empêche pas de tomber sous une loi générale : chaque individu est unique, et pourtant obéit aux lois de la psychologie, voire de la sociologie. Enfin, si une telle dissociation entre sciences humaines et sciences naturelles s'avérait, cela condamnerait des disciplines telles que la géographie humaine, l'anthropologie, la démographie, l'épidémiologie, etc.

Je précise – d'abord pour les psychologues – qu'il ne s'agit pas de condamner les données introspectives ; la psychologie y

recourt souvent, tout en restant sur le terrain des phénomènes, et en ne visant la subjectivité qu'indirectement. Certes, il y a des psychologues qui cherchent le « moi profond » dans les limbes du rêve. Tout dépend alors de la méthode utilisée ; on peut faire de l'introspection systématique en comparant des sujets suffisamment nombreux et en cherchant à isoler les variables. En revanche on sort du terrain de la science en cherchant à atteindre une conscience « intentionnellement », c'est-à-dire par une sorte de contact d'esprit à esprit.

Voyons le raisonnement de Boudon d'un peu plus près. Il note que quand on observe, en sociologie, une relation du type « si A (antérieur à B), alors (le plus souvent) B », il faut se garder de « donner une interprétation *réaliste* à cette proposition causale ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Boudon clarifie sa pensée ainsi : « Il faut voir que la notion de cause [en sociologie] a dans la plupart des cas une signification toute différente de celle qu'elle a dans une proposition telle que 'cet engrais est la cause de l'augmentation de la quantité des récoltes. Dans cet exemple on peut donner à la notion de cause une interprétation réaliste. Mais ce n'est généralement pas le cas [...] en sociologie » (Boudon, 1976). En d'autres termes le déterminisme causal que les journaux – selon Boudon – relèvent à propos de l'industriel dans le premier exemple ci-dessus n'est pas vraiment – encore une fois selon Boudon – du déterminisme causal, il « résulte de comportements dont la logique échappe au schéma causal et obéit au schéma moyens-fins. » En affirmant la primauté du schéma moyens-fins, Boudon tend à s'écarter de l'explication par les contraintes extérieures (à la Durkheim) pour la chercher dans l'esprit de celui qui agit (sans qu'on sache toujours très bien si ce schéma est dans l'esprit des individus étudiés ou dans celui du sociologue).

Cette petite incursion dans l'atelier de construction des idées de Boudon est instructive à plus d'un titre. Tout d'abord, Boudon reprend l'idée selon laquelle les sciences de la nature obéissent à un principe d'explication différent de celui de la sociologie. Il rejette le « réalisme » dans le cadre de l'explication

sociologique et propose de remplacer ce qu'il voit comme de la réduction par un « schéma moyens-fins ». Dire cela revient à opérer, comme Descartes, une séparation ontologique entre la réalité et l'esprit. Que les systèmes intentionnels soient différents des systèmes physiques, cela est évident, mais postuler que ces systèmes ne peuvent être compris et expliqués que par des modes de connaissance spécifiques est une autre affaire. Le problème général que soulève une telle approche est qu'elle revendique pour la sociologie une forme *sui generis* de connaissance, parallèle à la connaissance scientifique... ce qui revient à dire qu'elle s'appuie sur une connaissance parascientifique. On aurait beau jeu de répondre à Boudon que s'il existe une véritable connaissance du sujet « dans sa complexité concrète », connaissance qui ne serait pas celle de la psychologie, qu'il nous la montre !

Nous sommes ici au cœur du problème. Toute connaissance doit être accessible à l'examen public, y compris si elle se réfère à des intentions ou des significations (ou si l'intention « rencontre » la signification), ce que semble exclure l'approche phénoménologique. Par ailleurs, la psychologie existante étudie déjà les intentions ; elle nous dit non seulement que les intentions renvoient à d'autres intentions, mais qu'elles sont toujours relatives à une conscience, et sont donc incarnées. Contrairement à ce que postule la phénoménologie, intentions et significations ne sont pas des données brutes, qu'il suffit de capter. Comme le dit Piaget (1968), « la conscience n'est pas comparable à une lumière, qui, sitôt allumée, produirait un monde de significations toutes faites ». Les significations s'organisent par rapport à d'autres, organisation qui renvoie à la biogenèse, à l'évolution sociale et à l'histoire de l'individu.

Quant à l'exemple des automobilistes, que Boudon compare au « jeu du poulet » (il faudrait traduire *chicken game* par « jeu de la poule mouillée »), il est emprunté à la théorie des jeux – il s'agit donc d'un modèle –, qui illustre le fait que le plus « courageux » gagne, mais que si les deux joueurs sont « courageux », alors les deux sont perdants. On a utilisé ce jeu pour illustrer l'inévitabilité de la destruction mutuelle en cas

de guerre atomique, et on a cherché à prédire, sans grand succès, d'autres situations de conflit politique. Je ne suis pas certain que l'exemple du jeu de la poule mouillée aurait convaincu Max Weber, car ici l'analyse des intentions des joueurs ne permet pas d'anticiper le résultat du jeu, vu que les comportements induits par les intentions interagissent. Si l'intention des deux joueurs est « je vais lui *faire croire* que je ne vais pas dévier de ma trajectoire » et que le seul moyen de faire croire cela est précisément de ne pas dévier aussi longtemps que possible, le résultat n'est pas prédictible à partir des intentions. Par ailleurs, prendre un exemple emprunté à la théorie des jeux montre la foi de Boudon dans la théorie du choix rationnel, et par là-même son absence de réalisme. Comme ses promoteurs le reconnaissent eux-mêmes, la théorie des jeux ne théorise pas des choix réels, mais des *jeux de l'esprit* (Binmore, 1990 ; Schmidt, 2001).

Reprenons. Boudon oppose, deux types d'explication. Certes, il mentionne parfois que, selon les cas, un type d'explication peut mieux convenir que l'autre, qu'il faut tenir compte de l'environnement social, bref, qu'il faut de tout pour faire une bonne sociologie. Mais quand arrive la question de savoir quelle est la meilleure explication, il commence par dire que la question est difficile, et poursuit : « Mais il semble que la position raisonnable à cet égard soit celle qui ne nous a pas soulevé de difficulté à propos des exemples d'accidents d'automobile » (1976, p. 422), à savoir l'explication via des acteurs intentionnels. Si je parle d'*opposition* entre deux types d'explication, c'est que dès que Boudon aborde le problème théorique – épistémologique – de l'explication, il relève l'incompatibilité entre les deux types d'explication par simple réaction contre le positivisme et le physicalisme, reprenant littéralement le dualisme de la philosophie de l'esprit du XIX^e siècle.

Je note aussi que Boudon place sa théorie au niveau de l'individu sans le moindre intérêt pour les débats qui ont eu lieu en psychologie au XX^e siècle sur la question de l'explication, débats qui ont conduit la discipline à se dégager à la

fois du réductionnisme béhavioriste et de la philosophie de la conscience. Tout se passe comme si comme si ces débats n'avaient pas eu lieu, comme si la psychologie était restée radicalement réductionniste et qu'il fallût la remplacer par une autre psychologie. Certes, le cas n'est pas unique d'une discipline qui empiète sur une autre sans aucune considération pour cette dernière, mais en général cet empiètement, s'accompagne d'une reformulation d'une ou plusieurs thématiques de la discipline empiétée. Or la sociologie contemporaine d'inspiration wébérienne s'aventure sur des terres psychologiques sans se confronter à la psychologie actuelle. Cela rappelle un peu les prétentions souverainistes de la philosophie, qui, s'appuyant sur la phénoménologie, aurait la légitimité d'interférer dans des questions portant sur des faits psychologiques (Piaget, 1968).

En résumé, il n'y a pas lieu d'opposer les deux types d'explication illustrés par l'exemple de l'industriel qui finit sa trajectoire dans un arbre et celui des deux automobilistes qui s'entrechoquent. En effet, d'une part, toute action s'accompagne de finalité, parfois d'intentionnalité, et, d'autre part, les intentions des individus se rapportent souvent à leur passé. Par exemple, l'industriel a peut-être vu qu'il allait percuter un arbre. Le cas échéant, il a pu recourir à des justifications du type « j'ai donné un coup de volant pour éviter une ornière », ou « j'ai préféré heurter l'arbre plutôt que la voiture qui venait en face », etc. Bref, un tel acte s'accompagne d'intentions, voire de justifications. Quant aux appels de phare des deux automobilistes, cette conduite a sans doute été apprise (causée par un apprentissage). Cette conduite interagit, pour chacun des automobilistes, avec l'idée qu'il se fait de lui et de celui qui vient en face, idées qui sont liées à des expériences passées. Une bonne explication est une explication par les conduites, c'est-à-dire par les comportements *y compris* la pensée et les intentions, comportements et pensée étant indissociables (mais distincts). Encore une fois, la psychologie actuelle a dépassé le béhaviorisme.

Du point de vue de ses fondements philosophiques, cette opposition entre causes et fins, entre sciences de la nature et

sciences humaines, est typique d'un certain dualisme hérité surtout de Descartes, mais qui a précédé celui-ci dès les origines de la philosophie occidentale (et dont on a surtout retenu la variante de Platon-Socrate). Si Boudon condamne le physicalisme (tout est explicable par des lois physiques), on ne peut que le suivre. Mais cela n'implique pas une condamnation du matérialisme car de la matière émergent des propriétés qui ne s'expliquent pas par des lois physiques (la chimie, la biologie, la psychologie et la sociologie, en témoignent). Or Boudon passe de l'épistémologie physicaliste à l'ontologie matérialiste comme si c'était la même chose⁵.

Pour en revenir à la métaphore du navigateur, Boudon chercherait sans doute à expliquer sa trajectoire via les intentions de celui-ci. Une telle conception épistémologique pose évidemment le problème méthodologique de l'accès aux intentions de ce navigateur. Boudon choisit pour cela une approche qui permettrait une sorte de captation ou de reconstruction des intentions du navigateur. Il faudrait donc imaginer un Boudon lui-même navigateur, qui, se mettant à la place de celui dont il cherche à comprendre l'action, la saisirait « de l'intérieur ». Cependant, les aspects les plus raisonnables qu'il pourrait anticiper de la conduite du navigateur seraient aussi les plus évidents, les plus banals (par exemple il pourrait anticiper la fatigue du navigateur, son désir d'arriver au plus vite, etc.). Pour le reste, l'étude de la subjectivité du navigateur serait livrée à la subjectivité de Boudon lui-même.

Cette vision phénoménologique de l'explication, Boudon la prolonge en une théorie. L'idée de base en est simple : expliquer l'action, les valeurs, la morale, etc., c'est en « trouver les raisons » individuelles. Je relève au passage le terme « trouver » (et non pas chercher). Un tel programme, qu'il appelle « théorie de la rationalité ordinaire », pose principalement deux problèmes.

5. Notons aussi que Boudon rejette le matérialisme psychologique (les idées sont incarnées), mais semble accepter le matérialisme sociologique (les cultures sont produites par des sociétés). Cf. Bunge (1998).

Premièrement, on se demande pourquoi insister pareillement sur l'individu. Est-ce vraiment l'essentiel du travail sociologique? Boudon répond, en reprenant Weber, qu'il est évident que toute science sociale a pour objectif principal d'expliquer le comportement... Deuxièmement, et ce point prolonge le premier, en réduisant les valeurs, la morale, voire la vérité, à des processus de pensée ordinaires (les bonnes raisons) sans en chercher – oups, trouver! – l'évolution, le vecteur, Boudon se condamne à la circularité. Son programme finit en effet par ne rendre compte que de *l'adhésion de l'individu à ses propres croyances*.

UNE PSYCHOLOGIE ARTISTIQUE

Je note en passant que Boudon considère, en bon individualiste, que la psychologie est implicitement présente dans toutes les explications sociologiques. Dans le même temps, Boudon (1993) affirme qu'il faut aller au-delà des lois psychologiques, afin de trouver les raisons des actions des individus ainsi que de leurs croyances. En suggérant d'aller « au-delà des lois psychologiques », il suggère que la psychologie s'appuie sur une vision comportementaliste de l'individu, vision qui ne s'intéresserait pas aux raisons de l'action. Aujourd'hui cependant, il ne reste que peu de purs béhavioristes, et rares sont les explications psychologiques qui excluent les raisons du comportement ; elles vont même, pour la plupart, plus loin que Boudon puisqu'elles distinguent les raisons invoquées par les sujets eux-mêmes des raisons pour lesquelles ils invoquent ces raisons. On l'a vu au chapitre précédent, la psychologie, à la différence de la sociologie, a dépassé les deux extrêmes que sont le positivisme et la phénoménologie. Boudon, cependant reste ancré dans ce dualisme méthodologique. S'appuyant sur la critique de Weber, précédée par celle de Comte, il rejette en bloc toute la psychologie, comme si celle-ci était entièrement et simplement comportementale.

Cela dit, si Boudon parle de *l'unicité* de l'expérience vécue – comme il en donne parfois l'impression –, la démarche qui consiste à capter cette expérience sort du cadre d'une connaissance qui tend vers une certaine objectivité. Je doute que ce soit là l'intention de Boudon, qui a toujours affirmé vouloir faire une sociologie scientifique. Ce qu'il pense le distinguer de la psychologie est son désir de « reconstruire » les raisons des individus. Il donne souvent l'exemple d'un homme qui coupe du bois devant sa maison alors que la température avoisine 40 °C. Boudon « reconstruit » l'intention de cet individu en « élaborant une théorie de son comportement », et conclut, au terme de cette élaboration, que cet individu n'a pas l'intention de se servir de son bois pour se chauffer. Il s'agit là, cependant, d'une simple lecture d'un comportement, accompagnée d'une sorte de sous-inférence. Supposons que cet homme coupe du bois alors qu'il fait 15 à 20 C°, la psychologie boudonienne ne pourrait pas reconstruire grand-chose : la méthode interprétative à la Max Weber ne semble marcher que quand il s'agit d'évidences. Sinon, le *Verstehen* risque fort de conduire à du *Missverstehen*.

Une hypothèse, pour être intéressante, doit être nouvelle, elle ne saurait se réduire à la lecture d'un fait. Il en va de même d'une « reconstruction d'intentions » ; pour être intéressante, il faut qu'elle dépasse l'évidence. Quant à inclure l'intentionnalité dans l'étude des actions, que Boudon se rassure : la véritable psychologie, celle qui existe déjà, élabore aussi des « théories de l'action », et de manière à la fois plus nouvelle et plus prudente que Boudon. Les psychologues, en effet, créent des hypothèses, y compris concernant les intentions des individus, hypothèses (ou théories), qui sont basées sur des données, des connaissances intégrées et approfondies, qui sont créées à partir d'une imagination disciplinée – elles ne sont pas de simples devinettes – et qui sont testées systématiquement, toutes choses qui n'intéressent pas Boudon.

Cherchant à justifier cette fameuse psychologie sociologique, Boudon (2010) affirme que « par son côté stylisé,

la psychologie des sociologues se distingue autant de celle des psychologues que la peinture abstraite de la peinture réaliste. » Filons la métaphore et reconnaissons que les peintres réalistes cherchent davantage à connaître ce qu'ils peignent que les peintres abstraits, dont le génie consiste d'abord à peindre leur vision du monde, sans chercher à savoir ce qu'il est indépendamment d'eux. Les peintres réalistes, en revanche, observent leur modèle, l'examinent à différentes distances et sous différents angles, cherchant à en évaluer les proportions, et ne se contentent pas de peindre ce qu'ils ont dans l'esprit. Je ne dis pas que la peinture réaliste est supérieure à la peinture abstraite, je dis qu'elle est plus conforme à la réalité, et qu'on peut le vérifier.

ET POUR FINIR...

Boudon croit aux explications finales, suivant en cela à la fois l'individualisme radical et l'épistémologie phénoménologique. Revenons brièvement à l'exemple emprunté à Tocqueville du retard de l'agriculture française par rapport à l'agriculture anglaise au XVIII^e siècle, que Boudon reprend souvent. Le mécanisme de ce retard est, on l'a bien retenu, l'absentéisme des propriétaires terriens, beaucoup plus courant en France qu'en Angleterre. Tandis que l'aristocrate français typique confie la gestion de sa terre à des métayers, attiré qu'il est par les niches fiscales de l'époque, par le prestige de la ville et des fonctions administratives étatiques, le *gentleman-farmer* anglais vit sur sa terre et s'en occupe personnellement.

Le raisonnement que Boudon, à la suite de Tocqueville, attribue aux propriétaires fonciers est plausible ; on comprend aussi que, dans ce cas, une bonne explication s'accompagne d'une hypothèse quant aux conceptions et attitudes des individus concernés, ici les propriétaires terriens français comparés aux propriétaires anglais. On relève encore que ces conduites individuelles sont fonction du contexte social,

ce qui est souvent le cas avec les explications individualistes (non radicales). Ce qui est plus difficile à suivre, c'est la manière selon laquelle Boudon comprend lui-même ce type d'explication ; on voit mal comment « reconstruire » son raisonnement (!) Pour lui, en effet, une fois la raison trouvée, l'explication est « finale », il n'y a rien à ajouter. Il affirme que rien de ce que dit la biologie ou la psychologie ne saurait modifier une telle explication. Il y a là quelque chose d'un peu déconcertant. Comment exclure qu'une explication évolue, se transforme en fonction de nouvelles connaissances, de nouvelles interprétations ? Même dans l'exemple historique que Boudon met en avant, il n'est pas exclu que l'on découvre de nouveaux faits psychologiques, sociologiques ou politiques, ignorés jusqu'ici, ou que des documents, par exemple des lettres de propriétaires terriens, conduisent à jeter un regard nouveau sur ceux-ci. Il n'est pas exclu non plus que le contexte naturel – par exemple climatique – dans lequel ils ont vécu soit précisé à la suite de nouvelles recherches, et qu'on s'aperçoive qu'il a pu jouer un rôle dans leurs décisions. Bref, on ne peut pas exclure le progrès des connaissances.

Boudon pense qu'une explication est *finale* quand on a cessé de poser la question « pourquoi est-ce ainsi ? » Il donne l'exemple du « jugement causal » suivant : « Une limitation imposée des loyers conduit à la dégradation de l'habitat ». La réponse à ce pourquoi, dit Boudon, est que les propriétaires, qui seuls ont la capacité de réparer leur maison, ne sont pas incités à le faire (ils risqueraient d'y perdre). Cette réponse, pour Boudon, donne une explication *finale*, dans le sens où on ne se pose plus la question du pourquoi. Mais ici encore, cela revient soit à figer la connaissance, soit à énoncer une évidence (du genre « il est mieux d'avoir plus »). Du point de vue psychologique, on va se demander si cela est vrai, c'est-à-dire si tous les propriétaires – le cas échéant en distinguant des catégories de propriétaires – agissent de la même manière et dans tous les contextes. Le sociologue soucieux des faits nous dit : voyons cela de plus près. Et bien sûr, dans une discipline empirique

comme la sociologie, on ne peut pas s'en tirer par une simple affirmation de principe, ni par une généralité-banalité.

Boudon donne ici une explication psychologique par subsumption des conduites individuelles (des propriétaires terriens) dans une loi supposée générale (ici de désir d'avoir plus ou mieux); on sait que Hempel (1965) s'est fait le chantre de ce type d'explication. Affirmer cependant qu'un comportement est général n'est pas lui donner une explication, cela ne fait que le situer dans son contexte; manque l'examen de ses processus. Par ailleurs, une bonne explication psychologique ne suffirait sans doute pas, il faudrait encore, comme le note Tocqueville (1981/1835) lui-même, mettre l'accent sur la « lente et constante action des institutions ».

Boudon relève que les causes ultimes d'un phénomène social doivent résider dans des décisions individuelles, faute de quoi l'explication ne saurait être finale. Il dit ainsi trois choses, (1) que le tout doit être réduit à ses composantes (individualisme radical), et (2) que les *intentions individuelles* sont primordiales, ce qui revient à affirmer la primauté de l'esprit. (3) À cela s'ajoute un point central pour Boudon comme pour Weber : ces décisions individuelles doivent être comprises de manière immédiate par ceux qui reçoivent l'explication. Dans cet ordre d'idées, un individu ne peut pas comprendre l'explication d'un phénomène social s'il n'est pas capable de se mettre à la place des individus en cause dans ce phénomène social. Pour les comprendre, il faut donc qu'il leur ressemble. Ce point, longuement développé par Weber (1922), lui permet de justifier le postulat de rationalité, dans le sens où celui-ci est partagé aussi bien par les individus en cause que par ceux qui cherchent à comprendre ce phénomène social.

Ce sont pourtant les phénoménologues eux-mêmes qui ont insisté sur l'incomparabilité et l'incommensurabilité des expériences individuelles. Merleau-Ponty, par exemple, s'est longuement arrêté sur l'unicité des choses, affirmant qu'elles « ne sont pas devant nous de simples objets neutres que nous contemplons ». Cette question est liée à celle des comparaisons

interpersonnelles – les économistes parlent d'« interdiction des comparaisons interpersonnelles » pour dire qu'on ne peut pas se baser sur de telles comparaisons pour déterminer le bien-être social – une thématique que j'ai développée ailleurs (Moessinger, 1996) ; il y a là une idée qui se réfère, pour reprendre Merleau-Ponty, à l'impossibilité de comparer « l'intériorité des individus ». En termes simples, si *a* et *b* ont soif, il n'existe aucun moyen de dire lequel des deux a le plus soif. Du point de vue de la mesure, une telle incomparabilité s'exprime par le fait que les caractéristiques psychologiques se repèrent sur des échelles ordinales. Or deux échelles ordinales n'ont pas de point commun – par exemple un zéro – qui permettrait de passer de l'une à l'autre. De même qu'on ne peut pas repérer l'absence de soif, on ne peut pas comparer le degré de soif de deux individus, on ne peut que l'approcher par des indicateurs, par exemple en interrogeant les sujets ou en observant leur comportement, ou encore par des mesures physiologiques. Certes, cet exemple est un peu anecdotique, mais il faut retenir que de même qu'on ne peut pas, à strictement parler, comparer la soif de deux individus, on ne peut pas non plus comparer leurs valeurs, leurs émotions, leurs intentions, leur intelligence, voire toute autre caractéristique *psychologique*. Bien entendu, cela n'exclut pas l'existence d'une psychologie scientifique, en tant qu'étude des processus généraux de la conduite.

Privilégiant les « bonnes raisons », celles données par les individus eux-mêmes de leur conduite, Boudon occulte le fait qu'il faut chercher l'explication de ces bonnes raisons non pas uniquement dans les justifications qui font sens pour les individus eux-mêmes, mais qu'il faut aussi examiner leur comportement, ainsi que les liens entre justifications et comportements, qu'il faut chercher pour trouver, et qu'on ne peut pas sauter dans la conscience sans passer par des hypothèses et par leur examen. Il néglige aussi le fait que les bonnes raisons sont liées à d'autres, qu'elles s'organisent en systèmes de raisons, et que cette organisation, ainsi que sa prise de conscience, varie beaucoup selon les individus. En d'autres termes, les « bonnes

raisons » ne sont pas les raisons de l'action. On reconnaît dans les conceptions boudoniennes les traces de la phénoménologie husserlienne, avec cette approche intuitive et instantanée, avec ce désir d'accès direct à des vérités éternelles.

Pour reprendre un des exemples préférés de Boudon, on sait pourquoi, dit-il, un individu regarde à gauche et à droite avant de traverser la rue ; on peut « reconstruire », ou anticiper ses intentions, inutile de l'interroger là-dessus ; exit l'étude systématique, remplacée par la « reconstruction » des bonnes raisons de l'individu, mais surtout facilitée par le fait que nous faisons la même chose avant de traverser la rue. C'est en effet un comportement appris, qui s'accompagne de justifications, elles-mêmes partiellement apprises, et si cette hypothèse banale s'avère, il n'y a à cela rien de bien étonnant ; surtout, cela ne légitime pas une explication basée sur les seules raisons du sujet, pas plus qu'une connaissance de l'autre basée sur une sorte de communication des intentions.

Quant aux explications « finales », typiques de l'approche phénoménologique – et souvent reprises par les réductionnistes –, elles contredisent l'idée même de développement des connaissances. Le problème de cette sociologie n'est pas seulement son côté subjectif, mais c'est aussi qu'elle repose sur l'idée d'un individu cohérent (« rationnel »), c'est-à-dire prévisible, ne serait-ce que parce que s'il était imprévisible, on ne pourrait pas en « reconstruire » la composition mentale. Par ailleurs, elle se désintéresse des liens individu-société dans l'explication. En prétendant créer une psychologie spécifique, qui n'a pratiquement rien à voir avec la psychologie systématique existante, Boudon crée un individu qui risque de se trouver en opposition ou en décalage par rapport aux connaissances actuelles, et, par conséquent difficile à intégrer dans une sociologie de type scientifique (qui doit être en cohérence avec elle-même et avec les disciplines voisines).

On l'aura compris, en m'en prenant à la sociologie de Boudon, c'est l'approche phénoménologique que je vise, c'est-à-dire la position selon laquelle la sociologie doit se baser

sur une psychologie différente de la psychologie actuelle – disons : telle qu'elle est enseignée dans les universités –, psychologie qui n'existe pas en tant que discipline, qui est une sorte d'idéal consistant à tout expliquer par la conscience et la « subjectivité incarnée », comme si tout commençait dans la conscience, et comme si celle-ci n'avait pas d'histoire qui la relie au corps, et aux autres. Cette psychologie phénoménologique, sur laquelle s'appuie la sociologie dite « herméneutique », a été discréditée, voire tournée en ridicule, par Piaget dans *Sagesse et illusions de la philosophie*. Si j'en crois la postface à la deuxième édition, la communauté philosophique a largement accepté les critiques de Piaget ; quant aux psychologues phénoménologiques, ils tendent à disparaître des départements de psychologie des universités, et ne se trouvent qu'en petit nombre dans des organisations philosophiques ; aujourd'hui on ne les entend guère. Si on peut comprendre que la tradition phénoménologique ait survécu dans certaines sciences humaines – je pense surtout à la littérature et à l'esthétique – il est plus difficile de comprendre pourquoi elle s'est perpétuée en sociologie, si ce n'est par une sorte d'inertie de l'histoire.

LE PROBLÈME DU MOI CENTRAL

On pourrait, à titre d'introduction à la théorie de Boudon, présenter sa conception volontariste de l'individu par la métaphore du chef d'une entreprise clairement hiérarchisée. Le chef d'entreprise se trouve au sommet d'une pyramide de subordonnés et de services, ou sous-services, qui, dans l'organigramme, prennent la forme d'une arborescence hiérarchique (ordre partiel). Imaginons que cette entreprise soit une maison d'édition. Il y a par exemple, le service éditorial, le service du personnel, la comptabilité, le marketing, la gestion des droits, etc. Imaginons encore que cette maison d'édition publie un livre qui sorte un peu de la ligne éditoriale de la maison. Comment l'expliquer ? Poursuivant cette métaphore, Boudon

porterait son attention sur le chef d'entreprise, sur sa compréhension ou sa « rationalisation » de l'événement, et pas, ou peu, sur les subordonnés, les conflits entre services, les communications, les coalitions, les jeux d'influence, etc., tout cela dans un environnement concurrentiel qui laisse peu de marge de manœuvre. Il ne semble en effet pas faire de doute pour Boudon que l'individu est autonome, qu'il est l'auteur de ses propres idées, conceptions, décisions ; bref, qu'il est au sommet de la hiérarchie des instances et tendances dont il est composé, et que c'est lui qui décide.

La métaphore ci-dessus s'oppose à celle d'un individu qui hésiterait quant aux buts de son entreprise ou n'en prendrait pas conscience, ou dont les subordonnés ne suivraient pas, ou peu, les instructions. Elle s'oppose aussi à l'idée de subordonnés qui entreraient en conflit les uns avec les autres, qui dissimuleraient des informations, qui recourraient à des arguments trompeurs, ou qui communiqueraient de manière ironique, de telle sorte que leur supérieur, voire eux-mêmes, ne maîtriseraient pas grand-chose. Bref, cette métaphore s'oppose à l'idée d'un individu décentralisé en sous-mois (centres locaux) relativement indépendants, et qui se concurrencent.

En disant cela, je ne veux pas nier toute centralité dans la décision, qu'elle soit individuelle ou collective. Pour reprendre ma métaphore, le directeur dirige, certes, mais il ne sait pas exactement ce qui se passe dans son entreprise, il le comprend mal, et il comprend mal ses subordonnés, dont les raisons et les intentions lui échappent largement. Il en va de même de l'organisation de l'esprit : nous avons peut-être une instance plus centrale que les autres, mais si tel est le cas elle n'a pas de pouvoir direct sur les autres instances. Si c'était le cas, comme le note Minsky, nous n'aurions pas besoin de faire un effort pour faire ce que nous avons décidé de faire.

Pour Hume, la raison est l'esclave des passions. Un esclave obéit et ne met pas en question les ordres de son maître. Un éléphant, en revanche n'obéit pas toujours à son cornac, mais il ne fait pas non plus ce qu'il veut, ne serait-ce que parce

qu'il a été dressé, parce qu'il éprouve peut-être un sentiment de soumission par rapport au cornac, ou parce qu'il agit en fonction de membres de sa horde. J'emprunte cette métaphore à Haidt (2012), pour lequel l'éléphant ne suit pas toujours les instructions de son propre cornac et se laisse parfois guider par les autres éléphants (conformisme, adaptation, pression sociale). On peut opposer cette métaphore à celle du chef d'entreprise. Le cornac, à cheval sur le cou de son éléphant, représente la raison, qui est au service, non pas seulement des passions, mais de l'individu tout entier. Ce n'est pas vraiment un partenariat, le cornac est un peu comme un avocat au service de son client. Il cherche à l'aider, lui fait des suggestions – qui ne seront pas toutes retenues – et parfois refuse les demandes du client. Haidt suggère que quand l'éléphant est confronté à des questions de normes socio-morales, il a tendance à ne pas écouter son cornac, il est alors plus sensible à l'action de ses amis éléphants, et s'il suit l'avis de son cornac, ce n'est qu'après avoir eu le temps de réfléchir à son argumentation. Bref, le cornac ne dirige pas l'éléphant à partir d'une position dominante, mais cherche à comprendre et à anticiper l'éléphant – dont il ne comprend pas tout – pour l'accompagner ou lui éviter de faire des erreurs. Nous sommes loin de la métaphore d'un supérieur hiérarchique qui dirige, qui sait presque tout de ce qui se passe au-dessous de lui, plus proches de celle de sous-mois décentralisés, fluctuants, sensibles à leur environnement, avec des renversements de hiérarchies et des réorganisations.

Des sous-mois mal coordonnés

L'idée boudonienne d'un individu centralisé, dirigé de l'intérieur, ou « volontaire », pose des problèmes qui ont déjà été entrevus par Platon, Socrate, ou Aristote. La question de la faiblesse de la volonté est revenue il y a peu sur le devant de la scène avec des philosophes tels que D. Davidson, A. Rorty, ou J. Elster. Par ailleurs, l'intelligence artificielle – lorsqu'elle cherche à imiter l'intelligence humaine – ne peut pas éluder

cette question. Pour Minsky (1988), nous commençons par choisir ce que nous voulons faire, puis nous le faisons; il ajoute que ce n'est pas la même instance qui choisit et qui exécute, car choisir et exécuter demandent des compétences différentes. C'est une idée plausible; en tout cas, c'est un fait que nous nous trouvons souvent dans des situations où nous ne faisons pas ce que nous avons décidé de faire, où nous nous en voulons de ne pas le faire, où nous cherchons même à nous punir de ne pas l'avoir fait. Pour montrer que l'individu est peu centralisé (il n'y a pas un unique moi central), Minsky donne un exemple des astuces de sa volonté :

« J'essayais de me concentrer sur un problème donné, et je commençais à en avoir assez et à m'endormir. Alors j'ai imaginé qu'un de mes concurrents, le professeur Challenger, allait résoudre ce problème. L'envie rageuse de priver Challenger de cette réussite m'a permis de travailler encore un moment. »

Dans l'interprétation de Minsky, la volonté a exploité la colère pour paralyser le sommeil. Ce qu'il veut montrer, c'est que si la volonté commandait le sommeil (si la volonté était le supérieur du sommeil), elle n'aurait pas besoin de recourir à la ruse de la colère pour paralyser le sommeil; elle pourrait le suspendre directement. Minsky note aussi qu'on doit parfois se promettre des récompenses pour parvenir à faire ce qu'on a décidé de faire. On se dira par exemple : « Si je ne parviens pas à exécuter ce projet, j'aurai plus de temps pour voir mes amis. » Or le fait qu'on cherche ainsi à s'acheter soi-même traduit le fait que le moi volontaire n'est pas très prédominant.

Minsky relève encore qu'une espèce faite d'individus très volontaires serait vouée à la disparition : « Une espèce qui pourrait tout bonnement supprimer la faim ou la douleur (ou le sommeil) s'éteindrait très rapidement. » Au fond, un individu avec un moi central serait dangereux pour lui-même, voire pour les autres. Cette idée, d'abord développée par Minsky, a été popularisée par un jeu de l'esprit concernant un maximisateur

de trombones (*paperclip maximizer*), jeu selon lequel un agent intelligent poursuivant un but pratique *en tant que fin en soi* – on parle ici d'intelligence artificielle – conduirait à la destruction de l'humanité (Bostrom, 2014).

La question de l'instance centrale renvoie à celle de la responsabilité. J'ai suggéré ailleurs (1991:154-155) que pour qu'il y ait responsabilité, il faut qu'il y ait une certaine centralisation, que des instances de même niveau risqueraient de se renvoyer mutuellement la responsabilité. Mais les choses sont peut-être un peu plus compliquées que ça ; imaginons un individu qui doit prendre une décision difficile à propos d'un problème moral. S'il n'éprouve pas de sentiments contradictoires, de conflits, et qu'il prend sa décision très rapidement, il semblera hyper-rationnel, sans chair ni cœur, et, en quelque sorte, a-responsable. S'il est aux prises avec des sentiments qui s'opposent, tout dépend alors du mode de prise de décision ; si l'individu ne fait que céder à son sentiment le plus fort, il en devient en quelque sorte la victime. Il semble qu'il ne saurait y avoir de responsabilité raisonnée que s'il y a quelque chose qui est de l'ordre du *dépassement* de l'opposition entre ces sentiments. Cependant, cette interprétation de la responsabilité raisonnée s'oppose à la spontanéité et à la générosité, c'est-à-dire à une responsabilité qui relève de la vie plus que de la raison.

Laissons là ces spéculations. Les critiques principales contre l'idée d'un individu hyper-rationnel viennent principalement de ceux des socio-économistes qui réagissent contre les postulats du choix rationnel, c'est-à-dire contre une conception trop abstraite de l'individu. Cette réaction n'est pas récente. Déjà la nouvelle économie institutionnelle (Williamson, 1975) réagissait contre l'économie néoclassique, mais c'est surtout à partir de Stinchcombe (1983), Granovetter (1985), ou Etzioni (1991), qu'apparaît une tendance à intégrer la psychologie, la sociologie, et quelques autres disciplines, dans cette nouvelle socio-économie. Une étape importante vers la réalité psychologique apparaît déjà avec Kahneman et Tversky (1979),

article suivi du livre *Judgment Under Uncertainty : Heuristics and Biases* (1982), qui met en évidence de manière claire des biais de décision, c'est-à-dire des écarts au principe de rationalité. Ce livre, venant d'individus jouissant d'une grande considération chez les psychologues et les économistes, a un peu secoué les certitudes de ceux qui continuaient à croire dans le choix rationnel.

Il faut noter que le choix rationnel des économistes est une chose, et que la psychologie de la rationalité, ou de la cohérence, c'est-à-dire la psychologie cognitive, en est une autre. J'ai noté ci-dessus qu'utiliser, comme Boudon, le même terme de rationalité pour qualifier des choses aussi différentes qu'un principe et une conduite favorise la confusion. Curieusement, on distingue en général mieux l'irrationalité logique de la non-rationalité psychologique, les contradictions formelles des contradictions réelles. Quoi qu'il en soit, les socio-économistes – même s'ils ont, pour la plupart, une formation d'économiste – ont, mieux que les économistes *mainstream*, distingué le choix rationnel des conduites réelles. Une telle distinction paraît simple, mais elle se heurte à un problème ontologique : pour que des économistes s'intéressent à des conduites, il faut d'abord qu'ils acceptent que l'économie parle de la réalité – y compris, bien sûr, psychologique et sociologique –, qu'il ne s'agit pas d'une théorie déductive basée sur des postulats arbitraires, d'une théorie « imperméable à la réalité » (comme le dit Blatt, 1983)⁶. Ce que disaient Gibbard et Varian (1978) reste d'actualité : « Une grande partie de l'activité théorique en économie consiste non en une recherche avérée de lois économiques, ni en une élaboration d'hypothèses suivie de

6. Poincaré l'avait déjà noté dans sa lettre du 1^{er} octobre 1901 à Walras : parlant de la fonction d'utilité, il note : « ... une fois ces prémisses posées, vous avez le droit d'en tirer les conséquences par le calcul ; si dans ces conséquences, les fonctions arbitraires figurent encore, ces conséquences ne seront pas fausses, mais elles seront dénuées de tout intérêt parce qu'elles seront subordonnées aux conventions arbitraires faites au début. »

tests, mais en une investigation de modèles économiques». Les choses n'ont en effet que peu changé, puisque même les socio-économistes, dont on sait qu'ils insistent sur les limites à la rationalité, restent cependant majoritairement dans le cadre du choix rationnel (Moessinger, 1996 ; Etzioni, 2010).

Jon Elster (1986, 1989), qui a été parmi les premiers à lier la non-rationalité à des problèmes d'identité, et à populariser la notion de sous-moi, a essayé d'élaborer une théorie de l'individu composé d'instances mal coordonnées, rejoignant des spéculations de nombreux psychologues, ainsi que de spécialistes de l'intelligence artificielle. Ce courant de pensée a poursuivi son chemin tout en se simplifiant et s'est prolongé en une vision de l'homme partagé entre ses impulsions et sa volonté. Je retiendrai, dans la suite de cette thématique, trois livres qui, parmi d'autres, ont eu un certain impact.

Kahneman (2012), poursuivant ses spéculations sur la non-rationalité, a repris dans *Système 1 / système 2 : les deux vitesses de la pensée*, l'idée des sous-mois mal coordonnés en la réduisant à deux entités, deux systèmes de décision, l'un rapide et donnant des réponses instinctives, l'autre lent et rationnel, qui demande davantage d'attention. La manière selon laquelle ces deux systèmes sont reliés détermine notre action, mais, dit Kahneman, le système intuitif-instinctif tend à l'emporter.

L'idée d'un individu partagé entre deux instances est reprise par Zimbardo et Boyd (2009), *The Time Paradox*, qui est consacré à la manière selon laquelle nous pensons le futur, planifions, cherchons à maîtriser le temps. Les auteurs opposent la capacité d'organiser l'avenir à l'impulsivité, comparant celle-ci au fait de tomber amoureux : les buts antérieurement planifiés sont alors occultés. Ces auteurs s'intéressent aussi à la question du bonheur dans le cadre de cette dualité planification-impulsivité, le bonheur durable n'apparaissant, selon eux, que quand on est capable de retarder les gratifications.

Dans *Predictably Irrational*, Ariely (2008) passe en revue divers biais cognitifs de décision, cherchant à montrer qu'on peut les réduire à l'histoire du *Dr. Jeckyl et Mr. Hide*,

c'est-à-dire que la conduite humaine, ici essentiellement la décision, se partagerait en un côté froid et rationnel et un côté impulsif et incontrôlable. L'auteur illustre le côté impulsif par l'exemple des réticences d'un adolescent quant aux rapports sexuels protégés ; le côté Mr. Hyde consiste donc à renoncer à nos buts à long terme pour une satisfaction immédiate ; Ariely y voit une forme de procrastination.

Ces trois livres, qui, parmi d'autres, se réfèrent à des conceptions d'une frappante similitude, s'inscrivent dans un changement de paradigme qui, même s'il reprend des idées anciennes, est relativement récent dans le domaine des sciences sociales modernes. Ils présentent un moi composé essentiellement de deux parties mal coordonnées, peu hiérarchisées, avec de fréquents renversements de situation. Le moi rationnel n'est pas clairement aux commandes, la volonté renonce facilement. Ces auteurs, qui tous semblent regretter que la rationalité soit si peu dominante, s'en prennent à contrecœur – dirait-on – à l'idée d'un homme maîtrisant ses choix. On ne peut s'empêcher de penser que s'ils n'avaient pas eu de telles réserves, ils seraient allés plus loin en direction des sous-mois multiples ; cependant, ce qu'ils disent constitue déjà un pas en avant par rapport aux conceptions *mainstream* de la rationalité dans les sciences sociales.

Bien sûr, ces auteurs s'inscrivent dans une tradition occidentale ; un bouddhiste, par exemple, penserait que toutes ces spéculations passent à côté des vraies questions, que l'essentiel est de ne pas vouloir (ce qui écarte le problème de la faiblesse de la volonté), de capter ces deux tendances et de les contempler en quelque sorte de loin. Comme le note Serge-Christophe Kolm (1986), « Un esprit échauffé, dans toutes ses dimensions, paraît au bouddhiste le trait essentiel du non-bouddhiste. Cela est lié, dans cette vue, au fait que le non bouddhiste n'est pas maître de son esprit et de ses processus mentaux, ni plus généralement de lui-même ». Il n'est pas exclu que la modularité de l'esprit, ou la faible coordination mentale que relèvent les auteurs des livres mentionnés ci-dessus soit elle-même une

caractéristique essentiellement occidentale. On pourrait en effet penser que cet esprit échauffé des Occidentaux est une sorte de contrepoids à une excessive rationalité. En d'autres termes, être occidental, ce serait être à la *fois* rationnel et non rationnel, ou plutôt excessivement rationnel et excessivement non rationnel. Il semble en effet que ces deux attitudes ne s'excluent pas mutuellement (Moessinger, 2014).

PROBLÈMES DIRECTS, PROBLÈMES INVERSES

La distinction est rarement faite entre les problèmes directs et les problèmes inverses (Bunge, 2014 ; Pearl, 2018), sans doute parce qu'elle est très générale. Les problèmes directs vont des prémisses aux conclusions, de la cause à l'effet. Par exemple, chercher à aller du passé au présent, des moyens aux buts, du stimulus à la réponse, de l'input à l'output, des comportements individuels aux comportements collectifs, des intentions aux comportements, etc., constitue des manières directes de procéder et d'expliquer. En revanche, dans les problèmes inverses, le flux logique ou causal est inversé. Ce genre de problèmes, plus difficile à résoudre, présente des solutions multiples. Il y a pourtant de nombreuses questions que nous devons aborder de manière *inverse*, par exemple quand nous cherchons à diagnostiquer une maladie sur la base de symptômes, à construire une machine sur la base de ce qu'on souhaite qu'elle fasse, à chercher l'auteur d'un crime sur la base d'indices, ou quand nous cherchons la question à partir de la réponse. C'est alors un peu comme quand on essaie de reconstituer la forme d'un corps à partir de l'ombre qu'il projette : le problème n'a pas de solution unique.

Boudon et les partisans de l'individualisme méthodologique font face à un problème principalement *inverse*, mais qu'ils ne reconnaissent pas comme tel. Ils cherchent en effet à reconstruire (en fait à deviner) des intentions sur la base de comportements, comme dans l'exemple de l'homme qui coupe

du bois devant sa maison (cf. *infra*, p. 70) ou celui de l'individu qui tourne la tête à gauche et à droite avant de traverser la rue. Encore une fois, s'il est raisonnable de partir des intentions pour expliquer le comportement (problème que l'on peut considérer comme direct), il faut encore résoudre le problème méthodologique de l'accès aux intentions ; or ce problème est traité de manière *inverse* par l'individualisme méthodologique, qui cherche les intentions à partir du comportement (il coupe du bois). Et de la même manière qu'une même ombre peut correspondre à des objets de différentes formes, un même comportement peut correspondre à des intentions ou pensées différentes. Si par exemple un individu balaie le trottoir devant sa maison, il peut le faire par simple habitude, par désir de considérations sociale, par passion pour la propreté, pour prendre l'air, etc. Si un individu achète un chapeau, c'est peut-être qu'il a le rhume, qu'il souhaite faire un cadeau, qu'il craint la pluie, etc. Reconstituer ses intentions sur la base de son achat est un problème de type *inverse*, qui, faute de symétrie causale, n'a pas de solution unique. En d'autres termes, il y a de l'arbitraire dans l'attribution d'intentions sur la base du seul comportement.

Il ne s'agit pas, bien sûr, de condamner tout questionnement inverse. Après tout, la plupart des problèmes psychologiques et sociologiques commencent par se poser de manière inverse ; puis on les manipule et on essaye de les poser de manière plus directe. On ne peut pas, cependant, dans ces disciplines, traiter les problèmes de manière purement inverse, ou rétrodictive, comme le font par exemple, les astrophysiciens, qui ont pu dater le big bang de manière remarquablement précise. En sciences sociales, les lois n'atteignent pas le même degré de précision et de réversibilité. Ce que les sociologues, par exemple, abordent de manière directe est de nature probabiliste (exemple : l'industrialisation réduit la taille des familles) et ce qu'ils traitent de manière inverse est très vague et très général (exemple : pourquoi les sociétés asiatiques sont-elles plus traditionnelles que les sociétés occidentales ?). Quant aux individualistes

méthodologiques, non seulement ils s'attaquent à un problème inverse, mais ils le font sans précautions, et sur le terrain de la psychologie. Ils répondront peut-être que leur captation de l'intentionnalité échappe entièrement à la réduction causaliste, qu'elle ne passe pas par l'observation du comportement, ni du cerveau ; mais alors il faut être clair : s'ils peuvent entrer directement dans un autre esprit, cela s'appelle de la télépathie.

L'ÉTRANGE PARENTÉ ENTRE LE CHOIX RATIONNEL ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Raymond Boudon et les individualistes méthodologiques font grand cas de la rationalité en tant que principe, s'intéressant particulièrement au choix rationnel. Or on voit mal le lien entre l'interprétation immédiate de l'action du sujet (l'approche wébérienne) et l'explication de son action via un *principe* de rationalité. Il y a là une étrangeté, voire une contradiction, qui ne semble pas toujours apparaître très clairement, comme le souligne Bunge (2003). Certes, l'histoire des idées fourmille d'amalgames théoriques et idéologiques dont les contradictions sont suffisamment bien cachées pour ne pas apparaître au grand jour. Cependant, juxtaposer des idées, voire explorer ce qu'elles ont en commun, est une chose, les réunir sans maîtriser les analogies, c'est-à-dire sans distinguer les analogies profondes des analogies superficielles, en est une autre.

La théorie du choix rationnel repose sur l'idée selon laquelle tout se passe comme si les acteurs individuels cherchaient à maximiser leur utilité attendue (sous la contrainte de la situation). Partant de ce postulat, la théorie ambitionne d'expliquer les décisions individuelles et les phénomènes sociaux auxquels elles conduisent. Cette approche a séduit quelques sociologues, qui se regroupent autour des travaux de Schelling (1980), Olson (1978), Hechter (1987), ou Coleman (1990), par exemple. En revanche, l'individualisme méthodologique se situe dans un courant que la sociologie appelle

« herméneutique », qui appréhende les phénomènes sociaux comme résultant de pensées individuelles, de faits culturels, ou de textes ; on pense par exemple à Blumer (1969), Gadamer (1976) ou Geertz (1979). Tandis que le choix rationnel voit les individus comme des maximisateurs et des échangistes, la phénoménologie les voit comme des créatures symboliques guidées par des intentions et intéressées principalement par la production de sens via des échanges verbaux, des rituels, des cérémonies. Ces deux approches sont nées dans des camps qui se sont affrontés. La théorie du choix rationnel trouve son origine dans les Lumières, tandis que la phénoménologie est issue des contre-Lumières, en particulier de la philosophie romantique. Les théoriciens du choix rationnel célèbrent la rationalité, qu'elle soit théorique ou pratique, tandis que les phénoménologues s'intéressent à la compréhension (*Verstehen*), qui va d'une sorte d'empathie (Dilthey) à une interprétation par « reconstruction », c'est-à-dire par captation du sens ou de l'intention (Weber).

Alors que tout semble opposer ces deux approches, elles convergent pourtant dans l'individualisme méthodologique. Plutôt que de relever d'autres différences entre ces deux approches, il me paraît plus prometteur de voir, avec Bunge (2014), ce qu'elles ont en commun, d'autant plus que la plupart de ces traits communs ne sautent pas aux yeux.

1. Les deux approches sont individualistes.
2. Elles mettent l'accent sur des processus mentaux tels que la décision ou l'interprétation, au détriment de l'impact de l'environnement, des relations de pouvoir, et des structures sociales.
3. Elles opèrent une séparation radicale entre sciences sociales et sciences naturelles.
4. L'attribution de préférences ou d'intentions aux individus est arbitraire.
5. Elles ne montrent que peu d'intérêt pour les questions macrosociales.

6. Elles tendent à mépriser les études empiriques.
7. Elles présentent un certain flou conceptuel ; que ce soit par exemple à propos de l'arbitraire de la fonction d'utilité (cf. note p. 81) chez les partisans du choix rationnel, à propos de l'ambiguïté du terme *Verstehen* ou de la quasi-impossibilité de traduire *verständlicher Sinnzusammenhang*, une notion pourtant centrale pour Max Weber.
8. Elles manquent d'intérêt pour les questions méthodologiques, le choix rationnel évitant la question des indicateurs du choix, et l'individualisme méthodologique ignorant la problématique suscitée par le passage inverse du comportement aux intentions.

En mettant l'accent sur les individus, leurs désirs, buts, et préférences, l'individualisme méthodologique et le choix rationnel perdent de vue les questions globales (en particulier macrosociales), sous-estiment la non-rationalité individuelle, et passent à côté des problèmes environnementaux. À cela s'ajoute le fait que ces deux tendances font peu cas des mécanismes sociaux, des interactions entre individus et entre systèmes sociaux, ainsi que des institutions, dont on ne sait pas comment elles se forment, ni comment elles agissent. Il faut noter que les écrits méthodologiques de Weber sont contredits par son propre travail, en particulier quand il cherche à expliquer des institutions macrosociales telles que la bureaucratie, les religions, le capitalisme, la modernité, etc. Son individualisme s'exprime cependant dans le fait qu'il s'est peu intéressé à la genèse des institutions, ainsi qu'aux effets des macrosystèmes sur les microsystèmes.

Note personnelle sur Raymond Boudon

Peut-être dois-je préciser ici, pour la simple transparence, que j'ai été l'élève de Boudon à Genève, où il a enseigné pendant une dizaine d'années. De mes discussions avec lui, je retire l'impression que ses positions épistémologiques, surtout son adoption peu critique du paradigme wébérien, résultait d'une

posture, c'est-à-dire d'une manière de se situer dans le champ sociologique français, voire international, dans le but – disons – d'exister et de prospérer. J'étais conforté dans cette idée par le fait que ses premiers livres, en tout cas jusqu'à *La logique du social* (1979), bien que s'inscrivant dans une tradition individualiste, portaient un certain intérêt aux interrelations (il parle d'« interactions ») entre variables, aux connexions interindividuelles, aux effets émergents (« pervers »), aux systèmes (« agrégats ») sociaux, et au rôle des macro-variables dans l'explication, ce qui me semblait faire de lui un individualiste finalement assez raisonnable. Il dit d'ailleurs lui-même (Boudon, 2010) qu'il n'a pris conscience de l'importance de l'individualisme méthodologique qu'à partir de *La place du désordre* (1984). Avant cette prise de conscience, il ne condamnait pas les explications holistes aussi brutalement qu'il le fera plus tard, quand il parlera à leur propos de « réalisme totalitaire », empruntant à Piaget une formule qui n'avait pour ce dernier aucun sens polémique. J'avais donc tendance à penser que Boudon s'était un peu contraint à adopter le paradigme webérien, ou plutôt qu'il l'avait adopté de manière un peu excessive pour trouver sa place dans la configuration idéologique de la sociologie, configuration dont je pensais qu'il était l'innocente victime. Bien sûr, j'ai un peu changé d'avis, mais je garde l'idée qu'en cherchant à défendre son point de vue, Boudon s'est condamné à une sorte de surenchère.

IV

DES FORMES EXTRÊMES D'INDIVIDUALISME ET DE HOLISME

« Dans tous les mythes il y a deux principes opposés. »

Anonyme

L'INDIVIDUALISME

Jusqu'ici, parlant d'individualisme, j'ai visé l'individualisme de type phénoménologique – principalement l'individualisme méthodologique (ou « analytique ») –, et peu l'individualisme en général. Rappelons que l'individualisme, qui constitue un des pôles des sciences sociales, repose, du point de vue épistémologique, sur une prémisse simple : tout phénomène social part des individus concernés. Certes, « partir de » est une expression un peu vague, parfois remplacée par « trouve sa source dans », qui est une expression tout aussi vague ; on dit aussi que « de manière ultime », ou qu'« en dernière instance », l'étude des phénomènes sociaux est l'étude des individus. Ces formulations floues cherchent à éviter de donner l'impression que l'individualisme est entièrement réducteur ; il ne s'agit que d'affirmer l'importance, voire la prépondérance, des individus quant aux phénomènes que visent les sciences sociales.

En sociologie, les individualistes affectionnent les explications ascendantes, celles qui vont des individus aux phénomènes sociaux, de micro à macro ($m \rightarrow M$). Exemple : les ouvriers ont fait grève (phénomène macro) parce qu'ils n'étaient pas satisfaits (phénomène micro) de leurs conditions de travail. Ou bien : la croissance économique (phénomène macro) est due au fait que les individus se sont mis à consommer davantage, ou à travailler davantage (phénomène micro). On peut parler ici d'explications radicalement individualistes, le fait social étant entièrement réduit à des conduites individuelles. De telles explications, qui font l'impasse sur le contexte social, ont l'avantage de la simplicité, mais elles en ont aussi les inconvénients.

Pour voir cela de plus près, prenons un exemple emblématique, emprunté à un individualiste radical, Peter Rossi (1989), qui a consacré une longue étude à un groupe de SDF à Chicago. Après avoir cherché à les catégoriser, il va pour expliquer ce phénomène. Pour comprendre qui, parmi les très pauvres, devient un SDF, il faut, dit-il, porter l'attention sur les caractéristiques des SDF eux-mêmes. « No matter what the availability of inexpensive housing is, personal characteristics are likely to explain who becomes homeless » (p. 144). Traduction : quelle que soit la disponibilité de logements bon marché, ce sont les caractéristiques personnelles qui sont le mieux à même d'expliquer qui devient un sans-abri. Rossi interroge des SDF, les observe, cherchant à déterminer leur santé physique et mentale, leur intelligence, leur consommation de drogues, leur niveau de délinquance, etc. Comme on peut s'y attendre, il trouve que la santé physique et mentale des sans-abris est inférieure à celle de la moyenne de la population, de même qu'il trouve que leur consommation de drogue et leur niveau de délinquance sont supérieurs à la moyenne. Ces données proviennent de réponses à ses questions ainsi que de divers documents. Rossi cherche à expliquer la très grande pauvreté et le fait de ne pas avoir de domicile fixe à partir des individus concernés eux-mêmes, sans se poser la question de savoir d'où viennent les caractéristiques psychologiques sur lesquelles il se

base. En ignorant les aspects plus macro, on peut dire que Rossi manque l'essentiel de l'explication sociologique. Notons qu'il est rejoint en cela par Margaret Thatcher, qui pense que la pauvreté est une affaire de tempérament (*a personal disposition*).

En effet, une fois qu'on a montré que les sans-abris ont une moins bonne santé physique et mentale, sont plus délinquants, etc., que la moyenne de la population, il faut se demander pourquoi tel est le cas, ce qui va conduire à examiner les effets de macro à micro ($M \rightarrow m$). On va s'intéresser à la croissance économique, au marché immobilier, à la structure de l'offre de travail, à la protection sociale, par exemple, et on va chercher à examiner l'influence de ces facteurs (macro) sur les conduites (micro) des SDF, et sur l'éventuelle accélération ou l'éventuel ralentissement de l'appauvrissement des individus (dynamique micro). On peut aussi s'intéresser au type de communauté qui émerge des interactions entre sans-abri, et aux relations entre ces communautés et le voisinage, ainsi qu'à leurs modes d'intégration dans les institutions. Un tel travail portant sur les liens micro-macro donnera une image plus précise et plus adéquate du phénomène des sans-abri que la simple cueillette de données individuelles, à la Rossi, comme si l'environnement, en particulier social, dans lequel ils interagissent n'avait aucune incidence sur leur situation.

Certes, l'explication individualiste – qui, bien sûr inclut l'individualisme méthodologique (cf. chap. précédent) – est l'explication qui paraît la plus naturelle, notamment pour les profanes. Après tout, on peut voir les individus, ils se dressent bien réels devant nous, tandis qu'on ne voit pas, ou mal, la société. On ne voit pas les règles, les normes, les institutions; certes, il y a des normes qu'on peut lire dans des textes légaux, mais on ne les voit pas émerger, pas plus qu'on ne les voit agir sur les individus, c'est-à-dire qu'on ne les voit pas en tant que phénomènes sociaux (Moessinger, 2008). Cela a parfois fait dire que la sociologie parlait de choses irréelles, ce qui a conduit certains sociologues à refuser toute action de macro à micro, tandis que d'autres ont réifié les structures sociales

pour accréditer une sorte de causalité $M \rightarrow m$. Nous verrons comment l'émergentisme a dépassé ces problèmes. Quoi qu'il en soit, au vu de la complexité des liens micro-macro, on comprend que l'individualisme constitue l'épistémologie naïve la plus répandue.

LE HOLISME

Les holistes s'intéressent aux totalités sociales, qui « guident » les individus et leur « attribuent » des propriétés telles qu'un rôle ou un statut. Les institutions ou la culture « déterminent » ceux-ci, modifiant leur comportement, leur identité, leur trajectoire, etc. Pour les holistes, les individus « sont le fruit de la société ». (Je mets entre guillemets quelques termes qui devraient être précisés.) Critiquant l'atomisme d'Adam Smith, Karl Marx affirme que l'individu est « un ensemble de relations sociales ». Selon sa conception, l'individu est guidé par des forces supérieures, en particulier économiques, il est « un outil de l'histoire ».

Curieusement, Durkheim ne s'est que peu intéressé à Marx. Il en parlait dans son cours à Bordeaux (Cuvillier, 1954) mais n'a que très peu écrit à son sujet. Sans doute n'a-t-il pas vu la profonde analogie qui lie son œuvre à celle de Marx. Pour Marx, en effet, la superstructure, c'est-à-dire les institutions au sens large, est séparée de l'infrastructure (essentiellement les moyens et les relations de production). De la même manière, pour Durkheim, les faits sociaux, c'est-à-dire les manières collectives d'agir, de croire ou de penser – ici encore les institutions – sont séparées des individus. Pour Marx comme pour Durkheim, il y a une action de la superstructure institutionnelle sur les individus, même si Marx s'intéresse prioritairement aux contraintes que les relations de production exercent sur les individus ; pour les deux auteurs il y a une action extérieure s'exerçant sur les individus qui est de l'ordre de la contrainte. Durkheim affirme qu'un fait social « ne peut être modifié par

un simple décret de la volonté», tandis que Marx insiste sur le fait que les hommes entrent dans des relations de production «indépendamment de leur volonté». Il est donc raisonnable de classer ces deux auteurs dans la même catégorie, à savoir celle du dualisme sociologique, l'accent étant mis par eux sur la séparation individus-société et sur l'impuissance de l'individu dans le monde social⁷.

La sociologie a cependant préféré opposer Marx et Durkheim, les plaçant dans des catégories différentes sur la base de critères plus politiques qu'ontologiques. On a décidé que Marx était un théoricien du conflit social, et Durkheim un sociologue de l'intégration sociale. Ce faisant, on a oublié qu'intégration et conflits vont de pair, que ce sont deux modalités d'un même fonctionnement ; que le passage de l'un à l'autre relève de circonstances fragiles qui vont s'accroître par le jeu de *feedbacks* positifs. Il aurait été plus exact de dire que Marx a tenté d'élaborer une socio-économie de la société industrialo-capitaliste, tandis que Durkheim a d'abord cherché à fonder une discipline universitaire, et que les deux, mais pour des raisons différentes, se sont retrouvés sur le terrain du holisme radical.

Ni Marx ni Durkheim ne sont à proprement parler des émergentistes – même s'ils sont intéressés par le phénomène de l'émergence – vu qu'ils ne font pas remonter les propriétés sociales émergentes aux interactions entre les composantes d'un système social, que ces composantes soient des groupes sociaux ou des individus ; *le faire supposerait d'admettre que toute modification d'une propriété émergente s'accompagne d'une modification au niveau micro*. Sans doute Durkheim aurait-il

7. Certes Marx, au début de son œuvre, insiste sur le fait que l'infrastructure détermine la superstructure, une position qu'il adopte par réaction à Hegel. Cette idée est constitutive de ce qu'on appelle le marxisme orthodoxe (« Dieu n'a pas créé l'homme, l'homme a créé Dieu »). Plus tard, il deviendra plus holiste, mentionnant l'action de la superstructure qui crée les conditions des interactions entre les individus.

vu cela comme du réductionnisme ; nous verrons (au prochain chapitre) que les propriétés émergentes étant *nouvelles*, elles ne sont pas réductibles. N'étant pas des émergentistes, ni Marx ni Durkheim n'ont compris le phénomène de « l'action en retour » (déterminations structurelles), qu'ils prennent pour une action causale. C'est en effet une caractéristique constante du holisme radical (ou dualiste) que d'avoir une vision immobile de l'émergence, et de mal distinguer entre déterminations causales et déterminations structurelles.

En d'autres termes, le holisme radical conduit à une vision unidirectionnelle des liens micro-macro, le macro agissant sur le micro, qui reste passif. Pour Durkheim, les individus sont déterminés par des entités sociales, donc expliqués par celles-ci, et les faits sociaux sont expliqués par d'autres faits sociaux. Par exemple, Durkheim attribue le « suicide égoïste » à l'affaiblissement des liens sociaux. Or cet affaiblissement n'est pas relié à une analyse psychologique, par exemple de lettres laissées par des suicidés, d'affirmations de quelqu'un qui va se suicider, ou d'autres faits microsociologiques. Le suicide, acte individuel, est expliqué d'emblée par un phénomène social.

DURKHEIM ET LE VERBIAGE DE L'ÉMERGENCE

Le meilleur moyen de situer le problème de l'émergence dans le cadre sociologique est de remonter à Durkheim, qui constitue, pour les sociologues un point de référence et un point d'appui. Durkheim, en tout cas dans son œuvre théorique, même s'il se réfère à des métaphores souvent considérées comme émergentistes, s'est enfermé dans le holisme radical. Si je dis « enfermé », c'est parce que son raisonnement est un peu circulaire. Il (1895) tient pour prémisse le fait que « nos idées et nos tendances sont élaborées en dehors de nous ». Elles ne peuvent être choisies ou librement acceptées, donc elles s'imposent. Ce sont des contraintes, donc, pour lui, elles sont extérieures. Durkheim envisage cependant le cas

de phénomènes émergents auxquels les individus participent. Il pense par exemple à un mouvement collectif d'enthousiasme ou de pitié⁸ ; on a alors l'impression qu'il va faire un pas vers l'individualisme. Pourtant, là encore, même si ces phénomènes ne sont pas « cristallisés », il pense qu'« ils viennent à chacun de nous du dehors ». Pourquoi ? Parce que, affirme Durkheim, toujours dans *Les règles*, « qu'un individu tente de s'opposer à l'une de ces manifestations collectives, et les sentiments qu'il nie se retourneront contre lui ». Je résume son raisonnement : nous ne pouvons pas élaborer nous-mêmes ce qui s'impose du dehors. Dire cela, cependant, revient à affirmer ce qui est précisément en question. Durkheim s'enferme ici dans son argument.

Il retombe souvent sur l'idée que nous entrons en naissant dans une société qui est déjà là, qui a élaboré ses normes et institutions en dehors de nous-même, et qui nous les impose. Comme à propos de ses métaphores chimiques, il ne voit pas que les propriétés nouvelles d'un système émergent à partir de l'assemblage de ses parties – ou plutôt de la dynamique de cet assemblage –, il ne voit pas non plus les propriétés sociales comme véritablement émergentes, c'est-à-dire comme émanant du fonctionnement *présent* de la société. En effet, si les individus, ou les sous-systèmes, d'un système social se démantèlent, par exemple à la suite d'une guerre, d'une révolution, ou d'autres bouleversements, les institutions auront tendance à être remplacées par d'autres, qui émergeront de la recomposition du système en question. Il n'est d'ailleurs pas besoin d'imaginer des situations aussi dramatiques : de

8. L'exemple du mouvement collectif fait penser à la *Psychologie des foules* de Gustave Le Bon (1895), livre dont les exégètes de demandent si Durkheim l'a lu. Mais cet exemple est sans doute davantage une réponse à Tarde – en particulier à *Les lois de l'imitation* (1890) – qui était, à l'époque, le véritable opposant à Durkheim. On a oublié la vivacité de leurs débats. Tarde se moquait du platonisme de Durkheim, dont il disait qu'il émanait de nulle part. Quant à Durkheim, il répondait qu'on ne peut pas faire de la sociologie avec un microscope.

simples changements technologiques, par exemple, peuvent amener à des reconnections et donc à de nouvelles institutions, et cela sera d'autant plus le cas que le système social est plus décentralisé.

Certes, Durkheim (1895) dit aussi que « c'est de cette combinaison (des consciences individuelles) que résulte la vie sociale, et, par suite, c'est cette combinaison qui l'explique. » Ici encore, on croirait entendre un individualiste. Mais il continue en disant qu'une fois formée, la société obéit à ses propres lois, et d'une manière qu'il présente comme assez figée. Encore une fois, pour lui, l'émergence n'est pas un processus, elle a lieu le plus souvent dans le passé, on ne sait pas exactement comment. Durkheim semble se désintéresser des liens entre ces consciences individuelles, ainsi que de l'éventuelle modification de ces liens. Certes, dans ses moments les plus individualistes, il parle de l'intensité sociale, qui procède du nombre d'individus en relation, et on a l'impression qu'il va s'intéresser à ces relations sociales, mais il ajoute qu'elles ne servent qu'à mesurer cette intensité.

On retrouve ce dualisme à travers toute l'œuvre de Durkheim. Par exemple, dans les *Leçons de sociologie*, se livrant à une analyse des corporations, il parle d'individus « qui ont en commun des idées, des intérêts, des sentiments », ajoutant qu'il « est inévitable que, sous le flux de ces similitudes, ils soient comme poussés, comme attirés les uns vers les autres ». Je relève ici l'usage du « comme » ; pour Durkheim, les individus ne sont pas *véritablement* attirés les uns vers les autres, c'est une image. Il note que l'attachement à la corporation constitue un lien moral, c'est-à-dire – il le précise dans *L'éducation morale* – un attachement *direct* à la société. Dans *De la division*, Durkheim parle des agrégats que forment les individus qui se réunissent, et ici encore, on a l'impression qu'il va s'intéresser à ce qui les connecte, mais il bifurque sur des problèmes d'intégration et de cohésion, et sur le fait que pour s'intégrer dans un agrégat, l'individu doit partager des valeurs communes, qui sont les valeurs d'une société *préexistante*. Et il faut imaginer

que cette société préexistante s'est elle-même formée à partir d'une société pré-préexistante, etc., ce qui ne fait que repousser le problème.

La sociologie dualiste ne donne guère de réponse à la question de l'unité de la société, à la question même de savoir ce qu'est la société, comment elle se forme, s'agrége, se disloque, quels en sont les processus, et au fait que les individus agissent en tant que membres de groupes sociaux, etc. Pour maintenir une telle unité, il faut, dans le cadre de l'ontologie dualiste, imaginer une action du macro sur le micro⁹, action qui vient contredire le dualisme même. En effet, dans un cadre radicalement dualiste, la vie collective n'ayant « rien à voir » avec la vie individuelle, comme le dit Durkheim, celle-là ne devrait pas avoir d'action sur celle-ci. Les dualistes ont toujours insisté sur la différence de nature entre le tout et ses parties ; mais dire cela sans dire la raison de cette différence est insuffisant. Pour les monistes assumés, en revanche, le problème des liens micro-macro se pose de manière moins aiguë, même s'ils doivent encore montrer par quels mécanismes une totalité (par exemple un système social) s'organise, se stabilise, se déstabilise, ou se désagrége.

Encore une fois, pour Durkheim, la contrainte vient d'en haut, elle est préexistante, elle tombe sur les individus, et plus elle tombe de haut plus elle tombe fort. Par exemple, le milieu professionnel est moins contraignant que le « milieu général », c'est-à-dire la société globale. Il ne faut pas imaginer de contrainte qui viendrait en quelque sorte latéralement, d'un individu sur un autre, ou d'un système social sur un

9. À proprement parler, un niveau est un concept, il ne saurait donc agir sur un autre. Il faudrait dire qu'une propriété d'un système agit sur les composantes de ce système en créant les conditions dans lesquelles ces composantes vont elles-mêmes agir. En revanche, dans la mesure où les systèmes sociaux sont centralisés, des systèmes de niveaux différents (qui sont toujours dirigés ou contrôlés par des individus) peuvent agir les uns sur les autres.

autre, par exemple un pays exerçant une contrainte sur un autre, car, dit Durkheim, « la cause serait dans le passé ». Ce raisonnement est très important pour Durkheim. Pour lui, il n'y a pas de véritable cause historique ; l'histoire n'est qu'une suite de changements sans lien causal. Il note que qu'une situation historique rend le présent possible, mais ne le prédétermine pas. Certes, il n'exclut pas de possibles explications sociologiques de situations historiques, mais il exclut les explications purement historiques, visant sans doute Comte et Spencer. Dans l'épistémologie de Durkheim, les causes sont antérieures (sans être historiques), supérieures (sans être hiérarchiques), et extérieures (sans être hypothétiques). Nous sommes en plein dualisme.

Ce qui peut étonner, c'est que Durkheim, qui insiste tant sur l'émergence dans ses métaphores chimiques, en ignore les processus. Il ne s'intéresse pas, par exemple, à la création d'eau à partir de H et O, ni à la possibilité de désintégrer l'eau par électrolyse en H et O, pas plus qu'il ne s'intéresse à la chimie de l'alliage du cuivre et de l'étain. S'il avait centré son intérêt sur ces processus, le rôle des connexions, ou combinaisons, entre les composantes de l'eau ou du bronze n'aurait pas pu – ou pas dû – lui échapper. Mais il aurait sans doute pris cela pour du réductionnisme, ce qui aurait été, pour lui, inacceptable. Par ailleurs, comme tous les positivistes, il ne s'intéresse pas aux mécanismes ni aux causes profondes ; et on sait à quel point il pensait avoir besoin de la causalité (extérieure) pour justifier son entreprise dans des institutions du savoir de son époque. Inutile de rappeler que ces conceptions durkheimiennes ont été abondamment discutées (cf. par exemple Parsons, 1949 ; Lukes, 1973 ; Giddens, 1984 ; Berthelot, 1995).

ON NE PEUT PAS SORTIR DU CHAMP¹⁰

La sociologie française a ceci d'intéressant pour les professeurs que l'opposition théorique y a pris une tournure radicale, ce qui permet d'en faire une présentation schématique assez simple. On pourrait donc être conduit à penser qu'après avoir parlé de Boudon, il suffit de parler de Bourdieu pour faire le tour des grands problèmes théoriques. Ce faisant, cependant, on manquerait les principaux problèmes épistémologiques et ontologiques – ou plutôt – on risquerait de les comprendre comme ces deux protagonistes les comprenaient eux-mêmes. Si je mentionne ici la théorie – ou plutôt l'approche – de Bourdieu, c'est d'abord pour illustrer la survie de l'ontologie dualiste en sociologie. De même qu'on ne sait pas très bien avec Durkheim quel est le statut ontologique du fait social, Bourdieu (1987) laisse la notion de champ dans le vague. On sait – il le dit – qu'il ne s'agit pas d'une chose, ni d'une propriété, ni d'un concept. Mais alors qu'est-ce que c'est ?

« Quand je parle de champ intellectuel, je sais très bien que, dans ce champ, je vais trouver des « particules » (faisons un moment comme s'il s'agissait d'un champ physique) qui sont sous l'empire de forces d'attraction, de répulsion, etc., comme dans un champ magnétique. Parler de champ, c'est accorder la primauté à ce système de relations objectives sur les particules elles-mêmes. On pourrait, en reprenant la formule d'un physicien allemand, dire que l'individu, comme l'électron, est une *Ausgeburd des Feldes*, une émanation du champ. Tel ou tel intellectuel particulier, tel ou tel artiste n'existe en tant que tel que parce qu'il y a un champ intellectuel ou artistique » (p. 82).

10. Je reprends ici quelques idées présentées dans Moessinger, P. (1994) Tentative de clarification de la théorie de Bourdieu. *Archives Européennes de Sociologie*, 324-333. Les citations se réfèrent à *Réponses* (Bourdieu, 1987).

Tout d'abord, pour répondre à ma question ci-dessus, il apparaît à partir de cet exemple que le champ n'est pas pensé par Bourdieu comme une *propriété* d'un système – ici composé de « particules ». On ne sait pas ce qui connecte ces particules, pas plus qu'on ne sait ce qu'est un champ ; Bourdieu ne semble ne s'intéresser qu'au fait que le champ agit de l'extérieur (« relations objectives ») sur les particules. On peut cependant se demander de quel champ l'électron est une *Ausgeburrt*. Tout d'abord, l'électron est toujours accompagné de son propre champ. Bien sûr, l'électron peut aussi être immergé dans un champ extérieur, par exemple celui produit par un aimant ou un courant électrique. Dans ce deuxième cas, il y aura (a) action du champ extérieur (force de Lorentz) et (b) contribution de l'électron (en mouvement) au champ extérieur. En aucun cas, l'électron n'est cette chose passive à laquelle songe – en allemand – Pierre Bourdieu ; une telle passivité n'existe que dans la physique d'Aristote. Idem pour la limaille de fer, qui a une masse et une vitesse qui interagissent avec toute tentative de la déplacer. Et bien entendu, il n'y a pas non plus d'individus qui, livrés à un champ, sont par là même délivrés de leur autonomie.

En d'autres termes, Bourdieu opère une coupure, à la manière de Durkheim, entre le champ et l'individu. « La notion de champ est là pour rappeler que le véritable objet d'une science sociale n'est pas l'individu, l'"auteur", même si on ne peut construire un champ qu'à partir des individus, *puisque l'information nécessaire pour l'analyse statistique est généralement attachée à des individus ou à des institutions singulières* » (p. 82, je souligne). Pour Bourdieu, comme pour Durkheim, les données concernant les individus ne servent qu'à remplir des tableaux statistiques et non pas à aborder les raisons ni le sens des conduites individuelles, pas plus qu'elles ne servent à comprendre les phénomènes sociaux. À proprement parler – et loin de moi l'idée de faire une plaisanterie – Bourdieu n'accepte l'individualisme que pour des raisons méthodologiques.

La notion de champ conduit à celle d'habitus. Ici encore, Bourdieu ne se laisse pas facilement saisir¹¹. Revenant sur ce qu'il dit dans des ouvrages tels que *Le métier de sociologue* ou *Le sens pratique*, Bourdieu affirme que «l'habitus est une subjectivité socialisée» (p. 101), qui est structurée par le champ. Il parle aussi de «conditionnement social», et de «détermination» de l'habitus par le champ, hésitant constamment entre ces deux formulations. Or, dans l'épistémologie bourdieusienne elle-même, le conditionnement ne devrait pas se confondre avec la détermination. Tandis que le conditionnement est une action de l'environnement sur un système social (ou une interaction entre les deux), la détermination se réfère aux conditions de l'action. Cependant, comme on le verra, Bourdieu n'est pas toujours fidèle à ses propres distinctions.

Mais avant de revenir sur la question des déterminations et des conditionnements, nous allons nous demander à quoi se réfère l'habitus. Pour répéter notre question ontologique, s'agit-il d'une chose, d'une propriété, ou d'un concept? Ce qui ressort tout d'abord des quelques pages qu'il y consacre dans *Réponses*, c'est que l'habitus est un produit de l'histoire. Bourdieu parle d'«histoire incorporée» (p. 94) et d'«indépendance de l'habitus par rapport à un présent immédiat» (p. 94). Certes, cela ne répond pas directement à notre question ontologique; on peut cependant penser que ce qui est ainsi créé par l'histoire se résume principalement à des cadres de représentation et d'action, qui renvoient à des propriétés individuelles. Quand Bourdieu dit que l'habitus est «une certaine manière particulière de construire et de comprendre la pratique», c'est bien d'une propriété individuelle qu'il parle (même si cette

11. Pour Bourdieu (1987), «ce qui est complexe ne se laisse dire que de manière complexe». Il assimile la clarté au simplisme et à la facilité, et se compare à Proust, qui passe souvent du point de vue du narrateur à celui de l'auteur. Il semble ne pas voir qu'un discours de type scientifique n'est ni celui du narrateur ni celui de l'auteur, mais celui d'un «autre» désinvesti et impersonnel.

propriété est d'origine sociale et/ou s'insère dans un système de propriétés sociales).

Déterminations et conditionnement

Revenons sur la question de savoir si l'*habitus* est conditionné ou déterminé. La thèse du conditionnement est fréquemment accréditée par Bourdieu. « L'*habitus* est une subjectivité socialisée » (p. 101), dit-il, « acquis par la pratique » (p. 97), c'est-à-dire qu'il résulte d'une sorte d'apprentissage. Or s'il y a apprentissage, il y a, par définition, conditionnement. Bourdieu l'admet quand il dit que les individus « ont intériorisé, au terme d'un long et complexe processus de conditionnement, les chances objectives qui leur sont offertes », l'*habitus* étant précisément cette capacité à s'orienter parmi les chances offertes. Certes, dit Bourdieu, les individus participent activement à la construction de l'*habitus*, mais toujours « par l'intermédiaire de catégories de perception et d'appréciation socialement et historiquement constituées » (p. 111). Tout cela conduit à considérer que l'*habitus* est largement conditionné.

Cependant, Bourdieu donne aussi souvent l'impression que l'*habitus* est déterminé. Il dit, par exemple que « le champ structure l'*habitus* » (p. 102), ou que « chaque champ appelle et active une forme spécifique d'intérêt, une *illusio* spécifique » (p. 93). On m'objectera sans doute que pour Bourdieu, l'*habitus* est à la fois conditionné et déterminé – au sens des déterminations structurelles –, et qu'il n'y a là rien que de très plausible. Et en effet, il est souvent difficile de distinguer les aspects conditionnés des aspects déterminés des conduites individuelles. Par exemple, les règles de politesse sont à la fois apprises (conditionnement) et activées dans un contexte particulier dont elles ne sont pas indemnes. Il reste important de distinguer ces deux effets, ne serait-ce que parce que le conditionnement se réfère à l'histoire, la détermination au fonctionnement présent d'un système social.

Ce n'est cependant pas là la distinction que fait Bourdieu entre conditionnement et détermination. Selon Déchaux (1993), Bourdieu hésite entre la « détermination mécanique » et la « détermination structurelle ». Certes, encore faut-il dire que sa « détermination structurelle » est une sorte d'action du tout sur les parties, à comprendre dans le cadre du dualisme relevé plus haut. Et comme Durkheim, Bourdieu ne distingue pas l'action « extérieure » de la micro-émergence (« action » du tout sur les parties, cf. ci-dessus p. 125). Rappelons que pour Bourdieu les champs émergent et se fixent, les habitus se constituent dans des circonstances historiques, puis se fixent (p. 109). Or une fois fixées, ces propriétés sociales ne peuvent intervenir que sous forme de conditionnement, ou, si l'on préfère, qu'en tant qu'actions de l'environnement. Ainsi, la problématique des déterminations structurelles, à laquelle pourtant Bourdieu semble tenir, se trouve-t-elle écartée.

De même que Bourdieu ne voit pas l'émergence, ou plutôt qu'il ne voit pas que l'émergence est liée au fonctionnement social, il ne voit pas les déterminations structurelles comme des propriétés de systèmes sociaux : il ne voit pas la société comme un tout. Son dualisme s'appuie sur des notions qui sont des hybrides ontologiques ou/et qui sont mal élucidées. Sa vision platonicienne des champs (encore une fois, privilégier le rôle du tout sur les parties est une chose, le séparer de ses parties en est une autre) le conduit à envisager la dynamique sociale comme ne résultant que de contraintes extérieures. Sans doute, Bourdieu pourrait-il dire que je suis moi-même victime d'un champ, et « expliquer » par là mon point de vue. Cependant, outre le côté tautologique d'une telle objection, elle occulte le fait que les individus peuvent se dégager d'un champ ou passer d'un champ à l'autre. Mais peut-être Bourdieu expliquerait-il de tels changements par un méta-champ (?). Par ailleurs, on pourrait aussi m'objecter qu'une théorie en gestation, en cours d'élaboration, comme celle de Bourdieu, s'intéresse d'abord à sa propre croissance et cherche précisément à éviter de se figer dans des distinctions telles que celles que

je propose, le flou entretenant la fécondité. Il est cependant difficile d'évaluer aujourd'hui une fécondité qu'on ne pourra mesurer que demain. Par ailleurs, ce qui est fécond pour les uns ne l'est pas forcément pour les autres. En d'autres termes, il est difficile de distinguer la fécondité de telle théorie pour telle catégorie d'individus, de l'adhésion (peu critique) de ces individus à cette théorie.

Quoi qu'il en soit, l'approche bourdieusienne gagnerait en clarté et en force explicative si ses aspects les plus ouvertement dualistes étaient abandonnés. Ce simple abandon conduirait à une reformulation de la notion de champ en tant qu'effet (au moins partiellement) émergent. Le champ devenant ainsi un produit « naturel » de la société, ou de tel sous-système social, on comprendrait mieux à la fois sa genèse et son rôle. On comprendrait aussi le rôle des déterminations structurelles.

Le problème central est bien celui de l'émergence. Quand Bourdieu parle d'émergence, c'est, comme chez Durkheim, d'émergence historique qu'il s'agit, c'est-à-dire qu'il s'agit de propriétés qui sont apparues dans l'histoire, qui se sont fixées, et qui ne sont donc plus émergentes depuis longtemps. Cela le conduit, comme Durkheim, à une vision une peu immobile des propriétés sociales, c'est-à-dire une vision qui ne lui permet pas de penser le changement autrement que par une succession d'états fixes. Le problème essentiel que soulève une telle conception est de nature épistémologique : elle conduit à renoncer à expliquer les faits sociaux à partir de leurs mécanismes. On ne peut pas, dans ce cadre, s'interroger sur les raisons des faits visés. En d'autres termes, le programme dualiste pose à l'explication une limite *a priori* (cf. Goldstein, 1958 ; Bunge, 1999).

La position de Bourdieu, parce qu'elle est excessivement holiste, et parce qu'elle s'est placée dans un contexte politique qui a contribué à focaliser l'attention sur elle, ne pouvait que renforcer le pôle opposé, c'est-à-dire susciter des réactions individualistes elles-mêmes excessives. C'est sans doute dans

ce contexte – j'y ai fait allusion – qu'il faut comprendre la posture adoptée par Boudon quant à la rationalité subjective. Cependant, si Boudon et Bourdieu s'opposent sur le plan épistémologique, il faut garder à l'esprit qu'ils font partie du même « champ » (ou du même « méta-champ ») philosophique ! Ils ont tous deux passé par Normale Sup, Bourdieu étant de la promotion 51, Boudon de celle de 54, ils ont eu les mêmes professeurs, et surtout, ils sont tous deux des dualistes (Bourdieu étant d'abord un dualiste individu-société, Boudon un dualiste corps-esprit) ; inutile de rappeler que le dualisme correspond à l'esprit de la rue d'Ulm, et, à celui de la philosophie française des années 1950, philosophie qui, comme j'ai essayé de l'esquisser au chapitre II, et comme on le verra encore au dernier chapitre, a laissé des traces profondes en sociologie. Une autre caractéristique commune à ces deux auteurs consiste à réduire la psychologie à la psycho-physiologie, et à la voir à travers le prisme du béhaviorisme. Enfin, ils n'ont tous deux cherché qu'à ajouter un peu de complexité à l'approche de leur père fondateur préféré, et n'ont pas cherché à unifier la sociologie.

J'ai insisté sur les formes radicales de l'individualisme et du holisme pour des raisons de clarification conceptuelle. Il reste qu'en dehors de ces positions extrêmes, et des oppositions épistémologiques qu'elles entraînent, il y a des holistes et des individualistes qui tendent vers une position intermédiaire, mais qui sont moins visibles que ceux qui tiennent des positions radicales. Je parle de sociologues qui n'excluent pas le recours à des conduites individuelles ni à des entités de type macro dans leurs explications, et qui sont en général intéressés par la question des liens micro-macro. Les holistes modérés sont difficiles à distinguer des individualistes modérés, si ce n'est que ceux-ci sont plus réticents aux explications de macro à micro. Ces sociologues se réfèrent par exemple à Georg Simmel, dont les conceptions dialectiques se situent à mi-chemin entre individualisme et holisme ; à Talcott Parsons, dont la théorie de l'action sociale cherche à intégrer ordre

social et volontarisme des individus, et qui a marqué les débuts de l'émergentisme en sociologie ; à Norbert Elias, qui centre son attention sur les groupes sociaux et leur dynamique ; ou à Robert Merton, pour lequel la société exerce une pression sur les individus pour qu'ils poursuivent des buts socialement acceptables, mais il ne s'agit pas d'une pression extérieure au sens de Durkheim, la transmission culturelle se faisant via des processus de communication ou d'imitation, c'est-à-dire via des interactions sociales dans lesquelles l'individu garde une certaine autonomie.

Radicalisme et modération

Résumons. Les *individualistes radicaux* peuvent se définir sur la base des trois thèses suivantes, les deux premières appartenant à l'ontologie, la troisième à l'épistémologie :

- a. Une société n'est rien d'autre qu'une collection d'individus.
- b. Vu qu'il n'existe pas d'objets sociaux (hormis les individus), toute totalité supra-individuelle est irréaliste, elle est au mieux un concept.
- c. Vu qu'il n'y a pas d'objets sociaux, il n'y a pas de déterminations sociales.

Les *individualistes modérés* rejettent ces trois thèses, ils acceptent l'émergence de nouveautés sociales, c'est-à-dire d'institutions, de cultures, de croyances sociales, etc., et, par conséquent ils acceptent le fait des déterminations sociales, mais préfèrent baser leurs explications sur les comportements ou les actions des individus.

Les *holistes radicaux* se basent sur deux thèses, la première étant de l'ordre de l'ontologie, la seconde concernant l'épistémologie :

- a. Les propriétés globales (ou sociales) sont irréductibles aux propriétés des individus.
- b. Les faits sociaux doivent être expliqués en termes d'entités supra-individuelles.

Les *holistes modérés* ajoutent la thèse ontologique suivante :

c. Les propriétés globales sont émergentes (cf. Bunge, 1999).

À voir les choses ainsi résumées, on comprend que l'essentiel de la discussion sur les fondements de la sociologie va se situer autour de la notion d'émergence, celle-ci étant particulièrement importante pour les courants que j'ai appelé « modérés ».

V

COMMENT EXPLIQUER L'ÉMERGENCE ?

Dans *Les villes invisibles*, Italo Calvino imagine une discussion entre Marco Polo et l'empereur Kublai Khan :

« Mais quelle est la pierre qui soutient le pont, demanda Kublai Khan ?

– Le pont n'est pas soutenu par l'une ou l'autre pierre, répondit Marco Polo, mais par l'arche qu'elles forment. »

Kublai Khan resta silencieux un instant, puis il demanda : « Mais alors, pourquoi tu me parles de pierres ? » Polo répondit : « Sans les pierres, il n'y a pas d'arche. »

On dit souvent que le tout est plus que la somme de ses parties ; il vaudrait mieux dire que le tout est qualitativement différent de ses parties prises séparément (ou déconnectées les unes des autres). Une propriété nouvelle d'un système apparaît en effet lors de l'assemblage de ses parties. La difficulté de comprendre l'émergence tient sans doute à la généralité de ce concept, toutes choses étant composées de parties (à l'exception des particules « élémentaires »), qui, à un niveau ou à un autre, interagissent. Nous verrons que les propriétés émergentes d'une chose renvoient aux connexions entre les parties de cette chose. Dans un système social, ces connexions peuvent être des actions individuelles qui s'enchaînent (comme dans l'imitation simple), ou des combinaisons d'actions (interactions) de différentes intensités ou densités, voire des interactions entre sous-systèmes sociaux.

Sans doute faut-il distinguer émergence et ré-émergence. Il y a des émergences qui apparaissent pour la première fois, telles que les bactéries il y a plus de 3 milliards d'années, la domestication de quelques céréales par les hommes il y a une douzaine de milliers d'années, les systèmes hiérarchiques administratifs il y a 7 000 ou 8 000 ans, ou la logique aristotélicienne il y a un peu plus de 2 300 ans; et il y a des ré-émergences, c'est-à-dire des nouveautés qui réapparaissent, telles que les bactéries qui émergent dans nos intestins, la continuelle domestication des céréales (qui prend une tournure nouvelle avec les OGM), les systèmes hiérarchiques qui se modifient et ré-émergent dans toute organisation, et la logique aristotélicienne qui ré-émerge dans la tête des étudiants qui en prennent connaissance (déclenchée par l'apprentissage). La question des ressemblances entre ces émergences historiques ou phylogénétiques et les émergences individuelles ou ontogénétiques, conduit à penser qu'elles ont quelques mécanismes élémentaires en commun.

On sait que J.S. Mill cite l'exemple de l'eau, composée d'oxygène et d'hydrogène, et que cet exemple est repris par Durkheim; l'eau a en effet des propriétés que n'ont ni l'hydrogène ni l'oxygène. Reprenons cet exemple, mais en partant des molécules d'eau. L'eau a des propriétés que n'ont pas ses molécules : par exemple, elle est liquide, transparente, elle a une température, une densité, elle fait des vagues quand on l'agite, etc. Ce sont des propriétés émergentes. On pourrait citer beaucoup d'autres exemples. La ruche a des propriétés que n'ont pas les abeilles (production de miel, division du travail, communication, etc.). La marche n'est pas une propriété d'un pied ou d'une patte, mais d'un système musculo-squelettal; la respiration est une propriété des poumons, pas d'une partie de poumon; la pensée n'est pas une propriété de tel neurone ni de tel réseau de neurones déconnecté du reste du cerveau; un contrat, une convention, un accord, un échange, sont, dans un cadre décentralisé, des propriétés émergentes du système social composé des parties prenantes. La cohésion, la stabilité ou l'équilibre d'un système social, qu'il s'agisse d'un

couple, d'un groupe, ou d'une nation, n'est pas une propriété de tel ou tel individu, ni de tel ou tel groupe social ; une institution, comme le rappelle Adam Ferguson, ne se réduit pas à un projet individuel, ce n'est pas une propriété d'intentions d'individus déconnectés les uns des autres : « Les nations voient leurs institutions se succéder [...] sans qu'elles n'aient été préméditées ». Une langue n'est pas non plus « préméditée », elle n'est pas le résultat de projets fomentés par des individus (sauf l'espéranto). Un cycle économique est une propriété d'une économie, pas des acteurs économiques. Etc.¹².

Ces exemples suggèrent que, du point de vue ontologique, l'existence de l'émergence est difficile à réfuter. Pour la réfuter, en effet, il faudrait montrer que les propriétés émergentes d'une chose sont aussi des propriétés de parties de cette chose¹³. Or, on sait bien, par exemple, que le système nerveux a des propriétés autres que celles des cellules qui le composent, qu'une famille est autre chose que ses membres, que la stabilité sociale n'est pas la stabilité des individus, ou qu'une explosion nucléaire n'est pas une somme de petites explosions. Il faut distinguer cette question ontologique de la question (épistémologique) de l'explication. Pour expliquer, il faut commencer par analyser les parties, leurs connexions, l'impact de l'environnement, etc., et il faut créer des hypothèses concernant les mécanismes des systèmes en question. Peut-être faut-il ajouter qu'expliquer n'est pas prévoir, ni prédire, même si l'explication peut améliorer la prévision et si la prédiction peut constituer une première étape dans l'explication. La prévisibilité se heurte essentiellement à trois obstacles : le manque de connaissances, le hasard et le chaos. La prédictibilité, quant à elle, se réfère à

12. Il y a aussi de l'émergence dans les domaines logico-mathématiques ; par exemple les notions de zéro, ou d'infini, ne sont pas tirées de notions plus simples.

13. Les philosophes qui rejettent la notion d'émergence, tels que Nagel (1961) ou Hempel (1965), rejettent l'imprécision du holisme tout en souscrivant au côté inexplicable de l'émergence.

un modèle. On sait depuis Poincaré que le chaos est imprédictible (il n'a pas de solution « analytique »)¹⁴. Je préfère, pour ma part, éviter le terme d'imprédictibilité, car celle-ci dépend du modèle sur lequel on se base. Or, pour être véritablement prédictif, un modèle doit être constamment confronté à la réalité, c'est-à-dire comparé aux événements qu'il est censé modéliser, faute de quoi sa prédictibilité même est mise en cause. Il vaudrait donc mieux parler d'imprédictibilité relative (au modèle), ou théorique, ou, tout simplement, quand on parle de choses concrètes, d'imprévisibilité.

AJOUTONS DU SABLE

Commençons par rappeler que les *systèmes physiques* se caractérisent par le fait qu'une perturbation se répand à travers tout le système. Par exemple, quand on jette une pierre dans un étang, les vagues vont se propager jusqu'au bord de l'étang. Il en va de même des *systèmes chimiques*, à la différence que le rôle de l'environnement y est plus important, ainsi que celui de la structure du système et des mécanismes d'interactions

14. On considère souvent l'imprédictibilité d'un processus comme l'impossibilité de simuler ce processus au moyen d'un algorithme. Cette idée apparaît déjà dans la démonstration de Poincaré, selon laquelle il n'y a pas de solution analytique au fameux problème des 3 corps. La prédictibilité étant, par définition, analytique, la trajectoire des 3 corps est *imprédictible*. Mais le fait qu'il n'y ait pas de telle solution n'exclut pas qu'une interaction (réelle) entre 3 corps puisse être simulée de proche en proche, auquel cas on n'est pas dans une démarche entièrement analytique. En sociologie, et dans les autres sciences du réel, on vise des événements réels plus que des modèles, et on s'intéresse par conséquent moins à la prédictibilité (d'un modèle) qu'à la prévisibilité (d'un événement). Il n'est pas exclu, bien sûr, que les modèles destinés à prédire perdront de leur arbitraire avec les ordinateurs quantiques, dans la mesure où on pourra alors simuler les choses à leur niveau le plus micro et dans tous les environnements possibles; on peut penser que la simulation sera alors la version réelle du système considéré (tout en satisfaisant au principe d'incertitude).

entre les composantes. Les *systèmes biologiques*, en revanche, sont capables de maintenir un milieu intérieur constant en dépit des perturbations (changements de l'environnement) à l'intérieur de certaines limites. Quant aux *systèmes psychologiques*, ils sont capables de spontanéité (nouveau) et de plasticité, et ceci reste vrai de systèmes biologiques dotés d'un système nerveux. La neuropsychologie suggère que spontanéité et plasticité vont de pair, c'est-à-dire que l'apprentissage correspond à l'émergence d'un système spécialisé de neurones, déclenchée par des connexions synaptiques plastiques (Hebb, 1980). On peut faire l'hypothèse, contre Durkheim, que les *systèmes sociaux* sont aussi capables de spontanéité, c'est-à-dire que leurs changements ne sont pas liés de manière univoque à leur environnement, qu'ils s'auto-organisent et ont des propriétés émergentes, tout en étant sensibles à leur environnement (plasticité) ; ils sont cependant – on l'a vu ci-dessus avec Piaget – plus sensibles à l'environnement et plus flexibles que les systèmes psychologiques.

Prenons une métaphore physique, en commençant par rappeler que les systèmes psychologiques et les systèmes sociaux sont aussi, du point de vue ontologique, des systèmes physiques. Si je verse le contenu d'un sac de sable sur une surface plane, le sable prend une forme conique. Cette forme est nouvelle, ce n'est pas une propriété des grains de sable (même si certains grains peuvent s'en approcher). Le poids du tas de sable, en revanche, n'est pas nouveau : il n'émerge pas, il résulte de l'addition du poids de chaque grain de sable, ou de l'addition des parts de n'importe quelle division du tas de sable. Le poids du tas est une propriété résultante, la forme une propriété émergente.

Revenons à la prédictibilité, en notant qu'on peut sans doute élaborer un modèle algorithmique – qu'il soit prédictif ou explicatif – de la formation d'un tas. Cependant, dans la réalité, la forme exacte du tas (la pente) dépend de la dimension et de la rugosité des grains, de l'humidité du sable, de l'air, de forces électrostatiques, c'est-à-dire de forces internes et externes au tas qu'il serait fastidieux de coder dans un modèle, et qui, de toutes façons, ne donneraient qu'un résultat approximatif. On

ne maîtriserait pas, par exemple, les problèmes d'effondrement, à savoir le déclenchement et la dynamique des avalanches sur la surface extérieure du tas. Il y a là une analogie avec la modélisation des systèmes complexes, où la prédiction est encore plus difficile et moins fiable. Je le dis pour suggérer que, dans un cas comme dans l'autre, on ne peut pas comprendre les liens micro-macro de manière purement déterministe (même si on ne peut pas exclure la possibilité d'une telle explication). Certes, le positivisme conduit à penser qu'on s'oriente vers des explications d'autant plus causales et plus linéaires que les problèmes se fragmentent (ce qui, pour les positivistes, correspond au progrès des connaissances) ; cependant, la pratique de la recherche semble montrer que plus on s'approche d'un objet d'étude, plus il s'éloigne. En d'autres termes, l'émergence, nouveauté par rapport aux composantes du système considéré, enrichit ces composantes de propriétés nouvelles. Cette double nouveauté, qui paraît irréductible, suggère que le déterminisme ne permet pas de rendre compte de l'accroissement des connaissances.

Quoi qu'il en soit, dans les systèmes complexes, tels que les systèmes sociaux, les interactions et interdépendances entre entités de niveaux différents sont tels qu'on appauvrirait considérablement l'explication si on ne tenait pas compte des « actions en retour » ($M \rightarrow m$). On se refuserait par exemple, à dire que l'industrialisation, phénomène macrosocial, agit en retour sur les individus en les dirigeant vers les villes, phénomène que l'on comprend mieux, certes, en examinant les caractéristiques des individus qui ont suivi ce mouvement vers les villes, leurs conduites, leurs interactions, mais qui ne saurait se réduire à ces conduites. On se refuserait aussi à dire que la centralisation politique réagit sur les trajectoires socio-professionnelles des individus – en particulier des propriétaires terriens, cf. Tocqueville – et on chercherait à baser l'explication sur les motivations des individus, celles-ci restant inexplicées. On ne pourrait pas dire non plus, comme Zinoviev (1977), que le système communiste de l'URSS agit sur l'identité des individus en diminuant

leurs émotions sociales; on pourrait certes s'appuyer, comme Zinoviev lui-même, sur des observations et des hypothèses psychologiques, mais on les comprendrait mal. Etc.

Cela dit, je ne propose pas ici le tas de sable comme métaphore d'un système social. D'une part, la forme conique émergente n'est pas suffisamment nouvelle, ou suffisamment structurale, et d'autre part, cette forme est indépendante de la permutation des parties (grains). Nous sommes loin des systèmes complexes. Par ailleurs, Bunge (2014) distingue *combinaison* et *association* des parties, et ne parle d'émergence que lorsque les parties se combinent (fusionnent), se transformant radicalement dans ce processus, ce qui n'est pas le cas des grains de sable. Il prend cependant des exemples sociologiques un peu inadéquats, mentionnant que ni une foule ni une colonne de réfugiés n'émergent d'une combinaison d'individus, et ajoutant que ce ne sont pas des systèmes sociaux suffisamment cohésifs ni suffisamment durables pour être qualifiés d'émergents. Je note cependant que les sociologues considèrent depuis longtemps la foule comme une sorte d'exemple type d'émergence, avec des actions en retour sur les individus, qui deviennent irritables, impulsifs, irraisonnés (Le Bon, 1895). Dans les colonnes de réfugiés, les individus gardent certaines distances entre eux, ce qui est déjà le produit d'une interaction.

REVENONS À L'EAU

Si je mets de l'eau dans un verre, cette eau va présenter une surface plane. Cette surface plane, ainsi que la tension superficielle, qui sont des propriétés émergentes, posent une limite aux mouvements des molécules d'eau (limite qui ne sera dépassée que par les molécules qui s'évaporent, phénomène qui dépend de la température). On peut dire que cette limite, qui dépend de l'attraction terrestre (extérieure) ainsi que de la composition et de la structure chimique de l'eau, « détermine » les mouvements des molécules. Quant au verre, il empêche les molécules de

passer à travers, et constitue donc aussi une limite, mais dont on comprend intuitivement qu'elle n'est pas de même nature que la surface du liquide. Même si cet exemple se réfère à des phénomènes éloignés de ceux que met en scène la sociologie, il conduit à distinguer les explications principalement basées sur l'émergence, de celles qui reposent principalement sur l'action de l'environnement. Bien sûr, tout système est plongé dans un environnement, celui-ci jouant un toujours rôle quant aux propriétés du système considéré, ainsi qu'à son évolution. Inutile de rappeler que ce ne sont pas là les distinctions que faisaient les pères fondateurs de la sociologie, obnubilés qu'ils étaient par la spécificité de la discipline, sans toutefois réussir à clarifier la nature de cette spécificité. La métaphore du verre d'eau permet cependant une première approche de la distinction entre les contraintes principalement extérieures et les limites induites (ou structurelles), distinction que Durkheim – comme le note Giddens (1977) – a toujours maintenu dans un certain flou. On se perd en conjectures sur les raisons de cette absence de distinction, surtout quand on lit ce que dit Durkheim sur les relations dialectiques qui unissent individus et société; on ne peut s'empêcher de penser que ses conceptions auraient dû le conduire à une position de type systémique. Je ne reviens pas ici sur ce débat, auquel j'ai fait allusion ci-dessus et qui a déjà fait couler beaucoup d'encre, même s'il continue de constituer une sorte de passage obligé pour les étudiants en sociologie (cf. Berthelot, 2012; Bunge, 1999; Riutort, 2013; Valade, 1998).

DES RÈGLES SIMPLES

Chaque année, entre mai et juillet, des millions de sardines coordonnent leur déplacement, formant un banc de 7 km de long, 1,5 km de large et 30 m de profondeur, qui longe les côtes sud-africaines, pour aller pondre sur leur lieu de naissance. Dans les bancs de poissons, chaque animal suit des règles très simples, concernant ses modes d'interactions avec ses voisins

immédiats. On peut penser que ces règles sont au nombre de trois. La première correspond au conseil de Dory à Nemo, dans *Le monde de Nemo* : « Nage devant toi ! ». La seconde est : « Pas trop près des autres », et la troisième : « Pas trop loin ». De ces trois règles simples – ce sont à peu près les mêmes que nous suivons dans le trafic urbain – et des interactions entre poissons auxquelles elles conduisent émerge le banc, qui est aussi un mouvement collectif¹⁵. Lorsque cette organisation rencontre une perturbation (par exemple un obstacle ou un prédateur), elle tend à se réorganiser après la perturbation ; ainsi réagissent les systèmes sociaux – et d'autant plus qu'ils sont plus cohésifs. Il y a là une différence essentielle avec notre tas de sable ou notre verre d'eau, qui, on l'a vu, ne se réorganisent pas après une perturbation. Par ailleurs, les bancs de poissons sont adaptatifs : ils dissuadent certains prédateurs de s'y attaquer, prédateurs qui préfèrent s'en prendre à des poissons isolés. En termes piagétien, « le tout conserve les parties ».

Notons qu'il n'y a pas de chef parmi les poissons, personne ne leur dicte la place qu'ils doivent occuper, il n'y a pas d'intermédiaire, pas d'arbitre des conflits ; aucun poisson n'a de vision globale de ce qui se passe, il n'y a aucune horloge commune, le banc n'a pas de mémoire, pas de conscience collective ; l'entrée et la sortie du banc sont libres et ouvertes à tous ; par ailleurs, le banc se conserve même si un ou plusieurs poissons ne respectent pas exactement les règles, si par exemple ils nagent trop vite, trop lentement, trop près ou trop loin des autres. On dira que le banc est analogue à un réseau distribué, c'est-à-dire que chaque partie est relativement autonome, connectée à d'autres, et qu'il n'y a pas de centre de commandement. Les systèmes sociaux humains n'atteignent en général pas un tel niveau de décentralisation car le jeu des interactions sociales a tendance à accentuer les

15. Je note, pour revenir à la question de la prédiction, qu'un programme-agents, dans lequel les agents (poissons) suivraient ces trois règles, ne permettrait pas de prédire la forme du banc, tout au plus donnerait-il une idée du type de formes que l'on peut obtenir.

avantages acquis (feedbacks positifs), et à générer des individus plus centraux que d'autres, des individus par lesquels il faut passer (comme c'est par exemple le cas dans les hiérarchies de pouvoir). On peut cependant organiser des réseaux distribués et décentralisés d'ordinateurs, qui peuvent contribuer à créer des groupes sociaux eux-mêmes décentralisés. C'est à peu près ce que fut Internet à une époque où on se contentait d'échanger des emails, alors qu'on croyait que la communication était en passe de devenir globale et décentralisée.

LE PARALLÈLE ESPRIT-SOCIÉTÉ

La sociologie a passé par des étapes diverses dans sa tentative d'assimiler la notion d'émergence. Il y a eu une lente prise de conscience des questions ontologiques, surtout dans la deuxième partie du xx^e siècle, ce qui a conduit à se poser la question du « réalisme » des structures sociales, celle des déterminations sociales, du réductionnisme, etc. Revenons à Piaget (1965/1944), qui, même s'il a eu très peu d'influence sur la sociologie, fut un des premiers à se poser la question de l'émergence (il n'utilise pas ce terme) en sociologie de manière précise – à propos de ses équilibres sociaux –, situant sa réflexion en dehors du réductionniste et du holisme radical.

Le problème central de Piaget est la structuration de la pensée (son développement chez l'enfant). Quand il s'intéresse à la sociologie, il transfère cette problématique (son structuralisme développemental) à cette discipline. La question est alors de savoir comment naissent et se développent les structures sociales et ce qu'elles induisent au niveau des individus. Dans les deux cas – pensée individuelle et structures sociales – l'émergence est de l'ordre du structurel (Piaget parle du « synchrone »), et dans les deux cas, il y a un renforcement¹⁶ des

16. En intelligence artificielle, un tel renforcement est aujourd'hui modélisé par les fameux *Spiking Neural Networks* (SNN).

réseaux les plus fréquemment utilisés et action de la structure sur les processus. De même que la pensée prolonge l'action des individus, la guide, et tend à la rendre efficace, les institutions tendent à garantir la coopération, l'articulation entre buts d'individus ou de groupes sociaux, ou à stabiliser la société.

Ce parallèle entre corps-esprit et individus-société conduit à se demander pourquoi la société est si différente de la pensée, en particulier pourquoi la société est moins adaptable, moins flexible, moins équilibrée, bref, moins raisonnable que la pensée. Piaget a joué un rôle important dans l'heuristique de ce problème. Bien que son travail concerne essentiellement le développement cognitif, il est nommé en 1939 à la chaire de sociologie de l'Université de Genève. Il n'y restera pas longtemps, mais ce passage nourrira ses réflexions sociologiques, et en 1944, il publiera ses études sur l'équilibre interpersonnel et social. Le parallèle pensée-société est au cœur de sa réflexion.

Dans le débat individualisme-holisme, Piaget adopte une position intermédiaire. Pour lui, la totalité sociale, qui a des propriétés nouvelles, (ce ne sont pas des propriétés des individus) modifie en retour les individus. En situation d'équilibre, les interactions interindividuelles font émerger le tout social qui, en retour, « conserve » les individus. C'est ce qu'il appelle « la conservation réciproque du tout et des parties », une idée qu'il emprunte à un généticien, embryologiste et philosophe, Conrad Waddington (1957), qui fut aussi un des premiers systémistes. Un tel équilibre correspond, au niveau des individus, à des « états de conscience normatifs », c'est-à-dire à des dettes et des obligations, et au niveau sociologique, à des institutions de type moralo-juridique, les deux phénomènes, l'un micro, l'autre macro, s'élaborant ensemble.

« L'équilibre idéal (la conservation réciproque du tout et des parties) relève ici de la coopération entre individus qui deviennent autonomes en vertu de cette coopération même. L'équilibre imparfait caractérisé par la modification des parties par la totalité apparaît ici sous la forme de contraintes sociales. [...] L'équilibre imparfait

caractérisé par la modification de la totalité par les parties apparaît sous la forme de l'égocentrisme inconscient des individus, analogue à l'attitude mentale des jeunes enfants qui ne savent pas encore coordonner leurs points de vue » (Piaget, 1965:140).

Il faut noter que Piaget pense ici d'abord à des petits groupes réglés par une norme de réciprocité, un peu à l'image des opérations de l'intelligence, c'est-à-dire qu'il a en tête une sorte d'idéal de coordination d'actions, qui, au lieu d'être intra-personnelles, comme dans le cas de l'intelligence, seraient interpersonnelles. Il s'agit donc d'une hypothèse générale, qui, même si elle n'exclut pas le déséquilibre et la contrainte sociale, vise principalement des systèmes sociaux intégrés et équilibrés.

Organisme et société

Rappelons que l'interdépendance des pensées est placée par Piaget dans le domaine du synchronique, tandis que les interactions entre choses relèvent du diachronique (une pensée dépend d'une autre mais n'agit pas sur elle, tandis qu'une chose agit sur une autre). Il en va de même, pour Piaget, de la société dont les propriétés émergentes, en particulier institutionnelles, sont de type synchronique : elles sont reliées et tendent vers une certaine cohérence (par exemple les règles sociales tendent à s'accorder avec les normes morales, et les normes morales avec les normes juridiques – même s'il reste toujours des discordances –, etc.) ; en revanche, ce qui est de l'ordre de la contrainte ou de l'interaction sociale relève du diachronique. La stabilité relève de l'interaction, l'équilibre de l'interdépendance. Piaget fait grand cas de cette distinction entre synchronique et diachronique, portant son attention particulièrement sur les rapports entre les deux, sur ce qu'il appelle les rapports entre l'équilibre et l'histoire. Il oppose Durkheim, pour lequel l'histoire d'une structure sociale n'explique pas sa fonction actuelle, à Pareto, qui s'intéresse davantage aux mécanismes et processus historiques. Il reproche à Durkheim

de manquer la dimension de l'évolution, en particulier le fait que «les structures, en s'intégrant dans des totalités nouvelles, peuvent changer de signification».

Selon ce point de vue, la différence essentielle entre les systèmes cognitifs et les systèmes sociaux est que les systèmes cognitifs tendent vers l'intégration, tandis que les systèmes sociaux sont plus fluctuants et plus dépendants de l'extérieur. Il faut donc se résoudre au fait que les explications en sociologie sont en général moins «synchroniques» que les explications psychologiques. Selon Piaget, la raison de cette différence est double. Elle tient d'une part au fait que le social tient davantage du fortuit et du désordre, et d'autre part au fait qu'un équilibre social achevé entraînerait la subordination des conduites individuelles à la totalité sociale. Il note aussi qu'une obligation est toujours une obligation pour une conscience individuelle, et qu'il n'y a pas, dans ce sens, d'obligation sociale vu qu'il n'y a pas de conscience collective sociale. En d'autres termes, un équilibre cognitif correspond à des normes pour l'individu, normes qui constituent les raisons de sa pensée (cognitive), tandis qu'une institution, dans un système social, n'est pas à proprement parler, assimilée par ce système. Si on traduit cette idée ontologique en termes de systèmes concrets, on dira que les neurones, et les réseaux naturels qu'ils composent, sont plus fortement intégrés que les individus ne sont intégrés dans un système social. (Arthur Koestler, 1972, rappelle que «l'individu est indivis».) En revanche, en psychologie cognitive, on dira, pour prendre le vocabulaire de l'émergence, que la pensée agit davantage sur les neurones que la société n'agit sur les individus, ou plutôt, que la pensée est plus déterminante quant aux activations neuronales que ne le sont les institutions sociales quant à l'activation des conduites individuelles.

Systémisme et déterminisme social

Nous avons vu que la thèse de Durkheim étant radicale, la réponse a eu tendance à être excessive, et elle l'a été de

deux manières : excessivement réductionniste et excessivement antipositiviste. Piaget, en revanche, s'appuyant sur la biologie, a cherché à théoriser une position intermédiaire entre le simple réductionnisme et le dualisme positiviste de l'action extérieure. Pour lui, en effet, « le tout social n'est pas une *entité* nouvelle, mais un *système de rapports* (je souligne) dont chacun engendre, en tant que rapport même, une transformation des termes qu'il relie ». Quand il dit que « le tout social n'est pas une entité nouvelle », il s'oppose aux conceptions dualistes des gestaltistes et de Durkheim, proposant une conception plus moniste. Il faut noter que Piaget a théorisé la notion de « système de rapports » à une époque où l'émergence, en tout cas dans les sciences sociales, n'était conçue que dans le cadre d'un certain dualisme.

Ces idées piagésiennes, même si elles prennent en compte la notion de totalité, se sont développées à l'écart du gestaltisme et du systémisme naissant. Il semble que les premiers systémistes aient été épatés par la découverte de l'importance du niveau macro, allant jusqu'à penser que leur approche leur permettait d'aborder les phénomènes sans entrer dans le détail des processus, sans s'engager dans des recherches empiriques (Bertalanffy, 1968). On trouve des traces de cette vision des choses chez Lazlo (1972) ou Luhmann (1988).

La théorie générale des systèmes n'apparaîtra qu'après les spéculations de Piaget sur les équilibres (et les systèmes) sociaux, même si on peut déjà en percevoir les prémisses. Cette théorie ne retiendra pas cependant la notion piagésienne de système de rapports. Elle considérera les systèmes d'abord comme des modèles, c'est-à-dire des concepts, et non pas des choses. L'émergence est alors une catégorie épistémologique et non pas ontologique, ce n'est pas une propriété d'une totalité. Dans ce cadre de pensée, l'influence des structures sur les choses est alors réduite à des feedbacks (souvent modélisés par des équations non linéaires). Pour dire les choses brièvement, les systémistes se sont trouvés longtemps placés devant le dilemme suivant : ou bien ils acceptaient l'émergence réelle,

mais la reléguait au rang d'un mystère, ou ils la refusaient et se refusaient par là-même des possibilités de faire avancer les explications. (Piaget ne s'est engagé dans aucune de ces deux voies, dont il a sans doute pressenti les impasses.) La prise de conscience de l'émergence en tant que propriété d'un système a conduit Bunge (1996) à distinguer deux dimensions de l'émergence : (1) une propriété d'une chose *s* est *macro-émergente* si et seulement si elle n'est la propriété d'aucune composante de *s*, et (2) une propriété d'une composante *s* est *micro-émergente* si et seulement si elle découle du fait que *s* est une composante d'un système (*s* ne possédant pas cette propriété si *s* est isolé ou déconnecté).

J'ouvre ici une parenthèse. Même si Durkheim et Piaget s'intéressent tous deux au rôle du macro quant au micro (ou « action » macro-micro ou micro-émergence), la signification de cette influence est très différente. Pour Durkheim, l'émergence conduit – en tout cas dans les métaphores qu'il utilise – à une chose (laissée dans un flou ontologique) qui agit de l'extérieur sur les composantes de cette chose, qui ne sont donc pas vraiment des composantes puisqu'elles sont extérieures à cette chose... Bref, il est ici difficile d'être très clair. Avec Piaget, cette nouveauté n'est pas une chose mais une propriété, « un système de rapports », c'est-à-dire une propriété structurelle. Piaget distingue donc les systèmes concrets des systèmes de propriétés, ceux-ci « agissant en retour » sur les systèmes concrets dont ils émergent. Incidemment, c'est sur cet aspect de l'épistémologie piagétienne que les holistes radicaux insistent, laissant dans l'ombre l'importance qu'il accorde, contre Durkheim, au fonctionnement des systèmes concrets dans l'émergence de nouveauté (de micro à macro), c'est-à-dire, finalement, aux interactions entre leurs parties, et à l'action de l'environnement.

Comment expliquer le passage de la pensée p1 à la pensée p2? Tout d'abord, nous savons qu'il correspond à un changement qui a lieu dans le cerveau (ce que Descartes ignorait). Ce changement qui peut être dû à des causes extérieures

(le reste du corps, son environnement, en particulier social), ou intérieures telles que (1) l'activation spontanée, (2) induite, ou (3) apprise, de réseaux neuronaux (naturels). Le parallèle avec les phénomènes sociaux est immédiat. Rappelons qu'un phénomène social est le passage d'un état s_1 à un état s_2 d'un système social. Nous savons que ce changement relève de causes qui se situent à l'extérieur de ce système (par exemple un changement technologique, un environnement hostile, la soumission à un pouvoir, etc.), et à l'intérieur, dues par exemple à des recompositions sociales, qui (1) peuvent émerger d'un système décentralisé, (2) être micro-émergentes (induites), ou (3) dépendre de normes ou d'habitudes apprises. On aimerait pouvoir en dire plus sur les mécanismes qui régissent ces deux types de phénomènes, mais on n'en sait pas grand-chose pour le moment. On peut cependant faire l'hypothèse que ces activations neuronales et ces recompositions sociales agissent en cascade sur des propriétés de niveau supérieur avec action en retour d'un niveau sur l'autre et auto-organisation à chaque niveau. C'est ainsi que des capacités d'abstraction plus élevées correspondent à des réseaux ou assemblages neuronaux plus englobants, et que les institutions les plus fortes tendent à être les plus générales.

VI

LIENS MICRO-MACRO

« Il y a une absence flagrante de théories sociales qui font, sans compromis, de l'émergence leur principe central. »

Margaret Archer

INTRODUCTION

On peut faire remonter l'idée d'émergence aux philosophes britanniques des XVIII^e et XIX^e siècles (A. Smith, J.S. Mill, A. Ferguson, ou E. Burke). Ces auteurs ont retenu l'idée de la nouveauté du tout par rapport aux parties, mais la raison, pas plus que l'origine, de cette nouveauté ne sont analysées, et il est difficile de dire si ces auteurs situent leurs conceptions dans un cadre moniste ou dualiste. Par exemple, pour Adam Smith, la main invisible ressemble à un effet émergent, pourtant nombre de ses contemporains y voyaient la main de Dieu – ce qui correspond à une lecture dualiste et par conséquent à une négation de l'émergence – et Smith ne s'est pas opposé à cette lecture. John Stuart Mill insiste sur la *nouveauté* du niveau supérieur, tout en étant réductionniste. Pour les émergentistes britanniques, il semble que l'émergence soit d'abord une notion épistémologique, tandis que les problèmes ontologiques restent dans l'ombre. Les fondateurs de la sociologie ont, bien sûr, hérité de cet état des spéculations philosophiques.

Le problème de l'émergence va se poser – même s'il reste souvent implicite – dans le cadre des relations individu-société, et va devenir central avec Marx, Weber, Durkheim, ou Simmel (Valade, 1998), puis va se retrouver dans différents paradigmes sociologiques, que ce soit le fonctionnalisme – il faudrait dire : les fonctionnalismes – (Parsons, 1949 ; Merton, 1957 ; Blau, 1964 ; Homans, 1961), le choix rationnel (Coleman (1990), les sociétés artificielles (Axelrod, 1997 ; Epstein & Axtell, 1996), ou les différentes variétés de systémisme (Archer, 1995 ; Bunge, 1999 ; Luhmann, 1988 ; Morin, 2014). À cela s'ajoute l'individualisme méthodologique, dans la mesure où il met l'accent sur les processus micro-macro, et dans la mesure où il accepte la non réductibilité des propriétés sociales.

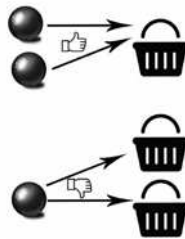
Un groupe social peut avoir des propriétés « structurelles » telles que la cohésion, l'équilibre, la stabilité, la décentralisation, la centralisation, la cyclicité, la diffusion, la formation de normes, etc. Tout cela correspond à des propriétés du groupe que ne possèdent pas les individus : on ne peut pas dire d'un individu qu'il est cohésif, stable, organisé, anémique, etc., dans le sens donné à ces termes quand on parle d'un groupe. Encore une fois, s'il n'y a pas, par exemple, de cohésion (sociale) chez un individu, on ne peut pas expliquer la cohésion sociale *par* de simples conduites individuelles.

Cependant, si on veut aborder l'émergence comme un *problème direct* (cf. *supra*, p. 84-86), il faut chercher à la comprendre à partir du niveau micro. Et vu qu'on ne peut pas (par définition) comprendre les propriétés sociales à partir d'individus déconnectés ou isolés, il faut chercher l'explication à partir d'individus interconnectés dans une hiérarchie d'environnements, en particulier sociaux. Encore une fois, les individus agissent en fonction de propriétés sociales qu'ils ont souvent contribué à produire. Nous ne sommes donc ni dans un cadre radicalement individualiste, ni dans un cadre radicalement holiste. L'ontologie de cette idée est qu'individus et société appartiennent au même monde. Si, en revanche, on place la société dans un monde transcendantal (ou « extérieur »)

par rapport aux individus – comme Durkheim ou Bourdieu – non seulement on exclut que les structures sociales puissent émaner des individus ou des connexions entre eux, mais on exclut aussi que tout changement structurel dans un système corresponde à un changement quant aux parties du système considéré, en particulier quant à la connectivité des parties ; on ne saurait donc comprendre comment les individus agissent sur la société et la société sur les individus, car les mécanismes qui pourraient expliciter ces liens sont exclus d’emblée.

DES BALLES ET DES PANIERS : L’UNIVOCITÉ À DROITE

Pour clarifier la question de l’émergence et la distinguer de celle du réductionnisme, il faut s’engager dans des questions épistémologiques concernant la causalité. Nous sommes ici sur un terrain philosophique dont les grandes lignes ont été tracées par Aristote, d’Aquin, Newton, Hume, Einstein, Heisenberg, ou Born. C’est de cette problématique qu’est née la thématique de l’univocité à droite, remise au goût du jour par des philosophes analytiques tels que Davidson (1970) ou Fodor (1974). Je vais résumer cette question en commençant par une métaphore très simple. Considérons un ensemble de balles, et un ensemble de paniers, et faisons une application de l’ensemble des balles dans l’ensemble des paniers. *Nous savons qu’on peut mettre plus d’une balle dans un panier, et qu’on ne peut pas mettre la même balle dans plus d’un panier*, ce qu’on peut illustrer cela de la manière suivante :



Le fait que plus d'un élément de l'ensemble de départ peut correspondre au même élément de l'ensemble d'arrivée, et que l'on ne peut pas associer le même élément de l'ensemble de départ à plus d'un élément de l'ensemble d'arrivée, est ce que les mathématiciens appellent « l'univocité à droite de la fonction ». Or la fonction qui relie les propriétés micro aux propriétés macro prend la forme de l'univocité à droite. Un même événement micro ne peut pas donner lieu à plus d'un événement macro (on ne peut pas mettre la même balle dans deux paniers différents), autrement dit : un phénomène émergent ne peut pas changer sans que rien ne change au niveau micro.

Voyons un exemple psychologique de cette univocité, sans doute le plus abondamment discuté, concernant les relations corps-esprit : un même « état de la pensée » peut correspondre à plus d'un « état du cerveau » mais un même « état du cerveau » ne peut pas correspondre à plus d'un « état de la pensée » (Bunge et Ardila, 1987 ; Humphreys, 1997 ; Margolis, 1986). Notons qu'on peut remplacer « état » par « processus » dans la formulation ci-dessus (dans la mesure où un processus est une succession d'états, et un état est un n-tuple de propriétés). Par exemple, une émotion peut correspondre à des réseaux neuronaux différents, tandis qu'un même réseau neuronal ne correspond pas à des émotions différentes (Feldman Barrett, 2018).

La relation individus-société est aussi une relation d'univocité à droite : la même institution peut émerger de systèmes sociaux différents, et tout changement institutionnel doit correspondre à un changement à un niveau plus micro. Par exemple, on peut obtenir de la coopération (macro) avec des individus égoïstes ou avec des individus altruistes (micro), et tout changement dans cette coopération correspondra à un changement au niveau des individus et de leurs connexions. Ou bien : un niveau de développement « moderne » peut être atteint par des sociétés plus ou moins traditionnelles ou plus ou moins individualistes, c'est-à-dire par des sociétés très différentes au niveau de leurs sous-systèmes (associations,

administrations, réseaux), ainsi qu'au niveau des individus. De même, le phénomène religieux, tel que mis en évidence par le rôle du sacré ou de la foi, peut émerger de sociétés très différentes, et il en va de même de l'athéisme. Ici encore, il faut imaginer que tout changement macro conduit à un changement micro, et ceci vaut aussi pour l'exemple précédent.

Je ne sais pas si l'univocité à droite est compatible avec l'individualisme radical, mais elle l'est sans doute avec l'individualisme modéré. La raison pour laquelle il est difficile de clarifier cette notion tient au fait que les sociologues s'intéressent beaucoup plus aux questions de réductibilité et de non réductibilité qu'à l'univocité à droite; or ces deux questions ne sont pas liées (le fait qu'un changement macro doive s'accompagner d'un changement micro n'implique ni le réductionnisme ni le non réductionnisme)¹⁷. Il faut ajouter que la littérature sociologique sur l'univocité à droite n'a pas vraiment impacté la sociologie *mainstream*, et reste principalement due à des philosophes des sciences sociales (Bhargava, 1992; Currie, 1984; Kincaid, 1997; Mellor, 1982; Pettit, 1993). D'une manière générale, ceux qui sont proches de la philosophie analytique ou de la philosophie de l'esprit verront l'univocité à droite dans un cadre plus dualiste que ceux qui se situent dans le cadre du monisme réaliste.

Retenons que même si l'univocité à droite est un aspect essentiel de l'ontologie de l'émergence, elle ne résume pas ce phénomène. Manquent principalement la nécessaire interaction entre les composantes et l'action du tout sur ses parties. Nous allons voir maintenant deux exemples qui mettent en évidence, dans le cadre de la sociologie, l'ajustement réciproque entre les propriétés micro et les propriétés macro.

17. L'univocité à droite ne correspond pas non plus au déterminisme. Si en effet on le définit comme la conception selon laquelle l'avenir ne dépend que du passé (« pas d'effet sans cause »), on exclut que deux événements différents puissent conduire au même événement ultérieur.

MÉCANISMES PSYCHOSOCIOLOGIQUES

Le 5 juin 2020, des manifestants commencèrent à s'accumuler dans les rues de Cœur d'Alène dans l'Idaho. Ils réagissaient à une publication sur une page Facebook pour policiers retraités, publication selon laquelle il fallait rester en alerte dans les jours suivants. Le lendemain, ce site internet, ainsi que diverses autres sources, annonçaient que des « agitateurs antifa » allaient envahir l'Idaho. Ces annonces se répandirent rapidement dans les médias sociaux, et, le même jour, des gens affluèrent dans les rues de Cœur d'Alène et de quelques autres localités, armés de bâtons, de fusils, et de drapeaux américains. Et tandis que ces actions collectives continuaient dans les jours qui suivirent, les autorités locales confirmèrent qu'aucun individu se réclamant d'un mouvement « antifa », voire d'extrême-gauche, n'avait manifesté ni dégradé quoi que ce soit.

Le fait que ces manifestants aient été la proie d'une conspiration, d'un canular, ou d'une fausse alerte, n'est pas ce qui nous intéresse ici. C'est leur *réaction* au fait qu'il n'y ait pas eu le moindre manifestant « antifa », c'est-à-dire au fait qu'ils se sont trompés, qui est étonnant. Suite au démenti des autorités, ces manifestants ont affirmé que c'est *grâce à leur mobilisation* que les agitateurs ont renoncé à envahir l'Idaho. Leur discours s'est alors transformé, insistant maintenant sur le fait qu'ils n'étaient pas des contre-manifestants, mais des gens pacifiques ne cherchant qu'à protéger l'Idaho.

Une telle réaction est typique d'un mécanisme psychologique très général appelé « réduction de la dissonance ». Pour qu'une telle réduction apparaisse, il faut qu'une croyance ou qu'une conduite s'expose à des contradictions. Quand, au lieu de changer leur croyance ou leur conduite en corrigeant leurs erreurs, les individus persévèrent en cherchant à renforcer leur attitude, motivation, etc., par exemple en cherchant des bonnes raisons supplémentaires d'agir comme ils le faisaient, on parle de réduction de la dissonance.

J'emprunte à Cialdini (1985) l'exemple de Sarah et Tim, ne serait-ce que parce que cet exemple a toujours eu beaucoup de succès auprès de mes étudiants. Cialdini évoque la relation difficile entre Sarah et Tim. Sarah se plaint de ce que Tim boit. Elle voudrait qu'il cesse, et qu'ils se marient. Après une période particulièrement tendue, Sarah décide de mettre fin à la relation ; Tim va vivre ailleurs. À peu près à cette période, un ancien ami de Sarah revient vivre dans les environs après quelques années d'absence. Sarah et cet ami commencent à se voir et leur relation devient suffisamment importante pour planifier un mariage. La date du mariage est fixée et les invitations lancées quand Tim appelle Sarah. Il se repend, et dit qu'il veut vivre avec elle. Sarah lui annonce son mariage, et ajoute, que de toute façon elle ne souhaite pas revivre ce qu'elle a vécu avec lui. Tim lui propose même de l'épouser, mais elle répond que cela ne l'intéresse pas. Finalement Tim s'engage à cesser de boire si elle accepte de revivre avec lui. Devant l'insistance de Tim, et sans doute un peu par nostalgie, Sarah finit par décider de rompre ses fiançailles, d'annuler le mariage, et de laisser Tim revenir vivre chez elle.

L'histoire ne s'arrête pas là. Il ne fallut pas un mois à Tim pour annoncer à Sarah qu'il ne voyait pas pourquoi il devrait arrêter de boire ; un peu plus tard, il décida qu'il valait mieux attendre avant de se marier. Depuis, deux ans ont passé, Tim continue de boire, le mariage n'est toujours pas décidé, et pourtant Sarah est plus attachée à Tim que jamais. Elle dit que le fait d'avoir eu *à choisir lui a fait comprendre que c'était Tim qu'elle aimait*.

Même si cet exemple est un peu schématique, il reste plausible qu'un couple puisse se renforcer à la suite d'un échec ou d'un problème relationnel. Le cas de Sarah permet d'illustrer la réduction de la dissonance par renforcement de la motivation. Il est important de noter, à cet égard, qu'elle s'est engagée *librement* à revivre avec Tim, et qu'elle assume la responsabilité de son acte. Confrontée à l'échec qui s'ensuit, qui n'est peut-être pas clairement pensé comme tel

par Sarah, elle renforce sa motivation – ou son amour (?) – pour Tim. Vu de l'extérieur, on peut penser qu'il aurait été plus simple pour Sarah de laisser tomber Tim, mais il semble qu'il est moins « coûteux » pour elle de ne pas prendre conscience de cet échec et de sa propre responsabilité à ce sujet. La réduction de sa dissonance la pousse à aimer Tim presque inconditionnellement, selon un mécanisme psychologique proto-conscient ou « sous-intentionnel » (Bouvier, 2018), c'est-à-dire selon un mécanisme qui lui échappe largement. Elle peut ainsi continuer à vivre avec Tim sans se remettre en question.

Parmi d'autres exemples, Cialdini mentionne le cas du bizutage. Dans ce genre de situations, les « candidats » doivent passer par des épreuves difficiles, voire angoissantes, qui vont finir par renforcer leur adhésion au groupe en les motivant par rapport à ce groupe. La condition pour que cette réduction fonctionne est que les individus aient l'impression de s'être engagés dans ce processus de bizutage de manière autonome. Encore une fois, si on les avait poussés, par exemple en les menaçant, cette augmentation de la motivation n'aurait pas eu lieu. Après le bizutage, c'est un peu comme s'ils se posaient la question : « Mais qui suis-je, moi qui ai accepté de telles épreuves pour entrer dans ce groupe ? » et qu'ils y répondent : « Je suis quelqu'un qui s'intéresse beaucoup à ce groupe » ou « qui le valorise » ou « qui souhaite en faire partie ».

L'intérêt de ces exemples est qu'ils permettent de relier le phénomène émergent, à savoir la stabilité et la cohésion d'un groupe à un mécanisme micro qu'on peut examiner et corroborer : la réduction de la dissonance. Je note en passant que cette réduction de dissonance n'est pas en elle-même rationnelle ; c'est plutôt l'inverse puisqu'elle sert à *maintenir* une décision qui, sans cette réduction, paraîtrait non rationnelle, en tout cas très mauvaise. La décision individuelle correspondant à la réduction de la dissonance passe par une sorte de gonflement d'un sentiment, ou d'un état d'esprit, au détriment d'une prise de conscience moins

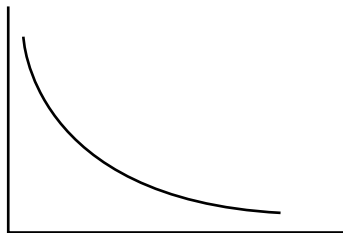
subjective de la situation. Le paradoxe – que je développe dans *Irrationalité individuelle et ordre social* – est que l'ordre et la stabilité sociale émergent de conduites non rationnelles. Cette thèse n'est pas nouvelle : l'idée selon laquelle les systèmes micro sont plus désordonnés (moins rationnels) que les systèmes macro, est courante en physique, en biologie, ou en écologie, et a aussi fait son chemin en sociologie (Turner & Rojec, 1991 ; Lawler *et al.*, 2015), même si elle se heurte à l'individualisme méthodologique.

Kahneman (2011) va jusqu'à penser que quand on cherche à justifier ou à expliquer une action, on raconte une *histoire* qui a pour seul but de convaincre ; et si cette histoire contient des éléments de vérité, c'est uniquement dans un but rhétorique : pour Kahnemann – comme pour Pareto – les raisons invoquées n'ont que peu à voir avec les raisons de l'action. Ce que montre la réduction de la dissonance, c'est que le sujet n'est que peu complice de l'histoire qu'il raconte, qu'elle lui est largement imposée par les circonstances, et, particulièrement, par ses choix antérieurs (qui peuvent eux-mêmes résulter d'automatismes, de pressions de l'environnement, voire de réductions de dissonance antérieures), bref, que l'individu n'a que peu de marges de manœuvre (*agency*) dans son action et dans les justifications qu'il en donne.

Il est frappant de voir à quel point la psychologie a sous-estimé la réduction de la dissonance. Certes, ce sont des psycho-sociologues qui ont commencé à étudier cette question, mais vu qu'il s'agit d'un problème essentiellement psychologique, il aurait dû être largement récupéré par la psychologie. Si tel n'a pas été le cas, c'est parce que la psychologie béhavioriste n'a pas réussi à faire sens de la réduction de la dissonance, hésitant entre une opération mentale et un effet comportemental. Sans entrer dans cette controverse et pour en rester à notre thématique concernant l'autonomie individuelle, on peut dire que la réduction de la dissonance illustre le peu d'emprise que les individus ont sur eux-mêmes. La conclusion générale nous est donnée par Andrew Huberman,

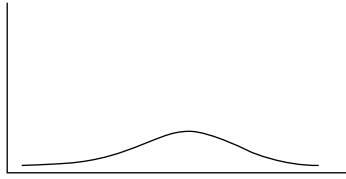
spécialiste de la plasticité cérébrale, qui affirme qu'« il est très difficile de contrôler l'esprit avec l'esprit ».

Restons dans le domaine des liens micro-macro. L'effet du bouche-à-oreille quant aux revenus d'un film – ou d'un autre spectacle – constitue un problème central pour les distributeurs ou les producteurs. Bien qu'on ne puisse pas évaluer de manière précise les parts respectives de la publicité et du bouche-à-oreille, on peut évaluer la forme de ces phénomènes, voire leur amplitude. Dans *Voir la société* (un livre qui, incidemment, est consacré aux liens micro-macro), j'analyse le destin de films qui bénéficient d'une *médiatisation* (celle-ci ayant lieu principalement avant la sortie) et je cherche à repérer l'effet subséquent du bouche-à-oreille. Ce qui est un peu contre-intuitif, c'est que la plupart des films font leur meilleur score le premier week-end de leur sortie, puis la fréquentation diminue rapidement, comme dans le schéma ci-dessous :

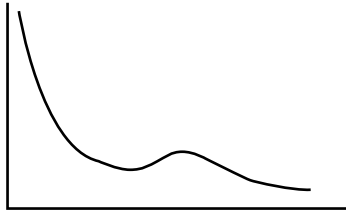


En revanche, les films qui ne bénéficient pas, ou peu, de remue-ménage *médiatique* de départ – par exemple les films à petit budget – ont une courbe de fréquentation relativement plate au début (en attendant que le bouche-à-oreille se mette en marche), qui va ensuite s'accélérer, avant que l'augmentation diminue tandis que s'épuise la population concernée non intéressée ; c'est le mécanisme de la diffusion (Rogers, 1995).

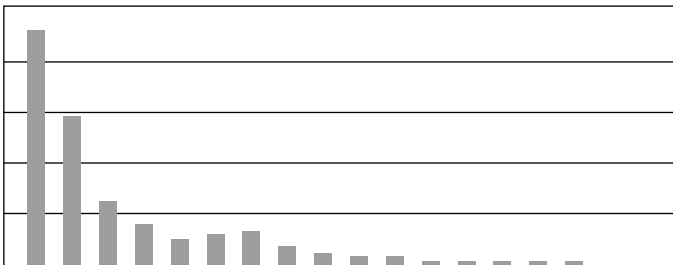
Si on présente le phénomène par unité de temps (non cumulé), on obtient une courbe « en cloche », telle que celle-ci :



On peut donc imaginer, en additionnant les deux courbes ci-dessus, que la courbe de fréquentation d'un film qui disposerait d'une bonne médiatisation de départ *et* qui bénéficierait ensuite du bouche-à-oreille, se présenterait sous la forme suivante :



Or, en comparant différentes courbes de fréquentation – ou plutôt les revenus générés par un film de semaine en semaine –, on s'aperçoit que de nombreux films bénéficient d'un rebond situé entre la 6^e et la 15^e semaine. On peut donc faire l'hypothèse que ce rebond s'explique par le mécanisme de diffusion généré par le bouche-à-oreille, comme manifesté par exemple ci-dessous à propos de la forme de la courbe des résultats hebdomadaires, en France, d'un film de la série des *Harry Potter* :

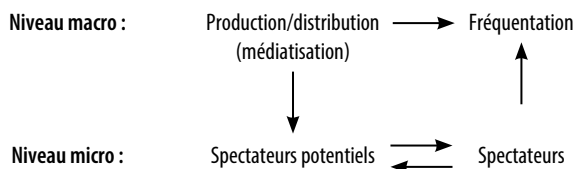


Harry Potter à l'École des Sorciers

Il s'agit évidemment d'un mécanisme général, et il faudrait aller voir les choses de plus près. Il reste aussi à expliquer la chute rapide de la fréquentation après le premier week-end. On se serait attendu en effet à ce que cette courbe commence par décroître lentement étant donné qu'après la campagne médiatique, le temps de réaction des spectateurs potentiels diffère, et devrait se répartir au hasard. Si cette chute de la fréquentation n'est pas liée au processus de réaction à l'information de départ (j'exclus, dans ce premier temps, le rôle du bouche-à-oreille), il faut faire une hypothèse plus macro : selon cette hypothèse, il faudrait aller voir un film très médiatisé rapidement après sa sortie pour être « in », le fait de pouvoir en parler plaçant les premiers spectateurs au sommet d'une sorte de hiérarchie culturelle, voire dans une situation de monopole culturel temporaire. Or tel semble bien être le cas (Ethis, 2015).

On peut retenir que la fréquentation des salles de cinéma, qui est un phénomène social émergent, est à comprendre à partir d'une réaction individuelle à une transmission d'information *et* d'interactions sociales (le bouche-à-oreille). De plus, ces réactions et interactions doivent encore être situées dans un cadre institutionnel (normes, habitudes, culture) plus large, et dans leur environnement (ici essentiellement les autres films en compétition au même moment).

Du point de vue des liens micro-macro, on peut donner de la fréquentation des salles de cinéma la représentation suivante, dont la forme générale correspond au schéma proposé par Coleman (1990), cf. *supra*, p. 153 :



La différence principale entre l'exemple des manifestants de Cœur d'Alène et le cas ci-dessus est qu'à Cœur d'Alène, le phénomène macro (le changement d'identité collective

des manifestants) est lié essentiellement à la réduction de leur dissonance, tandis que dans le cas de la fréquentation des salles de cinéma, la courbe avec rebond est liée à deux phénomènes au niveau micro qui se combinent : la réaction des individus à la médiatisation (qui est essentiellement une influence de l'environnement sur les individus) et le bouche-à-oreille (où l'information se diffuse par contacts entre individus). De même, dans le cas du bizutage, le phénomène émergent (la cohésion du groupe) est lié à la réduction de la dissonance des participants, ainsi qu'à des effets de groupe, tandis que dans le cas de Sarah et de Tim, le phénomène macro (la stabilité du couple) est lié principalement à une réduction de la dissonance de Sarah (niveau micro) – qui sans doute réagit sur Tim. Par ailleurs, dans ces quatre exemples, il y a action en retour de la propriété sociale émergente sur les individus : la nouvelle identité, plus pacifiste, des manifestants, oriente leurs conduites individuelles, la dynamique de la fréquentation des salles de cinéma – pour un film donné – peut réagir sur les futurs spectateurs, la cohésion du groupe renforce l'adhésion des bizuts, et la nouvelle stabilité du couple fortifie l'amour de Sarah pour Tim.

DES SYSTÈMES QUI S'EMBOÎTENT

L'articulation entre normes et faits a toujours été problématique en sociologie, comme d'ailleurs en psychologie : il a fallu des dizaines d'années, au début du *xx^e* siècle, pour que la psychologie accepte que les normes du sujet puissent être prises comme des faits par l'expérimentateur (tout en restant des normes pour le sujet lui-même). La sociologie, avec Durkheim, prend d'emblée les normes sociales pour des faits, ce qui conduit à effacer la différence ontologique entre normes sociales et faits sociaux. On peut dire, en restant toutefois dans la généralité, que la position durkheimienne a marqué la sociologie, et que l'idée selon laquelle les normes du sociologue

sont des normes sociales comme les autres, a survécu. Cette question, abondamment discutée (cf. Merton, 1976), renvoie à la distinction entre système concret et système de propriétés. Si la notion de propriété est difficile à préciser, il n'en reste pas moins qu'il faut distinguer une chose de ses propriétés, faute de quoi on risque de flirter avec le positivisme.

Il faut donc distinguer un système social de ses institutions (qui sont des propriétés structurelles de ce système). Dans *Voir la société*, je m'attarde aussi sur l'exemple de la circulation urbaine. J'imagine que je suis pris dans un embouteillage. Je distingue les contraintes technico-naturelles, c'est-à-dire le fait que je ne peux circuler que sur les routes et autres endroits réservés à la circulation, des contraintes socio-techniques dues à la présence d'autres individus (avec leur véhicule), toutes ces actions et interactions se déroulant dans un cadre institutionnel. Je dois en effet m'ajuster spatialement à cet embouteillage, fait d'interactions entre conducteurs, dont émergent des normes – par exemple ayant trait à la durée et à la fréquence des coups de klaxon – qui vont déterminer (orienter, limiter) ma conduite. Mes réactions dans l'embouteillage sont aussi déterminées par un règlement de police, c'est-à-dire une institution juridique qui est une propriété émergente d'un système social concret – disons le système politique local – lui-même englobant les aspects institutionnels du petit système de circulation dans lequel je me trouve (l'usage du klaxon, même impatient, tendant à rester en accord avec les usages, qui, eux-mêmes tendent à rester en accord avec le règlement de police). Et cette institution juridique locale est elle-même insérée dans des institutions plus larges, par exemple nationales. Et, bien sûr, dans la mesure où ces institutions émergent de systèmes décentralisés, ces déterminations institutionnelles ne sont pas « extérieures ». Bref, de même que les systèmes sociaux sont inclus dans d'autres, les institutions, dans la mesure où elles émergent, tendent à s'inclure dans d'autres institutions émergentes. Analogie psychologique : le système cognitif des opérations formelles tend à inclure celui des opérations concrètes.

Si les institutions tendent à s'inclure dans d'autres, cette inclusion est toujours locale (pour la raison que la société n'est pas très intégrée, ni très décentralisée, ce qui conduit à des valeurs et des buts mutuellement contradictoires). L'intégration institutionnelle ne signifie pas que toutes les institutions tendent à se hiérarchiser dans une méga-institution, mais qu'il existe des macro-systèmes normatifs qui en incluent d'autres. Par exemple, toutes les grandes morales prônent la sollicitude; on peut parler d'une morale universelle (Moessinger, 1989). Cette sollicitude, dans les sociétés plus traditionnelles, vise d'abord les proches, tandis que dans les sociétés de type occidental, elle est davantage impersonnelle. Chacun de ces deux méga systèmes de normes, en inclut d'autres : il y a des sociétés occidentales qui s'orientent davantage vers la charité (à l'intérieur desquelles certaines traditions religieuses prônent la surérogation, d'autres la miséricorde), d'autres encore vers la réciprocité, tandis que certaines sociétés traditionnelles privilégient la sollicitude envers les membres de la famille nucléaire, d'autres envers les corésidents, ou envers la famille élargie. Autre exemple : à peu près partout, on valorise l'équité; c'est une valeur qu'on trouve dans toute la largeur du spectre politique – plus intensément, il est vrai, en Occident (Haidt, 1012); l'équité est cependant comprise différemment selon les cultures; ici l'accent est mis ici sur le mérite, là sur le travail, là encore sur les besoins, etc. Quant aux sociétés traditionnelles, l'équité n'est pas absente, mais l'accent est davantage mis sur le rang, sur l'ancienneté, ou sur l'intégration sociale. Chacun de ces systèmes de normes s'intègre dans la norme générale (ici le principe d'équité : «à chacun selon...») et se subdivise en sous-systèmes de normes, etc. On peut aussi penser à la culture de la coopération, très générale, et qui se divise en une culture occidentale, basée sur la confiance et la responsabilité, et une culture de coopération plus traditionnelle, basée davantage sur les relations personnelles, ces deux grandes institutions se divisant en sous-institutions.

APERÇU DE LA NOTION DE SYSTÈME

Un système est une chose composée d'au moins deux parties qui interagissent. Les interconnexions (interactions) peuvent être fortes, faibles, éphémères ou durables. En sociologie, on s'intéresse d'abord aux connexions et interconnexions fortes et durables – même s'il est vrai que j'ai pris quelques exemples métaphoriques qui n'entrent pas exactement dans ce cadre afin d'illustrer la généralité de la notion de système.

La cohésion d'un système dépend de la densité des connexions ainsi que de la force des liens qui lient les parties. Cela s'applique aux systèmes sociaux, dont on peut évaluer la force des connexions (par exemple en les perturbant) et observer leur densité, qu'il s'agisse de connexions entre groupes ou entre individus. J'ai insisté sur le fait que tous les systèmes sociaux ont des propriétés émergentes, et nous reviendrons sur le fait que ceci est d'autant plus vrai qu'ils sont plus décentralisés. Je me suis aussi arrêté sur le fait qu'en sociologie l'émergence est le plus souvent comprise à partir des individus et de leurs interactions, même si l'importance des individus dans l'explication diminue d'autant plus que le système social considéré est plus macro. J'ai rappelé aussi que l'émergence est rejetée par les individualistes radicaux, qui sont de purs réductionnistes, tandis que les holistes radicaux la considèrent comme inepte (incompatible avec leur ontologie dualiste), et inexplicable. Or le réductionnisme, du point de vue historique, a échoué précisément parce qu'il a nié l'émergence (ainsi que par incapacité à saisir la réalité dans sa diversité), tandis que le holisme – selon lequel, rappelons-le, la totalité précède et domine ses parties – s'est heurté au problème de l'explication, hésitant entre intuition directe et action extérieure, ou allant parfois jusqu'à affirmer l'inutilité d'expliquer.

Je reviens à *Voir la société*, où je mentionne l'exemple d'un groupe – je devrais dire d'un système – de musiciens qui se réunit de temps en temps pour faire de la musique.

Les composantes du système sont les musiciens, et la connexion est principalement « jouer avec ». Le système se délimite à partir de ses connexions (Bunge, 1992). Lorsqu'un système social est institutionnalisé, par exemple s'il s'agit d'un orchestre, l'institution va participer à la fixation des limites du système. Si les musiciens jouent avec d'autres musiciens de l'orchestre en dehors de leurs obligations, ces connexions constituent un système informel. Dans de tels systèmes, en général relativement décentralisés, on peut observer, quand on y regarde de près, des connexions de différentes intensités, des différences de connectivité¹⁸, des individus plus centraux que d'autres, etc.

Nous avons vu ci-dessus, à partir de quelques exemples très simples, que les systèmes produisent des propriétés émergentes, et qu'il en va de même des systèmes sociaux. Par exemple, des réunions d'un groupe informel de musiciens vont émerger des horaires habituels de rencontre, des modes usuels de communication, des préférences musicales, etc. Du groupe formel (l'orchestre), vont aussi émerger des propriétés, mais elles auront tendance à être moins « nouvelles » (ou moins « fortes »), davantage fixées par la hiérarchie et par les règles existantes de l'orchestre. Si en effet les actions individuelles dans le groupe ont tendance à être contrôlées par la hiérarchie, la spontanéité des actions va être réduite, ce qui va réduire les effets émergents. Notons que cette réduction va rendre le système plus stable et plus efficace dans la poursuite de ses buts, mais moins adapté aux changements imprévus de son environnement, moins créatif et moins résilient. Par exemple, si l'orchestre doit, de manière imprévue, jouer avec un autre

18. Dans les systèmes sociaux, la connectivité se mesure de diverses manières, par exemple par la proportion de connexions simultanées, le nombre de liens divisé par le nombre de personnes, le nombre de connexions réelles par rapport au nombre de connexions possibles, le nombre de réseaux auxquels appartient l'individu moyen, la distance moyenne de n'importe quel individu à n'importe quel autre, etc.

orchestre, il y aura une adaptation mutuelle spontanée des deux ensembles ; celle-ci sera d'autant plus réussie que les deux systèmes seront plus flexibles, d'autant plus difficiles que chacun des deux orchestres a l'habitude d'être plus rigide ment dirigé. Cela dit, dans son rôle habituel, l'orchestre sera plus performant s'il est dirigé que s'il ne l'est pas. Il sera mieux à même de produire de la musique, donner des concerts, c'est-à-dire de poursuivre ses buts.

COMPLEXITÉ : LE SABLE, L'UNIVERS, ET LE CERVEAU

En général, quand on dit qu'une chose est complexe, on entend que cette chose n'est pas simple, c'est-à-dire qu'elle n'est pas facile à comprendre. On se réfère ainsi à notre incompréhension de la chose plutôt qu'à la chose elle-même, ce qui est un peu problématique car ce qui est complexe pour l'un ne le sera pas pour un autre, ou ce qui est complexe aujourd'hui ne le sera pas demain. Il en va de même lorsqu'on dit qu'une chose est d'autant plus complexe que sa description est longue : c'est un peu trivial. Essayons de sortir de cet égocentrisme cognitif.

Il est vrai que définir la complexité n'est pas simple. Quand on cherche à le faire, on insiste sur la nouveauté des propriétés émergentes, sur leur multiplicité, parfois sur la densité ou sur l'intensité des connexions, ou encore sur leur diversité ou sur la diversité des composantes d'un système ; certains systémistes mettent en avant l'imprédictibilité de l'émergence, tandis que d'autres soulignent l'importance des feedbacks dans un système complexe, particulièrement l'importance des interactions entre entités de différents niveaux, ainsi qu'entre les systèmes et leur environnement.

On dit souvent que les organismes, les écosystèmes, les sociétés, les villes, les cerveaux humains, la biosphère, l'univers, par exemple, sont des systèmes complexes. Essayons de placer quelques jalons dans la compréhension de cette notion,

et posons-nous pour cela la question suivante : qu'est-ce qui est le plus complexe de la Galaxie ou du cerveau humain ? Je prends cet exemple car on estime que la Voie Lactée contient plus de 100 milliards d'étoiles et le cerveau près de 100 milliards de neurones. Je ne m'arrête pas sur ces chiffres, provisoires, je note simplement qu'il y a, dans la Galaxie, une grande variété d'objets qui interagissent : les étoiles, très diverses, interagissent avec leur(s) éventuelle(s) planète(s), elles-mêmes très diverses, ainsi qu'avec d'autres étoiles, avec un trou noir et avec toutes sortes d'autres objets, dont certains viennent d'autres galaxies. Il semble cependant, dans l'état actuel des connaissances, que toutes ces interactions entre objets très divers ne sont liées qu'à des propriétés très générales de la Galaxie, et qu'elles ne contribuent que relativement peu à la création de propriétés fortement émergentes.

En revanche, les propriétés émergentes du cerveau (contrôles physiologiques, production d'ondes, création de pensées, de rêve, de conscience, de raisonnement, flux de pensées, mémorisation, etc.) apparaissent – encore une fois : dans l'état actuel des connaissances – plus nouvelles par rapport à celles des neurones que ne le sont les propriétés émergentes de la Galaxie par rapport à celles des corps célestes qui la composent. Les connexions entre neurones sont aussi plus denses que les connexions entre les objets de la Galaxie, chaque neurone pouvant établir jusqu'à plus de 10'000 connexions, ce qui conduit à un nombre de connexions potentielles de l'ordre d'un million de milliards (10^{15}). Ce n'est tant pas la diversité des neurones qui fait la différence : nous ne distinguons guère que quelques dizaines de différentes sortes de neurones, et leurs mécanismes, dans le néocortex, ne semblent pas très divers (Mountcastle, 1997). Les objets célestes semblent plus divers mais moins densément et moins fortement connectés. On peut donc penser que la connectivité d'un grand nombre de composantes est un critère important de complexité. Par ailleurs, il y a des neuroscientifiques pour penser qu'une certaine dose de

synchronicité des connexions joue un rôle important dans la création de la pensée¹⁹.

À cela s'ajoute bien entendu l'effet de l'environnement. La Galaxie interagit avec son environnement, en particulier avec la matière (?) sombre et avec les galaxies voisines, interactions qui prennent place dans cadre d'un amas (méga-système) gravitationnel de galaxies. Quant au cerveau, il est placé dans un corps avec lequel il interagit, corps qui lui-même interagit avec d'autres corps dans le cadre de réseaux (systèmes) – et de réseaux de réseaux – sociaux. Nous avons vu plus haut qu'il faut distinguer l'émergence de l'effet de l'environnement, même si on ne peut pas dissocier ces deux phénomènes.

Quant aux systèmes sociaux, une condition nécessaire de l'émergence sociale, est, on l'a vu, une certaine décentralisation ; or nous venons de faire l'hypothèse, avec l'exemple du cerveau, que les systèmes les plus complexes sont composés de nombreuses parties fortement interconnectées. C'est ce qui rend possible l'auto-organisation, qui est une émergence d'organisation de bas en haut, c'est-à-dire à partir de composantes relativement autonomes, qui suivent leurs propres règles. Ce qui peut paraître un peu paradoxal, c'est que les systèmes sociaux humains, dont on imagine volontiers qu'ils ont été plus décentralisés dans un passé lointain, ont ensuite évolué vers une certaine centralisation du pouvoir, c'est-à-dire qu'ils ont évolué vers une moindre émergence. Nous touchons là, encore une fois, à une particularité des systèmes sociaux humains, à savoir une certaine déconnexion entre émergence et complexité.

19. Il y a cependant des astrophysiciens, tels que Roger Penrose, qui attribuent à l'univers une conscience. Si tel est le cas, cependant, sa pensée doit être extraordinairement alanguie ; ses prises de conscience, très engourdies, pourraient prendre des milliards d'années ; cela dit, on ne peut pas exclure que la métaphore de la conscience de l'univers conduise à des idées nouvelles et intéressantes.

On pourrait aussi chercher à distinguer un système complexe de ce qu'il n'est pas. Nous avons laissé entendre qu'un tas de sable n'est pas un système complexe. Nous voyons maintenant mieux pourquoi : les éléments (les grains de sable) sont très semblables, leurs interactions sont de même type, et, de plus, chaque grain étant connecté à peu d'autres grains, le tas aura à peu près la même forme, quelle que soit la permutation de ses éléments. Il en va de même des bancs de poissons ou des nuées d'oiseaux : les modes d'interaction sont très limités, et les propriétés émergentes sont indépendantes de la disposition des animaux. Dans un système social humain, la multiplicité des interactions entre individus (ou entre sous-systèmes sociaux) ayant des buts différents conduit à une division du travail qui tend à accentuer la diversification et la spécialisation des individus (ou des sous-systèmes sociaux), et toute permutation demande une réadaptation du système. En outre, les individus humains jouissent d'une plus grande autonomie que les poissons ou les oiseaux, ils sont plus indépendants de leur environnement. Enfin, les propriétés émergentes des systèmes complexes agissent en retour sur leurs composantes, ce qui, on l'a vu n'est pas véritablement le cas des tas de sable, de l'eau, ni des bancs de poissons – si ce n'est dans un sens métaphorique.

Reste un problème fondamental. La sociologie suggère que la complexité augmente quand on va vers des niveaux plus micro. Par exemple, les propriétés des mégasystèmes sociaux sont plus générales, moins nombreuses et moins complexes que celles de leurs composantes. L'Occident, dans sa compréhension, c'est-à-dire quant à ses propriétés, est moins complexe que l'Europe, qui est moins complexe que la France, qui est moins complexe que la Bretagne, qui est moins complexe qu'un Breton. Cependant, cette relation ne s'avère plus quand on descend à des niveaux plus micros que l'individu : par exemple, un individu est plus complexe que ses poumons, les poumons sont plus complexes que les cellules qui les composent, les molécules sont plus complexes que les atomes, les atomes que les électrons, etc. La complexité n'est

donc pas également répartie dans l'univers; elle augmente quand on descend de la société vers l'individu, puis diminue quand on descend plus bas, vers des niveaux plus micro, et semble maximum au niveau de l'individu (Carroll, 2016), sans qu'on sache très bien pourquoi.

LE PROBLÈME DES NIVEAUX

Quand on parle de liens micro-macro, on se réfère à des choses de niveaux différents. On ne peut pas dire qu'il y ait un fort accord des esprits, en sociologie, sur la notion de niveau; le fait que le niveau micro se réfère à des entités plus petites que le niveau macro, voire que le niveau macro est composé de choses appartenant au niveau micro, constitue cependant le point de départ de l'analyse. D'une manière générale, on peut, en adoptant un point de vue ontologique, voir les choses sous la forme d'une pyramide, où le social repose sur le psychologique, le psychologique sur le biologique, le biologique sur le chimique, le chimique sur le physique. «Repose» signifie que les choses auxquelles la discipline se réfère sont composées de parties qui appartiennent au niveau inférieur, et qu'à chaque niveau correspondent des lois ou des modes d'intelligibilité différents. En dehors de cette hiérarchie d'inclusion des disciplines, la notion de niveau, cependant n'est pas clairement définie. On considère que la physique est divisée en deux niveaux, physique quantique et physique classique, chaque niveau obéissant à des principes d'intelligibilité différents. La psychologie se répartit aussi en deux niveaux, le niveau physiologique et le niveau de la pensée, la causalité régissant la physiologie, l'association ou l'implication régissant la pensée. On attribue aussi deux niveaux à l'économie, celle-ci se divisant en microéconomie et macroéconomie; encore faut-il noter, à la différence des niveaux ci-dessus, que les niveaux de l'économie se réfèrent davantage à des modèles qu'à des choses (Moessinger, 1996). La chimie, la biologie, l'écologie, etc.,

se divisent aussi en niveaux qui se réfèrent à des choses dont les propriétés émergent d'interconnexions entre leurs composantes, sans qu'on puisse toujours parler de principes d'intelligibilité différents, propres à la discipline.

On admet en général que la sociologie se répartit aussi en deux niveaux, un niveau micro (celui des individus et/ou des interactions entre individus) et un niveau macro (celui des systèmes sociaux), certains y ajoutant un niveau intermédiaire « méso-social » ; il n'y a pas vraiment de changement dans le principe d'intelligibilité entre niveaux, mais il y a des propriétés sociales qui sont très différentes, et il y a à chaque niveau des processus et des phénomènes différents. Par exemple, il n'y a pas, entre systèmes macrosociaux, à strictement parler, de jalousie, d'amitié, de répulsion, de honte, ou d'indignation, qui sont des phénomènes essentiellement individuels et interindividuels. Il n'y a pas non plus, il faut le répéter, au niveau des individus, des institutions ou de la culture au sens sociologique de ces termes – même si les individus agissent en fonction d'institutions ou de cultures.

Notons que cette division des disciplines en niveaux dépend évidemment de l'état des connaissances. Il n'est pas exclu qu'un jour, après que des phénomènes et des lois spécifiques auront été découverts, que la physique quantique se divise en deux niveaux, voire plus. Il n'est pas exclu non plus que la neurologie mette en évidence des propriétés générales spécifiques aux assemblages et circuits neuronaux, dont l'importance conduirait à faire de ces systèmes un niveau supplémentaire en neuropsychologie. Peut-être la sociologie gagnera-t-elle un niveau « méga » quand on connaîtra mieux les propriétés des très grands systèmes sociaux.

Si on prend le terme de niveau dans le sens de niveau d'émergence (un niveau est plus macro si et seulement s'il correspond à un système social qui présente des propriétés nouvelles par rapport à ses composantes, propriétés qui s'intègrent avec celles de systèmes voisins), la sociologie est une discipline très riche en niveaux. En effet, les couples ont

des propriétés que n'ont pas les individus, les triades ont des propriétés que n'ont pas les couples (Simmel insiste là-dessus), et les petits groupes ont encore des propriétés dynamiques spécifiques (auxquelles s'intéresse la psychologie sociale depuis le début du ^{xx}^e siècle, notamment avec Norman Triplett puis avec les gestaltistes), les organisations sont dotées de propriétés structurelles que n'ont en général pas les groupes plus petits (Coleman, 1982), les États ont des institutions juridiques que n'ont pas les organisations, et le système-monde a des propriétés (telles que la globalisation capitaliste) dont dépendent de nombreux phénomènes plus micro (Wallerstein, 2004), etc. J'ai retenu ici l'hypothèse d'une multiplicité de niveaux en parlant d'un niveau *plus ou moins* micro ou *plus ou moins* macro qu'un autre, mais j'ai aussi parfois suivi l'usage en parlant de 2 niveaux sociologiques. (En dehors des deux grands niveaux de la sociologie, on pourrait aussi parler de sous-niveaux.)

Niveaux et connaissance pratique

Nous avons vu que les praticiens (qui sont des utilisateurs de la technologie de leur discipline) sont conduits à agir à plus d'un niveau, et ont souvent besoin de connaissances interdisciplinaires. Par exemple, les praticiens que sont les psychologues cliniciens cherchent à agir à la fois au niveau du comportement (visant ainsi le niveau physiologique) de leur patient, via par exemple une thérapie comportementale, *et* à celui de sa pensée via, par exemple, une logothérapie. Ils savent qu'en modifiant uniquement le comportement, le résultat sera maigre, de même qu'ils connaissent les insuffisances des seules logothérapies. En d'autres termes, ils agissent à deux niveaux. Il en va de même en sociologie pratique. Si on souhaite, par exemple, modifier la politique sociale d'une ville, il faudra agir au niveau des bénéficiaires d'aides sociales, des associations de proximité, des travailleurs sociaux, etc. (niveau micro), mais ce sera sans doute insuffisant. Il faudra aussi apporter des changements à des programmes sociaux, il faudra peut-être aussi revoir la

structure des communications (centralisées ou décentralisées) dans les réseaux partenaires de la politique sociale, s'intéresser à la densité des interactions sociales dans des dans ces réseaux, etc. Bref, si on souhaite augmenter l'efficacité des politiques sociales mises en place, que ce soit du point de vue de la sécurisation des plus fragiles, du renforcement de la cohésion, ou de la lutte contre l'exclusion par exemple, il faudra agir au niveau micro des individus *et* au niveau plus macro des politiques sociales et des phénomènes sociaux y relatifs.

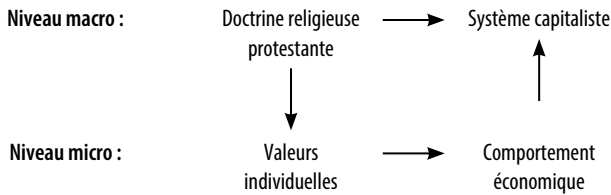
Autre exemple : un sociologue qui s'intéresse à la diminution de la délinquance dans une banlieue, va chercher à modifier le comportement des délinquants (niveau micro) par une prise en charge individuelle, ou en changeant leur environnement, en particulier technologique et social, et va aussi chercher à modifier des institutions (niveau macro) tel que le système éducatif, dans le but de diminuer l'échec scolaire, ou l'institution carcérale, dans le but d'éviter un glissement vers une plus grande délinquance. Il peut aussi chercher à agir au niveau intermédiaire du groupe d'appartenance, afin de le modifier ou d'insérer les individus dans des communautés nouvelles. Il semble difficile, compte tenu de l'imbrication des niveaux, de faire de la bonne sociologie pratique à un seul niveau.

ÉMERGENCE ET EXPLICATION

La manière selon laquelle une institution émerge ou résulte dans un système social est un des problèmes centraux de la sociologie. Sans doute pourrait-on caractériser de la même manière d'autres sciences sociales ; par exemple la science politique vise l'émergence et la résultante d'organisations socio-politiques. La sociologie se distingue cependant des autres sciences sociales par sa tendance à mettre l'accent sur l'étude des propriétés émergentes, dont elle s'est fait, *nolens volens*, une spécialité. L'étude des propriétés résultantes, en revanche, est partagée avec d'autres disciplines, telles que

l'économie, l'économétrie, la démographie, voire l'histoire et la science politique; sans doute cet intérêt pour l'étude des propriétés émergentes remonte-t-il à la découverte de la spécificité de la sociologie, de son « autre nature ». Cette tendance concerne aussi la pratique : l'ingénierie sociologique typique consiste à modifier les institutions ainsi que l'environnement d'un système, parfois à modifier l'assemblage de ses parties. En revanche, agir directement sur les membres d'un système social pour obtenir un effet résultant est souvent considéré comme insuffisant. Tentons une analogie psychologique : pour intervenir sur le développement moral d'un enfant, il vaut mieux agir sur le contexte des interactions familiales (institutions) et sur son environnement social (par exemple via le choix de ses amis, de son école), cherchant ainsi à créer les conditions de l'émergence d'une plus grande autonomie morale, plutôt que de s'efforcer de lui inculquer des notions morales par apprentissage.

Encore une fois, on peut faire de la sociologie à un seul niveau, mais dès qu'on cherche à agir ou à expliquer, il faut en général relier des niveaux. Cela tient à l'autonomie des composantes des systèmes sociaux, aux multiples manières dont celles-ci peuvent se connecter, et à l'importance des interactions entre le tout et ses parties. Ainsi, l'explication en sociologie est-elle condamnée à analyser les actions et interactions entre individus et entre systèmes sociaux, à distinguer dans ces phénomènes ce qui est spontané, ce qui est causé par l'environnement et ce qui est induit par une entité plus macro. En d'autres termes, le sociologue doit faire des allers et retours entre conduites individuelles et propriétés sociales, entre propriétés sociales de différents niveaux, il doit repérer les propriétés émergentes et insister sur les interactions entre instances et interrelations entre normes de différents niveaux. C'est, de manière simplifiée, ce que propose Coleman (1990), dans le cadre d'une sociologie à deux niveaux, pour expliquer l'émergence du capitalisme selon Max Weber :



Cela signifie que pour expliquer comment les protestants ascétiques des XVII^e et XVIII^e siècles ont contribué à générer le capitalisme, il faut « descendre » au niveau plus micro des valeurs individuelles de ces protestants, examiner comment leurs valeurs sont liées à leur comportement économique, et « remonter » au niveau plus macro du système capitaliste, sans perdre de vue les liens entre propriétés de différents niveaux. Coleman ne dit pas exactement comment on « remonte », si ce n'est qu'il insiste sur le rôle des personnes concernées par le phénomène émergent.

Les choses ne sont cependant pas toujours aussi simples, en particulier lorsque des systèmes hiérarchisés (quant au pouvoir) s'assemblent avec des systèmes décentralisés. Il faut alors s'intéresser à la fois aux propriétés émergentes et aux propriétés résultantes. Nous avons vu, à propos de l'exemple de l'orchestre, que les systèmes hiérarchisés laissent une certaine place – quoique toujours limitée – à des relations égalitaires décentralisées et informelles. Prenons maintenant, pour illustrer l'imbrication des deux types d'interactions sociales, le cas d'une équipe de foot. L'équipe est formellement centralisée autour de l'entraîneur ; celui-ci sélectionne les joueurs, les dispose sur le terrain, et décide de la stratégie du jeu ; dans la mesure où ces décisions sont centralisées, elles ne conduisent pas à des propriétés émergentes (elles ne sont pas nouvelles : elles étaient déjà « dans la tête » de l'entraîneur, qui les impose). Cette centralisation laisse cependant beaucoup de place à des relations de type égalitaire. Par exemple, quand les joueurs se mettent à jouer, l'entraîneur joue un moindre rôle : il se borne en général à s'agiter sur son banc. Apparaît alors un type de jeu, avec ses forces et ses faiblesses, de la cohésion,

une manière de faire circuler le ballon, etc., choses qui vont se modifier au cours des matchs, et qui sont dues, certes aux instructions de l'entraîneur, mais aussi au fonctionnement spontané de l'équipe. En d'autres termes, se manifestent à la fois des propriétés résultantes et des propriétés émergentes. Par ailleurs, la plus grande fluidité du jeu, dans la mesure où elle émerge, va réagir sur les joueurs qui vont y puiser une confiance en eux qui va contribuer à l'efficacité de l'équipe. Un individualiste insistera sans doute sur le fait que si l'équipe joue mieux, c'est que les joueurs jouent mieux. Certes, mais cette amélioration individuelle, sans doute due aux efforts des individus, est aussi déterminée par la performance de l'équipe en tant qu'effet émergent, de même qu'elle résulte partiellement de l'action de l'entraîneur. Notons que parmi les propriétés qui émergent au cours du match, il peut y avoir une hiérarchie ou une centralité spontanée à laquelle les joueurs vont s'adapter (plus que se soumettre). Celle-ci sera sans doute d'abord informelle, mais peut aussi se légitimer par un choix collectif, par exemple le choix démocratique du capitaine de l'équipe.

VII

POUVOIR, HIÉRARCHIES ET RÉSEAUX

« Le pouvoir, c'est toujours le pouvoir
de faire taire quelqu'un. »

Sœur Dominique

Ce que nous venons de voir avec l'exemple de l'équipe de foot conduit à mettre l'accent sur la distinction entre centralisation et décentralisation dans les réseaux sociaux. Il faut commencer par rappeler que les institutions d'un système social sont d'autant plus émergentes que ce système est plus décentralisé, et d'autant plus résultantes qu'il est plus centralisé. En effet, dans les systèmes à pouvoir centralisé, les phénomènes sociaux qui résultent de l'exercice du pouvoir ne sont pas très *nouveaux*, comme on l'a vu, et d'autant moins que les individus ont moins d'autonomie et de possibilités d'action et de réaction.

La notion de pouvoir, qui est au cœur de la science politique – ou qui devrait l'être –, a été analysée par Platon et par Aristote, et discutée par des auteurs tels que d'Aquin, Machiavel, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, Montesquieu, Rousseau, Condorcet, Bentham, Tocqueville, Mill, ou Weber (Marx et Lénine s'intéressent davantage aux rapports de force qu'au pouvoir). Pour Aristote, le pouvoir (potentiel) est la capacité de changer le cours des événements. Weber (1921) reprendra cette idée. Il s'intéressera davantage au pouvoir *sur* qu'au pouvoir *de*, qu'il verra comme la capacité ou la possibilité (*die Chance*) d'opérer un changement, souvent contre

la volonté d'autres personnes. Si la sociologie parle beaucoup de pouvoir, les systèmes de pouvoir ont été peu théorisés. On peut en dire de même de la science politique, pourtant parfois définie comme « la science du pouvoir » (Lasswell et Kaplan, 1952), mais qui s'arrête souvent sur des sujets annexes tels que le vote, la prise de décision, ou la rationalité collective, quand elle ne fait pas que reprendre des questions historiques.

Je précise que je prends ici le pouvoir comme une relation binaire. Il faut le dire car il y a des sociologues qui considèrent le pouvoir comme une chose, par exemple une idéologie qui s'impose « de l'extérieur », parfois comme une structure sociale, par exemple de type institutionnel (Lukes, 1974, 1977 ; Debnam, 1984). Suivant Max Weber, je privilégierai ici le pouvoir *sur* (qui, au fond, est une variété de pouvoir *de*), sans oublier qu'il s'accompagne de la soumission *de*, et je m'intéresserai aux hiérarchies auxquelles ce pouvoir donne lieu.

Quand on définit, comme Weber, le pouvoir comme une *capacité*, on le définit du point de vue de celui qui l'exerce. Cependant, le pouvoir, contrairement à une force physique, passe par la tête des individus, c'est-à-dire par des perceptions et des représentations. Il est donc important de comprendre celui qui s'y soumet, et il va de soi que ses perceptions et représentations dépendront de son degré d'autonomie (ou d'hétéronomie) par rapport à l'autorité ou par rapport aux institutions. L'expérience de Milgram sur la « soumission à l'autorité » montre que la simple inégalité de savoir (institutionnalisée par le « laboratoire », le prestige de l'université, la blouse blanche de l'expérimentateur, etc.) est suffisante pour créer une relation de pouvoir (Moessinger, 2008, p. 213-216). Cela ne signifie pas que toute relation pédagogique, ou de transmission de savoir, est une relation de pouvoir, mais cela met l'accent sur le fait que l'hétéronomie, la dépendance, ou la simple différence de savoir, peut faire naître une relation de pouvoir-soumission.

Bien sûr, le pouvoir généré par l'hétéronomie de celui qui s'y soumet, s'il intéresse la psychologie sociale, n'est pas, en tant que tel, au centre des préoccupations des sociologues

et des politologues. Ces spécialistes s'intéressent davantage à la légitimité du pouvoir, c'est-à-dire à son institutionnalisation, ainsi qu'à son fonctionnement, et quand ils visent la *relation* de pouvoir, c'est en général du point de vue de celui qui l'exerce et de ses stratégies (argumentation, coercition, manipulation, etc.). Dans les systèmes sociaux humains, le pouvoir tend à prendre une forme hiérarchique, forme qui se génère, se développe et se transforme le plus souvent dans le cadre de concurrences et de conflits. La prévision, la gestion et la rationalisation de tels conflits constituent l'une des tâches principales du personnel politique et l'un des buts principaux des systèmes politiques. Une certaine objectivité, au moins une certaine neutralité, dans cette gestion, va en général de pair avec une certaine décentralisation.

Le langage du pouvoir – que j'adopte ici – est une simplification et une généralisation. Les relations de pouvoir qu'on trouve dans les systèmes sociaux organisés n'ont pas pour but premier de soumettre des individus à d'autres, mais d'augmenter l'efficacité de l'organisation. En d'autres termes, le pouvoir est ce que l'homme a trouvé de mieux pour coordonner des actions afin d'atteindre des buts que la coopération spontanée ne peut atteindre. On pourrait donc, au lieu de parler de systèmes de pouvoir, parler de systèmes sociaux « artificiels » (tandis que les systèmes décentralisés seraient plus « naturels », moins « fabriqués »). Le langage serait alors un peu différent, mais cela n'enlèverait rien au fait que, dans les systèmes centralisés, les individus ont une inégale capacité à faire faire à d'autres ce que ceux-ci n'auraient pas fait « spontanément ». Par ailleurs, à une époque où l'on commence à concevoir des systèmes sociaux décentralisés efficaces, la distinction centralisation-décentralisation s'affirme comme une distinction essentielle en sociologie.

Quoi qu'il en soit, que l'on parle de systèmes de pouvoir ou de systèmes sociaux artificiels, on parle de quelque chose de spécifique aux systèmes sociaux humains : il n'y a guère que les hommes qui s'organisent intentionnellement en systèmes

centralisés. Les fourmis, les termites ou les abeilles, par exemple, créent des habitats relativement élaborés, sans architecte, sans projet, sans comprendre ce qu'ils font. Le plan et la construction de ces habitats sont entièrement émergents. Les castors font, sans chef, des barrages qui créent des lacs – barrages qui sont parfois améliorés sur plusieurs générations de castors ; les abeilles participent au fonctionnement de la colonie en faisant des tâches très variées, selon une véritable division du travail, en fonction de l'âge des ouvrières. Là non plus, il n'y a pas de chef, et la reine, comme on le sait, ne règne pas. Les chimpanzés et les gorilles n'ont pas vraiment de chef, ni de hiérarchie de pouvoir, même s'il y a un individu plus fort et plus brutal que les autres. On pourrait multiplier les exemples de systèmes sociaux animaux décentralisés et pourtant efficaces, c'est-à-dire adaptatifs et évolutifs. En revanche, les individus du genre *Homo* ont été de plus en plus capables de comprendre ce qui se passait autour d'eux, de prendre conscience de leurs intentions propres et de les anticiper, d'anticiper celles des autres, de comprendre comment fonctionnent leurs systèmes sociaux, et par là, et de créer, de modifier ou de planifier des institutions. Ce sont ces mêmes capacités qui leur ont permis – et continuent de leur permettre – de créer et de faire fonctionner des relations de pouvoir, de contrôle, d'influence, etc., qui ont rendu possibles l'efficacité et la stabilité de leurs organisations. Et ce sont ces mêmes capacités d'anticipation qui les empêchent de faire fonctionner des systèmes sociaux décentralisés. En effet – et il y a fort à parier que cela précède l'*Homo sapiens* –, l'émergence de la coopération intentionnelle chez nos ancêtres du genre *Homo* s'est sans doute accompagnée de l'émergence de la méfiance intentionnelle. Cela ne signifie pas que les individus se soient mis à se méfier systématiquement les uns des autres, ni qu'ils soient passés d'une sorte d'état de coopération naturelle et naïve à des « jeux » où chacun cherche à jouer au plus fin dans le but de tromper l'autre. Mais la simple possibilité de comprendre le jeu d'interactions intentionnelles a certainement porté atteinte à la décentralisation et à une coopération généralisée.

L'ILLIBÉRALISME DE DURKHEIM

Dans un système complexe, un assemblage est constamment remis en question, il se réassemble. Considérer qu'il en va de même de la société, qu'elle est un système complexe comme un autre, est un point de vue de type libéral. Selon cette idée, tandis qu'une société s'assemble ou se coordonne, émergent des institutions – qui sont constamment révisées tandis que la société se transforme, c'est-à-dire qu'elle modifie ses assemblages –, institutions qui s'affaiblissent quand la société se déconnecte, et qui disparaissent quand elle se désintègre. Si des institutions paraissent « cristallisées », c'est qu'elles existent depuis longtemps (dans une société qui s'est peu transformée). Il peut y avoir, par exemple, des systèmes juridiques à l'élaboration desquels aucun membre vivant de la société n'a participé, mais ces systèmes, dans la perspective libérale, non seulement ne sont pas immuables, mais ils sont perpétués et entretenus par les individus actuels de la société, et ne lui sont pas extérieurs.

Les conceptions moins libérales insistent sur l'aspect résultant de l'ordre social, c'est-à-dire soit sur des institutions et des hiérarchies fabriquées et imposées, plutôt que spontanées, soit sur la division des systèmes sociaux en classes, castes, ou groupes hiérarchisés. Suivant ces conceptions, la société est hiérarchisée quant au pouvoir, qu'il s'agisse de hiérarchies d'individus ou de systèmes sociaux (si le système A est « supérieur » au système B, les institutions de A, s'imposeront à B de l'extérieur). Bref, l'illibéralisme s'oppose à l'émergence et à l'idée que les systèmes sociaux puissent être authentiquement décentralisés.

Notons que les libéraux ne rejettent pas l'idée d'institutions imposées, mais insistent sur l'émergence « spontanée » (Hayek, 1973). Rappelons que l'ordre imposé est voulu par un individu – ou un groupe d'individus – occupant une position centrale, tandis que l'ordre émergent est endogène, c'est-à-dire issu du fonctionnement d'un système social décentralisé. On pourrait donc, en restant dans le cadre d'une conception libérale, considérer une institution « cristallisée » comme ayant

été imposée dans le passé *dans le cadre d'un système social centralisé*, puis conservée alors que ce système se décentralisait. C'est peut-être ce que pense Durkheim, mais il reste que le terme d'« émergence cristallisée » est mal choisi, car, dans un cadre démocratique (qui tend vers la décentralisation politique), une propriété qui aurait été imposée dans le passé ne continuerait d'exister que tant qu'elle est imposée, c'est-à-dire que dans le cadre d'une centralisation locale. Quelque chose comme « ordre cristallisé » aurait sans doute mieux fait l'affaire, et aurait plus clairement renvoyé à une propriété résultante et non pas émergente. Mais il ne faut pas trop demander à Durkheim : la distinction entre résultante et émergence, que Lewes (1874) proposa dans le cadre de son argumentation concernant l'irréductibilité de la biologie à la physique, n'avait pas encore atteint les sciences sociales.

POUVOIR ÉMERGENT – POUVOIR IMPOSÉ

On peut dire, pour rester dans la généralité, que les organisations humaines sont des systèmes sociaux artificiels qui ont pour but de faire des choses collectivement de manière efficace. Ceux qui sont de type centralisé ou hiérarchisé ont en général pour but de fixer les cadres de l'action des acteurs et/ou de produire quelque chose. Les organisations décentralisées, sont le plus souvent informelles, et n'ont pas pour but de produire des choses, en tout cas pas des choses complexes (Moessinger, 1991). Dans ce dernier cas, l'individu étant plus autonome, il dépend moins d'autres individus. La collaboration est plus spontanée, et l'individu a davantage de liberté de choix quant aux individus avec lesquels il interagit.

Les systèmes sociaux décentralisés coexistent et voisinent avec des systèmes de type centralisé. Ces derniers se divisent selon deux pôles principaux : il y a d'une part les systèmes de pouvoir qui émergent de sociétés qui tendent vers une certaine décentralisation politique, telle qu'une bureaucratie

administrative dans une société démocratique, de l'autre, ceux qui ont été imposés dans le cadre d'une société centralisée autour d'un pouvoir fort, et il y a bien sûr toutes sortes de situations intermédiaires. Ces deux systèmes de pouvoir sont, certes, hiérarchiques, mais dans le premier cas, le pouvoir est moins arbitraire et en général moins répressif que dans le second. Certes, on pourrait penser qu'un système politiquement décentralisé qui s'auto-hiérarchise, c'est-à-dire qui génère une hiérarchie organisationnelle, cesse d'être véritablement décentralisé, mais il reste que dans un tel système social les relations de pouvoir sont encadrées par des institutions qui sont plus émergentes que résultantes, c'est-à-dire que, d'une part, elles tendent à s'emboîter et, d'autre part, à accompagner les changements sociaux spontanés. Par ailleurs, un tel système tend à conserver, voire renforcer l'autonomie des individus, et, surtout, il laisse davantage de place à des réseaux informels de type égalitaire, ceux-ci pouvant coexister avec la hiérarchie ou survivre dans ses interstices. Cette distinction entre systèmes sociaux décentralisés qui s'auto-hiérarchisent en relations de pouvoir, et les systèmes où les hiérarchies de pouvoir sont imposées (de l'extérieur), est essentielle du point de vue sociologique (et pas seulement du point de vue moral ou politique).

Dans les systèmes auto-hiérarchisés, le pouvoir s'inscrit en général dans une hiérarchie formelle qui, par exemple, prend la forme d'un organigramme, celui-ci tirant sa légitimité de son inclusion dans une institution, qui elle-même tend à être incluse dans d'autres, plus macro. C'est un sujet qui a été abondamment discuté par les théoriciens du droit, dont les désaccords renvoient à la complexité du sujet, et au fait qu'ici encore, le langage de la linéarité, qui fait peu cas des interactions entre entités et des relations entre institutions de différents niveaux, montre vite ses limites. Par ailleurs, la relation de pouvoir elle-même, dans les systèmes politiquement décentralisés, prend des formes différentes selon qu'on vise – au niveau macrosocial – l'efficacité, l'ordre, l'équilibre,

la stabilité, l'optimalité, un idéal collectif, ou – au niveau des individus – l'égalité, l'équité, la liberté, la représentativité, la différenciation, la poursuite d'un idéal ou d'une norme, etc. (cf. Sartori, 1987 ; Rosanvallon, 2011). Ces différents buts, qui renvoient à différents systèmes sociaux, peuvent s'opposer, se contredire, ou se coordonner.

La question de savoir ce qu'est un système démocratique pourrait être simplifiée en recourant aux notions de décentralisation et d'émergence. Prenons par exemple, pour aller vite, la définition de la démocratie qu'a donnée George W. Bush à Vladimir Poutine, lors d'une rencontre à Bratislava en février 2005 – définition qui a surpris les media par sa pertinence (!). Parlant de « principes universels », le président Bush a déclaré que les démocraties avaient en commun (1) l'état de droit, (2) la protection des minorités, (3) la liberté de la presse, et (4) une opposition viable. Je passe sur le fait que Bush manifestait ainsi son mécontentement quant aux progrès de la démocratie en Russie, pour revenir brièvement sur les 4 points mentionnés. (1) L'état de droit, c'est la prééminence du droit sur le pouvoir politique ; mais on ne parle pas de n'importe quel droit, on parle de systèmes de normes hiérarchisés, systèmes qui n'ont pas été imposés ; bref, on parle, sans le dire, de normes émergentes, produites par un système social décentralisé. (2) La protection des minorités remonte à une notion d'équité déjà conceptualisée dans l'antiquité grecque, à l'idée chrétienne selon laquelle nous sommes tous des enfants du Bon Dieu, à l'effort de préserver les différences culturelles, religieuses, ou ethniques aux 18^e et 19^e, etc. ; bref, elle procède d'une vision égalitariste et décentralisée (non hiérarchique) de l'humanité. (3) La liberté de la presse renvoie à la liberté d'exprimer ses pensées et ses opinions ; cette liberté s'oppose d'abord à ce qui l'opprime, à savoir, historiquement, l'autorité politique et l'Église ; en d'autres termes, la presse ne peut être libre que dans une société décentralisée. (4) Quant à l'opposition (politique) viable, il s'agit d'une opposition institutionnalisée, et, encore une fois, cette institutionnalisation

ne peut se faire d'une manière autoritaire, elle doit émerger d'un système politique lui-même démocratique. Bref, la notion de démocratie renvoie à des systèmes sociaux décentralisés et emboîtés, qui, parce qu'ils sont décentralisés, produisent des institutions émergentes, et qui, parce qu'ils sont emboîtés, tendent à produire des institutions elles-mêmes emboîtées, ce qui contribue à leur légitimité. George Bush aurait pu dire, de manière plus laconique, que les démocraties ont en commun la décentralisation de la production et du contrôle du pouvoir, ou, plus simplement, qu'elles se caractérisent par la décentralisation du pouvoir, ou, plus simplement encore, par la décentralisation (au sens large). Après tout, les régimes autoritaires sont toujours centralisés, et donc, par définition, caractérisés par un pluralisme politique limité.

La problématique de l'origine du pouvoir – et de l'inégalité à laquelle il est lié – est débattue depuis longtemps par les anthropologues et les historiens, et renvoie en général à l'existence d'inégalités de statut, dont on trouve des traces dans des sépultures d'il y a 30 000 ou 35 000 ans, mais sans qu'on sache très bien si c'est la différence de statut qui aurait créé le pouvoir ou l'inverse. Je préfère une autre hypothèse, qui fait remonter le pouvoir beaucoup plus loin, selon laquelle c'est le conflit qui est à son origine. Il est plausible de penser que dans la mesure où deux individus (ou deux groupes) sont en conflit – disons – pour l'obtention d'une même ressource indivisible, l'un finira en général par l'emporter, ce qui tend à lui donner des moyens d'action sur l'autre, c'est-à-dire du pouvoir. Encore une fois, comme pour la coopération, l'intentionnalité accompagnant le conflit s'est sans doute développée très lentement, de la prise de conscience de l'action, de son but, jusqu'à la capacité d'anticiper ses propres intentions, puis, dans une étape ultérieure, d'anticiper les intentions d'autrui (par exemple, le recours à la menace suppose la capacité, pour le menaçant, d'anticiper les intentions et des valeurs du menacé), voire d'anticiper le jeu interpersonnel des intentions (comme dans l'anticipation d'une dissuasion

réci-proque). Certes, il ne s'agit là que d'une hypothèse, voire d'une idée en gestation, mais elle a l'avantage de s'articuler avec l'hypothèse ci-dessus de la coopération (p. 50-52), faisant remonter coopération et conflit à l'aube de l'humanité, le développement de la compréhension de ces deux technologies sociales s'étendant sur plusieurs espèces humaines et plusieurs centaines de milliers d'années.

Les interactions et relations de pouvoir ont sans doute pris un tour nouveau avec l'apparition de gros villages dans le Croissant Fertile, il y a 10-11 mille ans, rendus possibles par la fin du refroidissement climatique, (fin du Dryas récent), et par le développement de l'agriculture (développement attesté par le fait qu'on y a trouvé des variétés de blé, d'orge, et de seigle, plus grosses que les variétés sauvages). Il a alors fallu gérer les ressources, organiser le travail, répartir le produit des récoltes, etc. Des individus, qui semble-t-il avaient des fonctions religieuses, se sont trouvés dans une position dominante (Morris, 2010). Des décisions furent prises par certains individus qui furent exécutées par d'autres, et ceci dans un cadre qui tendait sans doute vers une certaine légitimité, qu'elle soit de nature religieuse ou organisationnelle.

CENTRALISATION – DÉCENTRALISATION

Les premières hiérarchies furent sans doute très chaotiques, mal définies, se chevauchant, peu ou mal institutionnalisées, et ne reposant pas sur un fondement social solide. Cependant, la technologie organisationnelle a conduit à peu près partout à des hiérarchies de pouvoir, qui ont, malgré les difficultés, malgré les injustices, dû apparaître comme plus efficaces que l'absence de hiérarchies, c'est-à-dire que l'égalité et la décentralisation. En tout cas, depuis qu'ils pensent l'organisation, les hommes n'ont pas vraiment réussi à élaborer des organisations sociales décentralisées qui fonctionnent efficacement ; ce problème,

bien connu, a été abondamment examiné et diagnostiqué (Michels, 1971).

Certes, des systèmes sociaux relativement décentralisés existent depuis longtemps, qui ont pu prendre la forme de réseaux d'amis, de connaissances, d'affaires, de banquiers, de commerçants, d'anciens étudiants, de malfaiteurs, d'artistes, d'intellectuels, etc. Aujourd'hui on peut aussi penser à des ONG, des mouvements associatifs, des coopératives de consommateurs, d'habitation, d'épargne, de crédit, d'assurance, etc. Il y a certes dans de tels réseaux des hiérarchies sociales, des jeux d'influence, de la concurrence, etc., mais peu de relations formelles de pouvoir. Ce ne sont pas, à proprement parler, des organisations, les buts premiers de ces systèmes (qui peuvent être de maintenir un ordre, défendre des intérêts, créer des liens, partager des valeurs, etc.) étant rarement de produire des biens ou des services complexes; et lorsque c'est le cas, ces systèmes sociaux sont en général peu décentralisés dans leur dimension organisationnelle. Quand il s'agit de savoir qui fait quoi et comment, ces associations ne sont pas livrées à la seule spontanéité des individus : il y a des relations de contrôle et de pouvoir²⁰. La moindre efficacité des réseaux sociaux décentralisés tient au fait que l'intentionnalité humaine – y compris les anticipations d'intentions – vient perturber les relations de confiance nécessaires pour faire fonctionner de tels systèmes et pour créer des connexions de pouvoir ou de contrôle authentiquement émergentes (Moessinger, 1991). Cela est tellement vrai que quand on fait la promotion d'une certaine dose de décentralisation dans les entreprises, on tend à le justifier par des raisons tenant à la satisfaction des employés,

20. Les coopératives de production, telles que Mondragon, dans le Pays basque espagnol, ou les kibboutzim en Israël, sont décentralisées dans le sens où elles donnent, sous une forme ou une autre, une partie de la propriété de la coopérative aux coopérants; ceux-ci ont aussi leur mot à dire quant au fonctionnement de la coopérative. Cependant, le travail se fait dans le cadre de hiérarchies de pouvoir.

mais on le fait surtout quand on pense que la satisfaction des employés va augmenter la productivité²¹. Bref, les limites à la décentralisation reposent sur un problème très ancien, problème qui s'est lui-même peu modifié.

La distinction entre systèmes sociaux hiérarchiques – qu'ils soient auto-hiérarchisés ou pas – et réseaux décentralisés (pas ou peu de relations de pouvoir) n'a que peu retenu l'attention des sociologues. Les pères fondateurs portent leur intérêt sur la distinction entre communauté et société (*Gemeinschaft* et *Gesellschaft*) ainsi que sur la division du travail, très peu sur la distinction entre centralisation et décentralisation. Marx, par exemple, s'intéresse au pouvoir de la classe dominante, peu aux autres formes de pouvoir. Quant à la société future, la société sans classes, dont on pourrait imaginer qu'elle serait décentralisée, Marx a beaucoup changé ses conceptions à ce sujet. Il parle de société non bureaucratique, dépourvue de coercition, de révolution permanente, et après 1871 tentera de la situer par rapport à la Commune de Paris. Il ne semble pas concerné par la thématique de la centralisation-décentralisation. Quant à Weber, il s'intéresse certes aux hiérarchies de pouvoir, qu'il voit, dans le cadre de la bureaucratie, comme une hiérarchie de fonctions. Cependant, comme chez Marx et chez Durkheim, le lien entre division du travail et hiérarchies de pouvoir n'est pas, ou très peu, explicité. On peut voir chez ces auteurs un manque d'intérêt pour les processus sociaux, en particulier pour la distinction entre relations personnelles

21. On peut faire un parallèle avec les systèmes politiques, même si la décentralisation obéit à des objectifs un peu différents. On a parfois l'impression qu'un peu de décentralisation va pallier les inconvénients d'une trop grande centralisation politique. Cependant, la décentralisation tend à créer des centres locaux, voire des baronnies, donc de la corruption. À la décentralisation, il faut ajouter au moins deux choses : (1) la distribution, qui permet de passer par différents « chemins » pour obtenir la même chose, et (2) le remplacement facile et rapide des nœuds (responsables politiques) problématiques, ce qui suppose sans doute, outre un renouvellement fréquent, que le personnel politique soit composé de « généralistes ».

et relations impersonnelles, et sa prolongation en termes d'organisation sociale.

Revenons à l'échange et à la décentralisation. Certes, les ethnologues étudient des tribus et des clans décentralisés (Godelier, 2010), et l'étude des réseaux décentralisés existe depuis les débuts de la sociologie moderne ; par exemple, Tönnies (2010/1887) spéculait sur les rapports d'égalité dans l'échange, et il est inutile de rappeler l'intérêt de Durkheim (2007/1893) pour les corporations. Ces auteurs ne cherchent cependant pas à préciser les processus sociaux des groupes qu'ils étudient. Par exemple, Tönnies laisse la notion de volonté collective inanalysée ; pour Durkheim, on l'a vu, les individus sont davantage liés à leur groupe qu'ils ne sont liés les uns aux autres, et sans qu'on sache très bien comment. Il faudra attendre la psychologie sociale et les travaux sur les petits groupes pour que l'attention soit portée sur les processus interindividuels. Le travail de Moreno sur la structure des groupes et des réseaux sociaux a été prolongé dans deux directions, d'une part dans celle de l'étude des groupes par affinités (avec les travaux de Leon Festinger, Morton Deutsch, ou Daniel Wilner), et d'autre part dans la direction de la modélisation des groupes sociaux par la théorie des graphes (avec Claude Flament, Ronald Burt, ou Barry Wellman) dont l'intérêt sociologique a diminué après la disparition de la revue *Sociometry*, mais qui s'est développée ensuite avec les réseaux informatiques, et qui revient en force en sociologie avec le parallèle entre réseaux sociaux et réseaux distribués²².

Avant ce développement, Granovetter (1973) avait ouvert un nouveau champ de recherches en montrant que « les liens

22. Précisons que les réseaux distribués ne sont pas des *modèles* de réseaux sociaux, de même que l'intelligence artificielle n'est pas un *modèle* de l'intelligence humaine. Ce sont des technologies. Il faut noter cependant que l'IA a fait progresser la connaissance du cerveau – non pas par ressemblance mais par différenciation – et on peut en attendre de même des réseaux distribués par rapport aux réseaux sociaux réels.

faibles», qui sont essentiellement des liens de type décentralisé, peuvent favoriser l'adaptation d'un individu à son milieu social. L'étude des réseaux sociaux, même lorsqu'ils ne sont pas entièrement décentralisés, a conduit à une reconceptualisation de la sociabilité et de la participation dans les réseaux à distance (Merklé, 2016). De telles études conduisent à clarifier la distinction entre les systèmes hiérarchiques et ceux qui ne le sont pas, ou moins, et vont sans doute se prolonger en une étude de l'articulation entre ces deux types de systèmes. C'est un travail qu'a commencé Niall Ferguson (2019) dans le domaine de l'histoire ; il compare les réseaux sociaux de l'Internet à ceux qui ont émergé suite à la diffusion de la bible imprimée au XVI^e siècle, et montre que ces derniers ont conduit à une polarisation catholiques-protestants, similaire à la polarisation politique qu'ont suscitée les réseaux sociaux de l'Internet. Il s'attarde aussi sur le rôle des hiérarchies de pouvoir, en particulier sur le manque d'anticipation des conflits religieux par la hiérarchie catholique au XVI^e siècle, et sur les réactions inappropriées des hiérarchies politiques face à la diffusion des convictions religieuses, réactions parallèles à celles suscitées par le développement actuel des réseaux sociaux, qui se heurte aux anciennes hiérarchies de pouvoir.

L'EFFACEMENT DU POUVOIR : VERS UNE FUSION ENTRE ORGANISATION ET MARCHÉ

La tradition économique distingue marchés et organisations, tout en mettant l'accent sur les marchés et en se désintéressant quelque peu des organisations. Comme le note Favereau (2014), ni les économistes ni les juristes n'ont réussi à articuler les deux notions. J'ai suggéré plus haut que cela tient peut-être au fait qu'échange et organisation renvoient à des interactions sociales élémentaires qui, d'un point de vue psychologique, sont opposées : la coopération et le conflit. Le même Favereau (1989) observe par ailleurs que le contrat

de travail est un contrat de soumission, étant donné que les tâches qui peuvent légitimement être demandées à un subordonné ne sont pas entièrement précisées dans le contrat de travail. Un tel contrat reflète donc, voire crée, une relation de pouvoir; cela ne devrait pas nous étonner puisque nous savons que les organisations – telles que nous les connaissons – reposent sur des hiérarchies de pouvoir. Même si cette distinction entre subordination et échange remonte au moins aux Assyriens et aux Mésopotamiens, nous n'avons pas, ou peu, anticipé que ces deux types d'interactions sociales pourraient un jour se confondre. C'est pourtant ce qui arrive aujourd'hui avec l'«ubérisation» de l'économie; en effet, la digitalisation permet une certaine décentralisation qui met en question la traditionnelle organisation centralisée et hiérarchique des entreprises. Il s'agit en général d'une plateforme permettant la rencontre de prestataires de service et de leurs clients; dans ce sens l'organisation est décentralisée. Mais la plateforme elle-même est centralisée, elle appartient à une société (elle-même hiérarchisée) qui encaisse une commission sur les transactions. Même si ces systèmes ne sont pas entièrement décentralisés, des interactions décentralisées (*peer to peer*) peuvent s'élaborer sur ces plateformes. Il est inévitable que l'articulation entre protection et autonomie des prestataires de services qui opèrent sur ces plateformes devienne un problème central, surtout quand l'ubérisation tend à défaire le salariat. Il ne faut cependant pas se leurrer : les systèmes hiérarchiques, héritage du monde industriel, sont appelés à diminuer d'importance en faveur de systèmes décentralisés et auto-organisés, ce qui va diminuer la part du salariat dans l'économie. Dans les réseaux d'échange décentralisés la notion même de salariat tend à perdre son sens (Benkler, 2009).

Les technologies sociales évoluant très vite, le système socio-économique de l'ubérisation est déjà dépassé. Ce qui a changé, c'est que l'informatique des réseaux distribués a rendu possible des formes d'organisation encore plus décentralisées, que l'Internet a permis de déployer à grande échelle. En effet,

les technologies du type *blockchain* offrent des garanties de sécurité et d'inviolabilité que ne peuvent offrir les systèmes centralisés. Par ailleurs des applications entièrement décentralisées peuvent être élaborées sur des plateformes en libre accès, telles qu'*Ethereum*. Ce que ces plateformes apportent, c'est une nouvelle possibilité d'interagir, de faire des choses ensemble. Alors que jusqu'ici la sûreté et la sécurité d'une transaction paraissaient en contradiction avec la décentralisation et incompatibles avec l'absence d'un garant, ces nouvelles technologies permettent de *garantir* la satisfaction des participants – ou plutôt de garantir que tel algorithme sera activé après que telle action aura été effectuée. Ces technologies offrent par ailleurs une certaine résistance à la collusion et à la corruption, et permettent une flexibilité, une évolutivité, et surtout une extensibilité que ne peuvent atteindre les systèmes centralisés. Il n'est donc pas exclu que cette sorte de malédiction qui a frappé l'efficacité des systèmes décentralisés soit appelée à diminuer.

En effet, avec les réseaux d'ordinateurs distribués – et, encore une fois, ce sont surtout les réseaux les plus décentralisés qui attirent l'attention –, reliés via l'Internet, et avec les technologies du type de la *blockchain*, la relation de dépendance entre individus peut être fortement diminuée. Les interactions sont davantage *trustless*, c'est-à-dire nécessitant moins de *s'appuyer sur (rely on)* d'autres (cf. Buterin, 2020). Notons qu'on peut aussi définir les échanges *trustless* par la certitude – ou la confiance (!) – d'obtenir ce qui est prévu par un contrat, une procédure, ou une application, indépendamment des personnes contractantes. (Une procédure *trustless* s'apparente donc aux « procédures parfaites » de Rawls, 1971.) Exit le garant, l'arbitre, le chef, le manipulateur, voire l'escroc. Le monde économique et social relevant des technologies de la distributivité décentralisée devient un système d'opérations sans pouvoir central, souvent au détriment du rôle de l'État (inutile d'insister sur le fait que ces technologies plaisent particulièrement aux libertariens), mais qui peut aussi envahir des secteurs tels que la banque, l'assurance, la logistique, plus

généralement tout ce qui est de l'ordre de l'appropriation, de la distribution, de l'échange, et plus généralement encore, de l'organisation et de la gestion. Autant dire que la plupart des processus sociaux sont concernés.

Restons cependant prudents. Il faut se souvenir que l'hyperconnectivité qu'annonçait l'Internet à ses débuts s'accompagnait de la croyance en la décentralisation de la communication et en l'émergence d'un citoyen « global », éclairé, libre, rayonnant. On n'anticipait guère les effets pervers de cette communication, pas plus qu'on n'imaginait que les contenus échangés seraient canalisés par des monopoles. La nouvelle liberté des marchés qu'annonce maintenant la révolution des réseaux informatiques distribués décentralisés (on parle aussi de « réseaux décentralisés de noeuds ») – que l'on perçoit comme libérant l'individu des risques liés à une certaine subordination économique (à l'État, aux banques, etc.), assurant que les promesses seront tenues et garantissant un monde débarrassé de la corruption et de la menace – pourrait aussi se heurter à des monopoles ou à des réglementations restrictives.

VIII

LA SOCIOLOGIE N'EST DANGEREUSE QUE POUR ELLE-MÊME

« Distinguer le “raisonnable” et
le “rationnel” ».

Hubert Reeves

J'ai mis en évidence ci-dessus quelques-unes des impasses auxquelles conduit la sociologie phénoménologique, en essayant de montrer comment cette approche s'est développée en dehors de la psychologie actuelle. Je m'en suis pris aussi à la position considérée comme antagoniste, à savoir celle du dualisme positiviste, avec, cependant, une argumentation qui diffère de celle de ses détracteurs : leur critique, essentiellement épistémologique, repose sur le rejet du déterminisme social, tandis que j'adopte un point de vue systémique et que j'insiste sur le problème ontologique de la coupure dualiste de Durkheim, coupure qui l'empêche de comprendre l'émergence. L'état de partage de la sociologie en deux factions rivales, état qui semble perdurer malgré les innombrables tentatives d'ajustement, de reconceptualisation et de création d'une approche générale de la sociologie, m'a conduit à proposer un point de vue qui permet de dépasser ce partage en clarifiant la notion d'émergence.

Je pourrais m'arrêter là étant donné que j'ai présenté l'essentiel de mon argumentation. Cependant, la position

phénoménologique ayant été remise au goût du jour par Bronner et Géhin (2017), je dois y revenir, faute de quoi le lecteur pourrait penser que j'évite le débat récent, que je m'en prends à des conceptions dépassées, etc. Par ailleurs, le travail de Bronner et Géhin (B&G) pouvant être vu comme une invitation à approfondir le débat sur les fondements de la sociologie, je vais répondre à cette invitation en précisant mon propos en me situant plus précisément par rapport à ces auteurs²³.

Comme sans doute Boudon, B&G pencheraient, dans ma métaphore du navigateur, pour une explication par l'action du navigateur, action dont ils penseraient pouvoir trouver les sources dans sa conscience ou dans ses intentions. Ils donnent en effet de nombreux exemples d'actions individuelles rationnelles, maîtrisées, exécutées par des individus autonomes, intentionnels, volontaires, libres, etc. Supposons que notre navigateur ait l'intention de se rendre dans le port X et qu'il y parvienne; nos auteurs vont sans doute invoquer le rôle prééminent du navigateur, de son cerveau si complexe et pourtant si bien organisé, de ses actions rationnelles et adéquates, et de ses intentions bien intégrées et encadrées par sa raison. Il est vrai que ma métaphore devrait leur convenir car, quelque violent ou perturbateur que puisse être le vent, un navigateur peut en général maîtriser la situation (réagir, anticiper), même s'il peut être quelque peu dévié de son parcours idéal. Cette métaphore devrait leur convenir pour une autre raison : elle peut leur permettre de critiquer une sociologie qui met l'accent sur les bateaux en dérive, c'est-à-dire livrés aux éléments, aux circonstances « extérieures ».

23. Je dois ajouter que j'ai apprécié *La démocratie des crédules*, et *La planète des hommes : réenchanter le risque*, deux livres de Gérald Bronner qui s'inscrivent dans la tradition rationaliste. Je me trouve en accord avec lui dans son analyse du complot et sa défense du scepticisme scientifique. Je dois aussi évoquer le fait qu'il a bien voulu publier un de mes livres. Voir *la société*, dans sa collection chez Hermann, bien que cet ouvrage diffère profondément de ses propres conceptions.

Je note que B&G insistent sur la complexité du cerveau, comme si elle garantissait le règne de l'intelligence. Il y a là un premier malentendu, qui s'accompagne d'un autre plus important : la rationalité – il faudrait dire l'intelligence de la décision si on parle d'une propriété individuelle – à laquelle se réfèrent fréquemment nos auteurs, régit certes la pensée cognitive – voire moralo-cognitive – et technique (liens moyens-fins), mais beaucoup moins les valeurs et les buts, et encore moins les émotions, les jugements esthétiques, les attractions ou les rejets, et les réactions impulsives, « pré-programmées », ou proto-conscientes (par exemple d'origine sociale). Or tout individu, dans sa vie, en particulier dans sa vie sociale, prend constamment des décisions mal informées, réagissant aux circonstances de manière non rationnelle, impulsive, livrée à des émotions. Nous interprétons les conduites et les attitudes des autres par rapport à notre propre situation, nous succombons facilement à l'illusion, au désespoir, nous transformons des anecdotes en fables, nous ajoutons du sens là où il n'y en pas, et, bien sûr, nous ne voyons pas notre propre ignorance. Nous sommes aussi victimes de problèmes identitaires : nous nous considérons, en général, comme plus honnêtes, plus compétents, plus intelligents que nous ne le sommes (sauf quand nous sommes déprimés : Feltham, 2017), et nous pensons que nous avons (presque) toujours raison (Tavris & Aronson, 2016), attitudes qui conduisent à de mauvaises décisions. La plupart des individus vivent dans l'illusion de leur propre supériorité (et ceci d'autant plus que leurs moyens intellectuels sont limités, c'est l'« effet Dunning-Kruger »)²⁴. Les individus corrompus se considèrent comme incorruptibles, les alcooliques comme maîtres d'eux-mêmes, les délinquants comme innocents, etc. Bref, d'une manière générale, nous avons une image très déformée de nous-mêmes. Par ailleurs,

24. Je lis dans ABS/CBS News du 8.2.2018 que les Philippins occupent la 3^e place des pays dont la population est la plus ignorante ; cependant, ils sont aussi parmi les plus confiants dans leurs capacités.

la justification d'un choix intervient souvent *après* la décision (réduction de la dissonance) ; il s'agit d'un problème identitaire (cf. p. 132-134) qui montre de manière très claire que nos justifications (raisons subjectives) ne constituent pas toujours la raison de nos choix. Mais l'intérêt du travail concernant la réduction de la dissonance va plus loin, mettant en évidence les mécanismes de l'absentéisme de l'esprit. Quant à la rationalité des valeurs – la *Wertrationalität* de Weber – nous cherchons constamment à « coordonner » nos valeurs (par exemple : raison-foi-morale, ou : maximisation - altruisme - équité), mais nous rencontrons dans ce travail un succès mitigé, toujours remis en cause, toujours dépendant des circonstances et de notre propre développement intellectuel.

Piaget, dans *Sagesse et illusions de la philosophie*, limite la philosophie à la « coordination raisonnée des valeurs ». Pratiquement, cette coordination est cependant constamment remise en question, à la faveur de changements dans l'environnement (en particulier social), de centrations fluctuantes, de réévaluations, etc. Je ne dis pas qu'il n'y a pas d'intelligence dans la réflexion sur nos valeurs et nos buts, voire sur notre identité. C'est même, pour la plupart des gens, un domaine de réflexion qu'ils prennent très au sérieux, avec lequel ils passent beaucoup de temps, auquel ils réfléchissent souvent avec grande concentration ; mais s'ils passent tant de temps avec ces questions c'est précisément qu'ils peinent à y mettre de l'ordre.

La question de savoir pourquoi il est si difficile de raisonner nos valeurs a été quelque peu ignorée par la sociologie ; Max Weber n'a que très peu utilisé le terme de *Wertrationalität*, sans doute parce qu'il en pressentait les impasses (Sukale, 2004). L'occultation de la difficulté de cette coordination concerne d'abord la philosophie occidentale, celle-ci s'étant peu intéressée à cette difficulté même et à ses raisons, bien davantage au dépassement des contradictions entre les valeurs ; la philosophie morale fournit d'innombrables exemples de telles tentatives. Par ailleurs, la « faiblesse

de la volonté», a retenu l'attention précisément parce qu'elle s'oppose à la rationalisation de l'acte de choisir. (On pourrait en dire autant de la thématique de la procrastination.) Cette valorisation du dépassement des contradictions entre valeurs est issue d'une culture héritée de l'antiquité gréco-romaine, avec son accent sur le débat, la fierté d'avoir raison, et la foi dans les idées correctes. Cette culture est à l'origine de l'importance donnée à l'équité, à la justice, la rationalité, le libre arbitre. Je ne veux pas dire que l'Occident est plus rationnel que le reste du monde, mais il a été particulièrement sensible à la rhétorique, à la systématisation du droit, à la philosophie politique, à la décentralisation sociale, et, depuis environ 400 ans, à la culture scientifique. Cet intérêt pour la poursuite de la rationalité revient par vagues dans l'histoire de l'Occident, souvent pour s'opposer à une tendance inverse – disons – de type romantique. Cornélius Fronton reprochait déjà aux philosophes grecs classiques leur rationalité (s'opposant sur ce point à Marc-Aurèle) : il les accusait d'« enfoncer des portes ouvertes ». À la scolastique du Moyen Âge, qui s'appuie sur la rationalité aristotélicienne, s'est opposée une réaction humaniste. Au classicisme s'est opposée l'extravagance baroque, aux Lumières les Contre-Lumières, à la modernité le romantisme, etc. Chaque fois que la raison s'est développée en s'appuyant essentiellement sur elle-même, chaque fois qu'elle est devenue hyper-rationnelle, elle s'est heurtée à des tendances contraires. On peut penser que ces mouvements historiques de retour de manivelle sont le reflet de notre difficulté à articuler nos valeurs de finalité.

Les tendances rationnelles se manifestent aussi par la disposition à comprendre l'homme comme excessivement rationnel. On sait par exemple que la modernité, à ses différentes étapes, s'est accompagnée d'une exaltation de la liberté individuelle. À bien des égards, la théorie d'Auguste Comte est à la fois une glorification et une exagération de la rationalité humaine. Pour reprendre un exemple récent, on peut penser aux modèles mathématiques de la théorie du choix rationnel, mentionné plus

haut, qui conduisent à voir les individus comme des maximisateurs (plus exactement comme des agents dont les choix sont transitifs) sans toujours bien voir qu'une telle maximisation est un postulat. Ce paradigme, qui, malgré son irréalisme, a eu un succès considérable, s'est propagé dans toutes les disciplines des sciences sociales, et, au lieu de rester un simple modèle hypothétique à vérifier, est devenu une sorte d'idéal, voire de dogme (Moessinger, 1992).

Le danger sociologique est un bon exemple de cette sociologie polarisée sur l'hypertrophie de la rationalité du sujet. Un tel point de vue s'oppose radicalement à une sociologie du sujet peu autonome, c'est-à-dire du sujet à la fois victime de courants sociaux et d'un certain désordre intérieur (sous-mois, réduction de la dissonance, égocentrisme, etc.). Le point central est que, pour ces auteurs, l'acteur social est « un individu doué d'autonomie dans la mesure où sa raison lui permet d'agir d'après la représentation des buts qu'il se fixe et des moyens qu'il juge bons d'employer pour y parvenir » (p. 120). Cet acteur décide donc de ses buts avant de décider de ses actions. Nous comprenons que selon B&G un tel individu doit être maître de lui, qu'il doit décider avant d'agir, et que l'instance qui prend la décision doit être relativement centralisée. Ce qu'on comprend moins bien, c'est quelle est la nature de cette instance. B&G ne semblent pas s'intéresser à cette question, qui pourtant fascine les neuroscientifiques, ne serait-ce que parce qu'ils n'ont pas réussi à la mettre en évidence.

Ce que B&G paraissent craindre par-dessus tout, c'est un individu entièrement déterminé, une sorte de robot, un individu dépourvu de libre arbitre, ce qui les conduit à négliger le fait que l'autonomie renvoie à l'auto-organisation mentale plus qu'à une éventuelle centralité mentale. Bien sûr, si tout choix résulte de processus neuronaux, qui eux-mêmes sont causés par un événement antérieur, qui est causé par un autre, etc., et qu'il n'y a aucune part de hasard dans cet enchaînement, nous sommes dans un schéma déterministe. C'est un point de vue que certains adeptes de la théorie du chaos n'hésitent

pas à adopter, et qui revient à dire que la liberté de choix n'existe pas (même si nos choix sont imprédictibles ; cf. par exemple Sapolsky, 2018). Si, en revanche, tout choix émerge de connexions neuronales, nous ne sommes pas nécessairement dans un schéma réductionniste, mais émergentiste (avec de nombreux feedbacks de la pensée sur le fonctionnement neuronal). Dans un tel monde, le hasard n'est pas exclu, et l'idée de déterminisme est reléguée au niveau d'un problème philosophique dont il n'est pas particulièrement urgent de s'occuper pour faire progresser la connaissance. En effet, la question de savoir si les propriétés émergentes sont théoriquement réductibles ne concerne pas la pratique de la recherche. Certes, la tendance du positivisme contemporain est de prolonger toute recherche en direction du niveau micro, mais dans la mesure où ce programme n'est pas exclusif et impératif, on ne saurait l'accuser d'empêcher le développement des connaissances. Encore faut-il dire que B&G, comme Boudon, passent sans cesse de la notion de déterminisme social (à la Durkheim) au déterminisme anti-volontariste, en passant par l'idée rationaliste – acceptable mais banale – selon laquelle aucun phénomène ne tombe du ciel.

Enfin, nous avons vu que la sociologie phénoménologique cherche à atteindre directement la pensée et l'intention du sujet en ignorant – et en rejetant – la psychologie, dont le but – en dehors de la parenthèse du béhaviorisme radical – est précisément d'atteindre l'esprit. Considérant que la psychologie a mis au service de ce but beaucoup plus d'énergie que la sociologie, et depuis plus longtemps, et considérant que la psychologie est relativement bien intégrée dans les disciplines voisines, voire dans la connaissance scientifique en général, rejeter en bloc ce savoir, c'est aliéner l'avenir de la sociologie. C'est un peu comme si, dans une discussion sur la vie, on rejetait ce que dit la biologie, pour accéder *directement* au « principe vital ».

LE COUTEAU SOUS LA GORGE

La question du choix de nos buts est liée à celle de l'autonomie : il semble intuitivement que dans un monde déterministe, l'autonomie – disons la spontanéité raisonnée de l'action – serait affectée, voire remise en cause. C'est sans doute ce que craignent B&G, qui ont besoin d'un sujet au moins partiellement autonome, puisque c'est, selon eux, sur sa part d'autonomie que se basent ses choix. Bien qu'une telle position soit compatible avec l'individualisme modéré, B&G perdent rapidement toute modération. Ils commencent en effet par dire qu'il y a des limites à l'autonomie individuelle, et on ne saurait que les approuver sur ce point, mais ils placent ces limites dans la tête même de l'individu, ce qui revient à les nier. L'exemple qu'ils mentionnent est instructif à cet égard. Un groupe de voyageurs est capturé par une bande armée ; ils « sont surveillés de près et menacés de mort s'ils tentent quoi que ce soit ». Les auteurs notent que cette situation semble coercitive, mais, invoquant Giddens, ils ajoutent que « même la menace de mort n'a aucun poids à moins que la personne ne souhaite vivre », ce qui paraît assez évident, pour ne pas dire trivial. Ce qui est peut-être moins immédiat, c'est que « la conduite des otages n'apparaît absolument hétéronome que vue de l'extérieur par un observateur qui ne tient aucun compte de leur rationalité, c'est-à-dire de l'excellente raison pour laquelle ils se déterminent à se conduire en prisonniers soumis » (p. 122). En d'autres termes, vu que les voyageurs souhaitent rester en vie, leur docilité est parfaitement rationnelle ! Par une sorte de tour de passe-passe, B&G font d'une contrainte extérieure une contrainte intériorisée.

Le problème est qu'on peut toujours dire d'une contrainte extérieure qu'elle est en fait intérieure. Un tel raisonnement, même si on le trouve fréquemment dans les sciences sociales – particulièrement en sciences économiques – est *a priori* (Moessinger, 1996). Il est établi indépendamment des connaissances psychologiques et n'est pas affecté par elles. On peut

toujours dire d'individus qui se plient volontairement à une contrainte que la contrainte n'existe pas, et ce qui est toujours vrai n'est jamais intéressant. On peut toujours dire d'un prisonnier qu'il a parfaitement bien compris qu'il est en prison et que, par conséquent, il agit de manière tout à fait rationnelle et adéquate en restant cantonné dans sa cellule et en suivant les ordres des gardiens. Ce genre de raisonnement est trivial ; il ne dit rien, il n'ajoute rien.

Bien sûr, on a compris que B&G cherchent, par cette petite histoire, à critiquer les conceptions de Durkheim selon lesquelles l'individu subit une contrainte extérieure, et illustrent celle-ci par l'exemple de la menace exercée par un groupe armé. Mais c'est au prix d'une déformation de Durkheim, en tout cas d'une exploitation de quelque chose de peu clair chez cet auteur. La contrainte qui intéresse Durkheim vient d'en haut, de la « société globale », d'une entité *sui generis*. Un individu qui dans le cadre d'une hiérarchie de pouvoir en contraint un autre, cela n'est pas en soi de l'ordre de la contrainte durkheimienne, il faut y ajouter des normes, des institutions, la société, voire le poids de l'histoire, etc. Il en va de même, on l'a vu, de l'action d'un système social sur un autre. Si par exemple un groupe d'individus en menace un autre, il n'y a pas, en tant que telle, de contrainte sociale au sens de Durkheim. Pour ce dernier en effet, la contrainte tombe d'un système social plus large, et souvent mieux organisé, sur des groupes ou des individus particuliers. B&G ont bien retenu que, pour Durkheim, « tout ce qui est obligation a sa source en dehors de l'individu », moins bien, il me semble, que pour Durkheim, la contrainte est à comprendre dans le cadre d'une ontologie dualiste, ou peut-être d'une ontologie qui hésite entre dualisme et une vague notion de hiérarchie de niveaux.

Il est vrai qu'il est difficile aujourd'hui de se placer dans l'esprit de Durkheim, l'épistémologie positiviste ayant évolué, particulièrement dans le sens du réductionnisme béhavioriste. J'ai essayé de montrer que si on veut critiquer Durkheim, il faut s'attaquer à son épistémologie radicalement holiste, émanation

de son dualisme ontologique. Tarde l'avait compris, qui critiquait l'égoïsme scientifique de la sociologie de Durkheim, dans sa volonté de s'isoler des disciplines voisines, en particulier de la psychologie. Encore une fois, le dualisme a fortement marqué la philosophie occidentale (de Platon au cartésianisme, en passant par le christianisme), et, analysant le travail de Durkheim, il n'est pas douteux que nous autres Occidentaux avons quelque peine à nous défaire de notre propre dualisme. On ne s'étonnera donc pas trop que l'ontologie de Durkheim n'ait pas suscité davantage de réactions.

IL FAUT RATIONALITÉ GARDER

Pour B&G, des individus qui ont intériorisé une contrainte – tels que les voyageurs ci-dessus –, deviennent ainsi rationnels, et par là-même autonomes, ou autonomes et par là-même rationnels, on ne sait pas très bien. Définir l'autonomie par la rationalité (y compris subjective), comme ont tendance à le faire B&G à la suite de Boudon, est problématique car rien ne garantit qu'une conduite rationnelle soit *ipso facto* autonome. Par exemple, je peux apprendre une démonstration mathématique (rationnelle) à force de répétitions et de bourrage de crâne, sans vraiment la comprendre dans sa généralité, et pourtant en étant capable de l'utiliser à bon escient. Dans ce cas, les raisons que j'en donnerais, que j'ai apprises, je ne ferai que les répéter; on ne peut parler d'autonomie. De la même manière je peux avoir appris une norme socio-morale – par exemple une norme de réciprocité – et la reproduire de manière automatique, c'est-à-dire sans réflexion. Je peux aussi avoir appris la manière de justifier cette norme (Moessinger, 1998), voire la manière de l'exprimer pour qu'elle paraisse spontanée ou résultant d'une réflexion personnelle.

Bien sûr, les individus peinent à être rationnels au sens psychologique de ce terme, ils ont parfois de la difficulté à dépasser leurs contradictions. Évidemment, cette entreprise

de dépassement serait plus facile si nos préoccupations étaient clairement hiérarchisées. Or, on l'a vu, notre capacité à articuler des valeurs est très limitée, nos attitudes affectives, morales, cognitives, etc., intervenant dans la prise de décision sont mal coordonnées. À cela s'ajoute le fait que nous sommes très peu doués quand il s'agit d'estimer des probabilités, que nos capacités à traiter l'information sont très limitées, que nous peinons à passer d'un point de vue individuel à un point de vue social, et que nous prenons sans cesse des décisions impulsives et peu informées. Il est donc difficile de fonder une sociologie sur des conduites individuelles véritablement rationnelles, d'où les complications insurmontables que rencontrent les partisans de l'individualisme méthodologique. Suivant le raisonnement de B&G – qui, encore une fois, suit celui de Boudon – «Aucun adepte de la sociologie analytique n'a jamais prétendu que l'homme est rationnel... L'expérience ne montre-t-elle pas que les individus agissent bien souvent d'après des idées fausses, des croyances bizarres, des illusions, des mauvais calculs et une gamme assez étendue de biais cognitifs?» Mais à partir de cette position – qu'on ne peut qu'approuver –, les auteurs empruntent à Pareto un raisonnement qui les conduit à conclure, avec Mauss, «que les rites du magicien n'ont d'autres causes que les raisons pour lesquelles il les croit efficaces» (p. 125). En d'autres termes, le magicien suit ces rites parce qu'il pense qu'ils sont adéquats. J'ai insisté, je crois, sur le fait qu'un tel jugement est soit (1) banal, soit (2) superficiel. (1) On n'imagine guère, en effet, que le magicien agisse de la sorte en pensant que c'est inefficace ou inadéquat. Dire cela est trivial. (2) Il ne faut pas confondre les raisons d'une action avec les raisons subjectives de l'acteur. Les raisons subjectives sont des raisons de surface, des raisons de circonstance, ce ne sont pas des raisons profondes. Certes, les raisons exprimées par le sujet peuvent orienter le chercheur, elles peuvent le mettre sur une piste, mais elles sont souvent trompeuses. Même les psychanalystes, qui pourtant basent leurs approches sur les raisons subjectives, s'en méfient.

B&G semblent penser que leur raisonnement est le seul qui permette d'éviter une explication qui recourrait à du « déterminisme caché ». Cependant, nous ne sommes plus dans le cadre du béhaviorisme, et il n'y a, dans la psychologie actuelle, pas beaucoup d'explications *purement* déterministes dans le domaine cognitif, que le déterminisme soit caché ou pas. Par ailleurs, on ne voit pas pourquoi il faudrait exclure tout déterminisme dans l'explication des actions, qu'elles soient rationnelles ou pas. La plupart des actions qui apparaissent aujourd'hui comme rationnelles (et donc non déterministes selon B&G) seront sans doute considérées demain comme pas – ou peu – rationnelles (donc déterministes selon B&G)...

La question n'est pas celle du déterminisme, la question est de chercher à comprendre les processus psychologiques en jeu (les systèmes de pensée, les opérateurs, les mécanismes), qui guident la pensée, qu'elle soit rationnelle, raisonnable, intelligente, ou pas. À se focaliser sur l'adéquation moyens-but, on manque ces processus. Encore une fois, quand B&G disent que les rites du sorcier sont causés par ses propres raisons, ils ne parlent pas de l'ensemble des raisons physiologiques, psychologiques et sociologiques de son action, ils ne parlent que des propres croyances du sorcier. Or, nous y avons insisté plus haut (cf. par exemple p. 36-37), on ne peut pas faire confiance au « verbiage » du sujet pour expliquer sa conduite, il faut aller au-delà et chercher à comprendre les raisons de la conduite, voire les raisons du verbiage lui-même. Il faut pour cela faire de nombreuses et patientes études sur le raisonnement des sorciers, comme a commencé à le faire, par exemple, l'ethnopsychiatrie.

Même s'il est intéressant de savoir ce que pense le sorcier qui danse pour faire tomber la pluie, cela seul ne saurait fonder l'explication de sa conduite. Même si on postule que ce que disent les individus correspond à leur état d'esprit – ce qui n'est pas évident compte tenu des problèmes de prise de conscience – cet état d'esprit émerge d'un cerveau (environné d'un corps, lui-même plongé dans un environnement en particulier social),

cet état d'esprit ne saurait agir causalement car il n'est pas pourvu de la matérialité nécessaire pour cela. Il est croustillant de constater que les individualistes méthodologiques ne voient pas la contradiction de leur position. Ils refusent – avec raison – l'idée que les institutions puissent *causer* la conduite des individus, tout en affirmant que la pensée d'un individu *cause* son action. En d'autres termes ils rejettent la position durkheimienne de l'influence *extérieure* de la société sur l'individu tout en acceptant l'influence *extérieure* de l'esprit sur le comportement, c'est-à-dire qu'ils font la même erreur que Durkheim, mais à un niveau plus micro. Ce faisant, ils s'arriment à une thématique wébérienne qui date d'il y a plus d'un siècle, qui entretient un dualisme méthodologique qui ne permet pas d'aborder les processus psychologiques, ni d'ailleurs sociologiques, et qui contribue à isoler la sociologie des autres disciplines, à l'immobiliser, et à cristalliser l'opposition Durkheim-Weber.

Bref, après nous avoir dit que les individus sont rationnels, B&G continuent en disant qu'ils ne le sont pas, pour finir par affirmer que même s'ils ne le sont pas, ils le sont quand même subjectivement. On comprend cependant le fond de leur pensée : ils ont besoin d'un individu au moins un peu rationnel pour fonder leur sociologie. Aussi reviennent-ils toujours sur l'affaire de la rationalité. Cherchant à clarifier leur position, ils citent von Mises quand il dit que « l'action humaine est nécessairement toujours rationnelle. » En d'autres termes, elle ne peut pas être non rationnelle, ce qui revient à définir l'« action rationnelle » comme une « action » tout court. Alors pourquoi alors avoir tant parlé de rationalité de l'action, il aurait suffi de parler d'action ? Si l'action humaine vise toujours un but, comme le pense von Mises, la notion d'action rationnelle est pléonastique. La rationalité ne concerne pas, pour lui, les moyens mis au service d'un but ; ceux-ci peuvent être inadéquats, le but reste rationnel. Une telle conception pose un problème : soit cette définition de la rationalité est arbitraire, soit elle est circulaire. Dans la mesure où on peut

penser qu'il y a des actions dépourvues de but – comme le montre la psychologie –, on peut rejeter la définition arbitraire. Reste la circularité : von Mises affirme ce qui est précisément en question, à savoir la rationalité de l'action. On sait que cette conception a été reprise par les économistes autrichiens, puis la rationalité est devenue, avec l'économie néoclassique, un principe, c'est-à-dire une norme d'action. C'est ainsi que la notion de rationalité dans les sciences sociales (en dehors de la psychologie) a échappé à l'examen factuel.

B&G, juste avant de suivre von Mises quand il dit que « l'action humaine est toujours nécessairement rationnelle » (p. 126), affirment qu'ils n'ont « jamais prétendu que l'homme est rationnel ». Bien. Maintenant, il faut évidemment que ces auteurs raccrochent cette idée à leur argumentation centrale selon laquelle les individus sont, malgré tout, rationnels... Ils pensent avoir trouvé la solution en invoquant Herbert Simon et sa rationalité limitée. Rappelons que Simon (1947) part de l'idée que les individus ne sont guère en mesure d'optimiser leurs décisions car ils ont une information limitée, ils ont des limites cognitives, et ils ont un temps limité pour décider. Fort de ces constatations, Simon note que les individus comparent quelques décisions possibles et s'arrêtent à celle qui leur donne une solution satisfaisante (et non pas optimale).

Cependant, le problème psychologique de la décision n'est pas celui de l'optimalité, ni par conséquent celui des moyens de la contourner. Il s'agit, pour les psychologues, de comprendre comment les individus font leurs choix, et ceci, bien entendu, indépendamment des postulats de la théorie économique *mainstream*. Simon s'intéresse, certes, aux décisions réelles, mais les place d'emblée dans le cadre néoclassique. Il y a là deux problèmes. Premièrement, c'est un peu comme si on étudiait l'intelligence humaine dans le cadre de l'intelligence artificielle, et qu'on s'intéresse à ses limites par rapport à celle-ci. Une telle étude risquerait de conduire à une certaine confusion des genres. Deuxièmement, nous retrouvons ici l'amalgame entre rationalité en tant que principe et rationalité en tant

que conduite psychologique. Pour l'économiste *mainstream*, la rationalité est un principe : toute conduite, quelle qu'elle soit, est maximisatrice – ou plutôt transitive ou acyclique – et, si elle ne l'est pas, c'est qu'on ne la voit pas sous son aspect maximisateur ; ou alors c'est qu'on la voit dans le temps (avec des changements possibles de préférences entre t_1 et t_2) alors qu'elle serait maximisatrice dans un hypothétique instant. Ce genre de raisonnement, qui conduit à dire que toute décision est rationnelle, est vacciné contre la contradiction. Outre qu'il y a là une sorte de négation du travail psychologique sur la non rationalité – en particulier sur la modularité de l'esprit –, il y a surtout l'ambition démesurée de construire une science sociale de manière déductive, sur la base de postulats arbitraires. Certains sociologues (tels T.C. Schelling, M. Olson, G.S. Becker, ou J. Coleman), épatés par la cohérence de l'économie actuelle, ont cherché à s'y raccrocher en élaborant une sociologie du choix rationnel. Ce fut un échec, dans le sens où les hypothèses nées de cette approche n'ont que peu affecté la discipline (Moessinger, 1996).

Simon reste dans le cadre de l'argumentation économique quand il dit que les choix des individus sont toujours rationnels car ils font toujours le meilleur choix subjectif possible. C'est aussi l'avis de Weber, de Boudon, et c'est encore celui de B&G. Mais si cet argument est défendu par ces remarquables individus, il n'en est pas moins circulaire : on a décidé que les choix sont rationnels, c'est-à-dire qu'on a décidé d'appeler choix rationnels les choix tout courts. On pourrait essayer de rapprocher cette idée de la psychologie en disant que les individus raisonnent toujours au maximum de leurs capacités, ce qui est un peu trivial, surtout quand on parle de décisions qui font suite à une réflexion. Pour mieux voir le côté redondant de cette rationalité généralisée, universelle, imaginons le cas d'un individu qui dirait ceci : « Ce que je fais ne correspond pas du tout à ce que je souhaite obtenir (ou : ce n'est pas cohérent), je sais que c'est totalement inadéquat (non rationnel). Je ne le fais pas parce que ça m'amuse, ni parce que je ne peux m'empêcher

de le faire, *je le fais parce que c'est inadéquat*». On ne peut pas imaginer une telle justification ; il est donc insignifiant – car parfaitement évident, voire tautologique – de dire que les individus font ce qui leur paraît le plus adéquat subjectivement. Évidemment, ils peuvent se tromper, et se corriger, mais alors il faut distinguer deux raisonnements, celui au temps t_1 et celui, corrigé, au temps t_2 . La sociologie wébérienne, qui ne s'intéresse pas aux processus psychologiques, nous dit que ces deux raisonnements sont subjectivement rationnels. Bref, dire que les décisions sont subjectivement rationnelles, c'est simplement dire qu'elles sont. Et, bien entendu, c'est d'abord le rôle de la psychologie d'étudier ce qu'elles sont.

LA COMPLEXITÉ DU CHAOS

B&G pensent que la question centrale en sciences sociales est celle de l'imprédictibilité (p. 164) ; ils semblent s'appuyer sur la théorie du chaos dont on sait qu'elle modélise des phénomènes déterminés mais imprédictibles. Edward Lorenz est un météorologue, qui, au début des années 1960, a proposé quelques équations non linéaires très simples pour rendre compte du déplacement de grandes masses d'air (Lorenz, 1963). Il a eu l'idée, véritablement originale pour l'époque, de programmer ses équations et de les faire tourner sur un ordinateur. L'avantage est évidemment qu'un ordinateur peut itérer inlassablement les mêmes opérations. Un jour, alors qu'il était pressé d'aller boire un café, il introduit dans l'ordinateur des données abrégées de quelques décimales, pensant que ça ne changerait pas grand-chose. À son retour, il s'aperçoit que ces petits changements dans ses variables ont conduit à des changements importants dans son modèle météorologique, changements qui s'accroissent avec le déroulement du programme. C'est ainsi que s'est popularisée l'idée selon laquelle de petites perturbations dans un système non linéaire peuvent conduire à de grands changements dans un état ultérieur du système.

La métaphore du battement d'ailes d'un papillon au Brésil qui provoque une tornade au Texas, a contribué à la diffusion de cette idée.

Précisons qu'il s'agit de *modèles* de systèmes complexes, et qu'il ne faut pas confondre le modèle et le phénomène. Bien sûr, les modèles servent souvent d'hypothèses, mais sont appelés à être dépassés par d'autres plus proches de la réalité. Il faut donc distinguer le modèle du phénomène, faute de quoi on risque d'être entraîné vers l'hyper-rationalité. Ce que montre la théorie du chaos, c'est que le déroulement d'un algorithme conduit à des formes qui ressemblent beaucoup à celles que peuvent prendre des flux, des formes de plantes, des configurations géologiques ou astronomiques, des nuages, des systèmes biologiques, etc. Cela n'est pas inintéressant, en particulier du point de vue esthétique, mais la portée épistémologique de tels modèles n'est pas claire. On retiendra surtout qu'un système chaotique est réductible à ses composantes et à leurs relations, *et qu'il s'en serait fallu de très peu pour qu'il soit différent.*

Même si on a trouvé des phénomènes de type chaotique dans diverses disciplines, la théorie du chaos n'a, pour autant que je sache, pas été testée en sciences sociales (Lagauzère, 2007). En effet, les travaux dans ces disciplines ne contiennent pas d'équation, et la notion de chaos y est prise de manière métaphorique. On ne peut donc pas dire jusqu'où va l'analogie entre la théorie de chaos et les « turbulences » ou autres événements non linéaires qu'on observe dans les phénomènes sociaux. Je note que ces métaphores semblent avoir les caractéristiques d'une mode ; elles ont fortement diminué dans les publications en sciences sociales à partir du début des années 2000 (Ferrer, 2008).

La distinction entre modèle et réalité n'est pas très présente dans les préoccupations de B&G, comme on l'a vu avec la notion de rationalité. Leur présentation de la théorie du chaos n'est qu'une introduction devant servir à rejeter la notion de déterminisme. « En somme, les explications déterministes perdent beaucoup de leur charme dès lors que l'imprédictibilité

des phénomènes mentaux et sociaux est reconnue» (p. 172). C'est un peu curieux de s'en prendre ainsi à la théorie du chaos alors que celle-ci insiste précisément sur l'imprédictibilité de séries déterministes ; quoi qu'il en soit, nos auteurs rejettent le modèle du chaos, qu'ils considèrent comme simpliste ; « le fait de toujours recourir aux modèles de ce genre [déterministes] ne permet pas à la sociologie d'être indiscutablement digne du nom de science » (p. 171). Mais – c'est ma première question – si la théorie du chaos est simpliste, alors pourquoi en parler si longuement alors qu'elle n'a pratiquement pas d'applications en sociologie et qu'elle n'intéresse qu'une poignée de sociologues ? Deuxièmement, si B&G s'intéressent tant aux modèles logico-mathématiques, pourquoi ne pas parler des modèles multi-agents ? Ceux-ci ont au moins un intérêt pédagogique dans la mesure où ils permettent de mettre en évidence l'émergence, et même, avec de petites animations, de la visualiser (on peut voir se créer des ghettos, évoluer des inégalités sociales, des réseaux d'amitié, des modes, etc.) ; par ailleurs, les étudiants peuvent comprendre, à partir de ces modèles, ce que sont les systèmes informatiques distribués et décentralisés qui vont prendre de l'importance dans les institutions socio-économiques de demain. La réponse à la première question est que B&G comprennent – à tort – le chaos comme une occasion de s'en prendre au déterminisme, et assimilent déterminisme et prédictibilité (cf. ma note de la p. 114). Enfin, comme beaucoup d'individualistes, ils font peu cas de l'émergence, particulièrement de la micro-émergence (le fait qu'une propriété d'une chose découle du fait que cette chose est une composante d'un système), par exemple, le fait que les institutions, dans une société, orientent l'action des individus, y compris leurs modes de pensée, sans bien sûr qu'il s'agisse – je le dis pour Bronner – d'une machination conspirationniste.

Ce que ces auteurs veulent dire, invoquant la théorie du chaos, c'est que beaucoup de phénomènes sociaux ne peuvent pas être prédits. Comparant Saint-Denis et Annecy, deux villes très différentes, ils notent que le taux de criminalité

n'est pas très différent. « Comment expliquer par des modèles déterministes qu'entre les taux de criminalité des deux villes, dont l'une est deux fois plus criminogène que l'autre, la différence, quoique réelle, ne soit cependant que ce qu'elle est ? L'insuffisance de ces modèles est patente parce que les faits sociaux, comme les faits mentaux, leur échappe en raison de leur imprédictibilité » (p. 173). Il serait facile de répondre que cette différence peut être due à des facteurs laissés dans l'ombre ou ignorés. Quoi qu'il en soit, la raison épistémologique pour laquelle il est difficile de prévoir la différence entre Saint-Denis et Annecy tient au fait qu'il s'agit d'un problème inverse (cf. *supra*, p. 84-86), et que ce genre de problème présente des solutions multiples. On ne peut donc dans ce cas que faire des hypothèses – qu'il faudra ensuite tester – mais on ne sera jamais sûr d'avoir envisagé toutes les hypothèses possibles. Bref, même si on ne suit pas exactement le raisonnement de B&G, on en comprend l'essentiel : ils s'en prennent au déterminisme, arguant que « l'imprédictibilité » (il s'agit plutôt d'imprévisibilité, cf. *supra*, p. 113-114) implique l'absence de déterminisme. Cependant, ce qui est difficile à prévoir à un niveau ne l'est pas forcément à un autre. Par ailleurs l'imprévisibilité est souvent temporaire, lié à l'état des connaissances. Quant à l'imprédictibilité, qui est toujours la propriété d'un *modèle*, elle dépend aussi de l'état des connaissances (surtout théoriques) et n'est pas directement liée à la question du déterminisme.

LA MODULARITÉ DE L'ESPRIT

À constater les multiples formes de non-rationalité, qu'il s'agisse de faiblesse de la volonté, de réduction de la dissonance, de fluctuations de désirs ou de buts, d'insensibilité à la contradiction, de mauvaises estimations de probabilité ou de plausibilité, etc., dont nous avons parlé plus haut, il apparaît que la rationalité humaine n'est pas très dominante. C'est un fait que B&G ne contestent pas, mais ils le renvoient à un

défaut de centralisation cérébrale, parfois à une erreur qu'il suffit de corriger. « Lorsque nous exposons les activités d'arbitrage du cerveau pour souligner que les modèles déterministes ne peuvent pas rendre compte de la complexité du social, (disent-ils) nous n'imaginons pas que ces activités sont centralisées » (p. 176). Disant cela, ils cherchent d'abord à manifester une certaine prudence verbale. Prenant leurs arguments chez les neuroscientifiques, ils mentionnent des faits qui plaident certes pour une décentralisation des systèmes neuronaux, d'autres pour une centralisation, mais retombent toujours sur des métaphores telles que la « désactivation du pilote automatique », le « leadership » d'une partie du cerveau, ou les activités neuronales d'« arbitrage », qui sont des métaphores qui expriment une certaine centralisation des réseaux neuronaux²⁵.

Ce qu'on entend par la notion de sous-moi – que nos auteurs condamnent – est simplement le fait que notre rationalité est sans cesse menacée, que la prise de conscience de nos contradictions se heurte à des limites, que nos buts, désirs ou intentions se télescopent, que nous sommes victimes de notre inconscient (y compris sociologique), etc. La notion de sous-moi, on l'a vu, exprime le fait que les sous-systèmes mentaux (par exemple le sous-système moral, les sous-systèmes affectif, cognitif, émotionnel, pour ne parler que des sous-systèmes identitaires) peuvent se contredire, mal communiquer, qu'il y a des renversements dans les hiérarchies, bref, qu'il y a de l'instabilité dans les sous-systèmes mentaux. Comme il n'y a pas d'esprit sans cerveau, il faut imaginer

25. Il n'est cependant pas exclu qu'un fonctionnement décentralisé, voire désordonné, du cerveau produise de la rationalité. La physique nous enseigne que du désordre au niveau micro peut produire de l'ordre au niveau macro, de même que nous savons que l'ordre social s'appuie sur de la non-rationalité individuelle (cf. *supra*, p. 134-135). De la même manière, on peut penser que la rationalité émerge du fonctionnement neuronal, et agit en retour sur celui-ci, à la fois pour l'ordonner ou le centraliser, et pour maintenir un désordre propice à l'émergence.

que ces sous-mois émergent de réseaux neuronaux naturels mal coordonnés²⁶.

La question des « modules » mentaux, ranimation des « facultés » mentales, préoccupe les psychologues depuis longtemps ; ils sont maintenant rejoints par des neuroscientifiques et par des spécialistes de l'intelligence artificielle qui s'inspirent des travaux de Minsky (1988) et d'Edelman (1990). On comprend mal pourquoi B&G s'en prennent à la psychologie des sous-moi, en particulier à Jon Elster et à moi-même, dans un contexte où de plus en plus de travaux vont dans ce sens, voire élargissent cette notion à l'ensemble du fonctionnement mental (Dörner, 1997 ; Bach, 2009) ; ou plutôt, on ne le comprend que trop bien : ils ont besoin, d'un individu autonome pour baser leurs explications sociologiques, et pensent – sans l'exprimer clairement – que l'autonomie va de pair avec une certaine centralisation mentale.

J'ai souvent remarqué que les spécialistes des sciences sociales qui ne croient pas – ou ne s'intéressent pas – aux sous-mois, ne croient pas non plus à la faiblesse de la volonté – ce qui, en soi, n'est pas très étonnant. B&G citent un neuroscientiste, Jean-Philippe Lachaux, qui entre dans cette catégorie. Il dit que « la clé du contrôle volontaire de l'attention semble donc résider dans la capacité du cortex préfrontal à motiver le comportement en fonction des bénéfices escomptés à long terme, et non plus seulement en fonction des habitudes et

26. Si les sous-systèmes mentaux émergent du fonctionnement de réseaux neuronaux naturels, ils ne correspondent sans doute pas un à un à de tels réseaux. Il faut attendre des clarifications à ce sujet. On peut cependant penser que la conscience, par exemple, qu'on voit parfois comme le sous-moi le plus central, ne semble pas, en tant que telle, localisée dans une partie spécialisée cerveau. La conscience semble émerger de la coordination de nombreux réseaux de neurones (naturels) spécialisés. Comme beaucoup d'instances mentales, elle est basée sur des processus de feedback qui tendent à nous donner une image de nous-même, image, qui, elle-même, communique avec d'autres sous-mois (plus qu'elle ne les contrôle), et qui réagit sur notre pensée et notre action.

du gain immédiat ». Ici le cortex préfrontal joue le rôle central d'un chef d'entreprise qui prend ses décisions en fonction de son gestionnaire comptable. Ce genre de conception rappelle William James (1912), selon lequel « l'effort d'attention est l'acte essentiel de la volonté », un tel effort occultant les choix « inférieurs ». Il faut, pour James, chercher le processus d'occultation du côté de l'intelligence (qui permet l'effort d'attention), tandis que pour Lachaux, il s'agit d'un mécanisme de maximisation. De tels raisonnements consistent simplement à définir la volonté par la maximisation ou par l'intelligence.

On comprend pourquoi les conceptions intellectualistes de la volonté restent insatisfaisantes : elles reposent sur une vision hiérarchique de l'esprit dominé par la raison. Si une telle conception a eu de beaux succès – les œuvres de Marc-Aurèle, Ibn Kaldoun, Descartes, Leibniz, Kant et d'autres, en témoignent, c'est qu'elle est principalement concernée par la pensée rationnelle. Aujourd'hui cependant la situation est différente. L'intérêt de la psychologie pour l'étude de la rationalité humaine – à laquelle Piaget a beaucoup contribué – a diminué, ou plutôt, ce champ d'études s'est déplacé. Comme toujours, après qu'un programme de recherches a été systématisé, apparaissent des exceptions, des faits qui dévient de ce système d'hypothèses, exceptions qui le contredisent partiellement et qui conduisent souvent à le réformer. L'idée d'un individu armé d'une rationalité qui aurait la priorité sur les autres systèmes de valeurs tend à être abandonnée à la fois en psychologie (on considère par exemple maintenant qu'il y a une multitude de formes d'intelligence mal coordonnées), en neurologie (où l'intérêt se porte sur la diversité des réseaux neuronaux spécialisée et sur leur interconnectivité), en économie (qui, sous l'impulsion de la socio-économie, s'intéresse de plus en plus aux choix réels et à leurs contradictions), en philosophie (intérêt pour la modularité de l'esprit et la faiblesse de la volonté), pour ne pas mentionner l'ingénierie des réseaux informatiques qui propose de nombreux modèles décentralisés (qui sont aussi des modèles de systèmes sociaux).

B&G consacrent beaucoup de temps à montrer que nous sommes plus que nos réflexes ou nos automatismes, affirmation dont on peut dire qu'elle rencontre un large consensus. La question est la nature de ce « plus », ainsi que celle des relations entre ce plus et le comportement. À cet égard, après avoir cité quelques neuroscientifiques, nos auteurs affirment : « Il faut comprendre que le cerveau peut “désengager le pilote automatique”, et que s'il n'en était pas capable toutes les métaphores déterministes seraient sans doute appropriées à la description des actions des individus et de leurs relations sociales. » (p. 166). Cela pose principalement deux questions. La première est évidemment de savoir comment le cerveau désengage le pilote automatique. L'étude des processus est ici cruciale ; on peut penser par exemple qu'il y a une instance supérieure (un pilote non automatique), ce qui renvoie à l'insurmontable problème de l'homonculus ; on peut penser que le pilote automatique est déclenché automatiquement, comme un thermostat, mais cela ne correspond pas à l'argument développé par B&G, ou encore que le processus est livré au hasard. Aucun de ces cas, cependant, ne restitue au sujet l'autonomie que les auteurs souhaitent lui donner. Quant à imaginer une régulation par la pensée elle-même, B&G y verraient sans doute une contrainte « extérieure ». La deuxième question est épistémologique. Pour B&G, si le cerveau n'est pas guidé par une instance centrale, il est forcément livré au déterminisme. Or nous avons vu qu'une certaine décentralisation – voire une certaine dose d'entropie – est nécessaire à l'émergence ; si la conscience est un système de propriétés émergentes, ce qui est suggéré par de nombreux travaux de neurologues²⁷, le contrôle qu'elle exerce sur les autres instances mentales est de type inductif et non pas causal.

27. Cf. par exemple Dehaene, Kertszberg et Changeux (1998), Dehaene et Naccache (2001). Pour ces auteurs, l'unité de la conscience, ou de l'expérience, émane de l'interconnection de modules (circuits) spécialisés, prenant place dans un « espace de travail » (les phénomènes inconscients

UN RASOIR VÉTUSTE

B&G s'en prennent encore à la multiplicité des sous-mois en arguant qu'elle viole le rasoir d'Occam. Rappelons que ce principe reprend un aphorisme antique selon lequel «la simplicité est le sceau de la vérité», aphorisme qu'Occam revisite en disant qu'il ne faut pas multiplier les entités au-delà du nécessaire. Cependant, on l'a souvent noté, la simplicité est parfois synonyme de simplisme et de naïveté; tout dépend du niveau d'abstraction dont émane cette simplicité (Moessinger, 1979). Il est vrai que la connaissance procède souvent par simplification, mais c'est une simplification par généralisation et non pas par simple diminution du nombre d'entités, généralisation qui sera elle-même mise en cause tandis qu'augmente la complexité de l'objet. Prenons le cas du cerveau, dont on sait qu'il est loin d'être uniforme, qu'il est composé de nombreux réseaux spécialisés qui interagissent. Même si nous savons encore peu de choses quant aux processus et aux interconnexions entre réseaux, cela ne nous empêche pas de créer des modèles de ce fonctionnement, ainsi que de certains réseaux spécialisés (je pense au système visuel ou au cervelet, par exemple). Faut-il ignorer cette diversité et postuler un cerveau monobloc pour faire plaisir aux partisans du rasoir d'Occam? Il est vrai que dans un état ultérieur de la connaissance les choses seront peut-être plus simples. Mais, si tel est le cas, elles ne seront pas plus simples au sens naïf du terme, c'est-à-dire au sens de B&G, elles seront simples à la suite d'une intégration de connaissances qui paraissent jusque-là non reliées. Quant aux disciplines qui semblent avoir évolué dans le sens proposé par Occam, et qui reposent sur des

étant écartés de cet espace). Ces modules ne sont pas forcément fixes, mais peuvent être itinérants dans le cerveau (Bindra, 1976). Pour Seth (2019), la conscience émerge de connexions entre différentes parties du cerveau – dont certaines sont nécessaires à la conscience –, émergence proche de celle de l'hallucination.

postulats simples – comme l'économie néoclassique – il s'agit d'une illusion momentanée, d'un mythe, comme dit Bunge (1963), car il n'y a pas de simplicité ultime, il n'y a qu'une régression infinie de « simplicités ». Encore une fois, la simplification en soi ne conduit pas à un progrès. En psychologie, les théories de Wundt, de Titchener ou de Freud, étaient très complexes, mettant en scène une multitude d'instances. Ces théories ont été remplacées par le béhaviorisme, dont on peut dire sans hésitation qu'il était beaucoup plus simple, avec une forte diminution du nombre d'instances. Devant l'échec du béhaviorisme, les néobéhavioristes ont cherché à élaborer une théorie plus complexe, et on peut dire, ici encore sans hésitation, que l'avenir du néobéhaviorisme est à une théorie encore plus complexe, prenant en compte des instances plus nombreuses.

À quoi bon s'en prendre au déterminisme ?

Le déterminisme est « une habitude de l'esprit » (Hume) qui consiste à penser que le présent dépend du passé. Si on voit les choses de cette manière, tous les événements de ce monde remontent finalement à des interactions entre particules élémentaires qui ont eu lieu il y a des milliards d'années. Le livre de B&G aurait pu s'intituler *Contre le déterminisme* ; ils font en effet retomber tous les égarements de la sociologie sur cette doctrine philosophique, qui joue pour eux le rôle de bouc émissaire. Le problème pour B&C, semble-t-il, c'est que le déterminisme nie le libre arbitre – encore faudrait-il définir ce terme –, libre arbitre dont ces auteurs pensent avoir besoin pour fonder leurs explications sociologiques. Ils semblent ne pas voir que l'inverse du libre arbitre n'est pas le déterminisme, mais plutôt l'obsessionnalité.

Essayons de reconstituer leur raisonnement (notons qu'il s'agit d'une reconstitution raisonnée, et non captée par une sorte d'intuition, car elle se base sur ce que disent ces auteurs dans leur livre ainsi que dans d'autres textes !). L'essentiel

de l'argumentation qui conduit à justifier une approche de l'individu par saisie directe – approche qui se substitue à celle de la psychologie actuelle – tient au rejet de la réduction, celle-ci étant perçue comme une sorte de mécanisme inéluctable, de fatalisme, voire de machination. Il faut donc en déduire que nos deux auteurs adoptent une vision laplacienne du déterminisme causal, et que, selon eux, la psychologie actuelle *réduit* la pensée, les intentions, la conscience, etc., à quelque chose de matériel et de spatio-temporel. Cela conduit à trois questions. La première est : s'agit-il vraiment d'une réduction ? Si tel pouvait paraître être le cas à l'époque de Max Weber, la découverte des niveaux d'émergence en physique, et dans d'autres disciplines, montrent non seulement que les propriétés émergentes sont *nouvelles*, mais que cette nouveauté même enrichit les composantes de niveau inférieur de propriétés elles-mêmes *nouvelles*. Il n'y a donc pas de pure réduction, et le déterminisme prend les caractéristiques d'un fantôme, sauf, peut-être, quand on parle de propriétés résultantes. La deuxième question est la suivante : qu'est-ce qui garantit que ce sens, capté ou reconstruit par le sociologue, correspond au sens pour l'individu visé ? On peut répondre, suivant Weber – comme on l'a vu à propos de Boudon (p. 70-76) –, en invoquant les caractéristiques communes à tous les hommes, mais alors on limite cette captation à des propriétés psychologiques très générales et peu intéressantes. Troisièmement, les raisons de l'action du sujet renvoient aux processus de sa pensée, et pas uniquement à son comportement ou à ce qu'il dit, processus qui ne sont pas accessibles directement, que ce soit par observation ou par interprétation subjective.

Cherchant à définir l'approche wébérienne, Bronner (2008) affirme que « La méthode compréhensive consiste, si l'on me permet ce raccourci, à reconstruire le contexte d'expression d'un acte, d'une idée, d'une croyance. » Le problème n'est pas dans le fait de chercher à comprendre ou reconstruire un acte, une idée ou une croyance, nous le faisons tous les jours, et c'est aussi le travail quotidien des psychologues – cependant

contrôlé par des méthodes et des procédures permettant de diminuer la subjectivité du chercheur ; il n'est pas non plus dans le fait de s'intéresser, par exemple, à l'erreur cognitive, comme le fait Bronner lui-même ; cela est tout à fait légitime dans la mesure où de telles erreurs guident l'action des individus (en particulier en société). Le problème est dans la *reconstruction* – dont Bronner reconnaît d'ailleurs un peu plus loin qu'elle est subjective – qui est *déformée* par la subjectivité même de celui qui l'explore ou la reconstruit. Je note en passant que Bronner ne s'intéresse que très peu aux mécanismes de ces biais, qu'ils soient génériques ou spécifiques, psychologiques ou sociologiques. Comme on l'a vu à propos de Boudon, recourir à une méthode *sui generis* de connaissance de l'individu, différente de l'approche et des méthodes de la psychologie, c'est affirmer la dualité des modes de connaissance, ce qui, si on pousse un peu le raisonnement, conduit à affirmer la dualité de la vérité (dualité, qui, dans le domaine de la science, rappelons-le, est contradictoire). Inutile de redire que Boudon a toujours affirmé vouloir construire une sociologie scientifique, et il n'est pas douteux que telle est aussi l'intention de Bronner.

Bronner s'appuie encore une fois, dans son raisonnement, sur le fait qu'il y a des actions erronées mais néanmoins raisonnables. « Raisonnable » signifie que l'individu s'appuie sur des raisons qui sont bonnes pour lui (et compréhensibles par d'autres). Mais, encore une fois, cela est parfaitement évident. Quand par exemple un enfant dit, après avoir constaté que deux boules de plasticine sont égales (« même chose de pâte »), que celle qui a ensuite été déformée en forme de saucisson a « plus de pâte » que l'autre, il s'appuie sur l'excellente raison – pour lui – selon laquelle la boule est devenue plus longue. (On aura reconnu l'expérience piagétienne de la conservation de la matière.) Une telle erreur est intéressante, non pas parce qu'elle est « subjectivement rationnelle » mais parce qu'elle conduit à examiner de plus près les raisons du raisonnement de l'enfant, et donc à le mieux comprendre. Il en va de même des erreurs cognitives de l'adulte, qui ne justifient pas

une approche spécifique reconstructive, elles sont du domaine de la psychologie et demandent une approche systématique, souvent patiente et studieuse, qui va nous révéler pas à pas les processus mentaux en cause, et non pas les faire jaillir d'un coup, comme le voudrait un sociologue reconstructeur. Cela suppose démêler patiemment des problèmes de systématisation et de clarification conceptuelle, et de se confronter à ce que les romantiques appelaient « la décevante vulgarité du réel ».

La question du déterminisme, qui est en arrière-plan de toute l'argumentation de B&G, renvoie à celle du libre arbitre, dont nous avons vu qu'elle n'entre pas dans le paysage de la science. C'est un problème dont les philosophes débattent depuis plus de 2000 ans, et, au vu de l'avancement de leurs travaux, il faudra peut-être renouveler le bail. Ce qui empêche ce débat de progresser est l'idée de libre choix, c'est-à-dire l'expérience subjective selon laquelle si j'ai choisi A, sans doute avais-je des raisons de le faire, mais j'avais aussi des raisons de choisir B, *il s'en est fallu de peu, j'aurais pu choisir B*. Je ne sais pas si cette idée est vraiment en contradiction avec le déterminisme, mais elle est ressentie comme telle par le sujet qui décide ou choisit. Je note en passant qu'*il s'en serait fallu de très peu* pour qu'un système chaotique soit différent, alors qu'un tel système est totalement déterminé.

Mon argument est que la question de savoir s'il y a déterminisme ou pas est une question philosophique qui n'a pas d'effet direct sur l'avancement des connaissances. Je n'exclus pas qu'un jour cela devienne une question de fait (je pense en particulier aux progrès à attendre des neurosciences quantiques), mais il sera alors temps d'en tirer les conséquences. Pour le moment, je propose à B&G de cesser de se focaliser là-dessus, et de mettre leur énergie et leur savoir au service de la création d'une épistémologie sociologique contemporaine et non partisane. Je ne dis pas qu'il faut ignorer ce problème, mais le mettre entre parenthèses, le « suspendre », en attendant qu'il prenne un sens cognitif. En effet, point n'est besoin de s'embarrasser de la question du libre arbitre pour condamner les explications

béhavioristes, qui sont superficielles précisément parce qu'elles sont livrées à la seule causalité. Les explications causales ne rendent pas compte des phénomènes complexes, en particulier des processus d'émergence, d'auto-organisation, des déterminations structurelles, et des feedbacks entre entités de niveau différent.

Quoi qu'il en soit, l'anti-déterminisme ne laisse pas le champ libre à l'interprétation subjective des états mentaux, dont nous avons vu qu'elle est très insuffisante et souvent trompeuse. Bien sûr, on peut considérer que la profondeur de l'explication de l'action d'un individu se trouve dans l'exploration de l'unicité de cet individu, mais alors il faut s'entendre sur ce qu'on entend par explication. S'il s'agit d'une exploration purement subjective, pour le seul plaisir de l'explorateur, rien à dire, mais si on parle de connaissance, il faudrait montrer en quoi elle est spécifique, c'est-à-dire pourquoi elle ne pourrait pas être récupérée par une démarche scientifique²⁸. Cela dit, on peut comprendre un individu « de l'intérieur » sans entrer *directement* dans son intentionnalité, en prenant l'expression de ses pensées comme des faits, et en étudiant les processus de cette pensée ; cela suppose une étude qui se déroule dans le temps, ces processus conduisant à des changements qui sont reliés à d'autres ; cela suppose aussi une étude des causes extérieures de son état mental. C'est un travail patient, qui demande des vérifications, qui doit être corroboré, et qui doit s'intégrer dans les connaissances psychologiques existantes. Il ne suffit pas de postuler que nous ressemblons suffisamment à notre sujet pour nous permettre de deviner son expérience ou l'état de sa subjectivité. Ceci n'empêche pas, encore une fois,

28. L'exploration subjective peut donner à l'individu qui explore l'impression de la « profondeur », « profond » signifiant alors « difficile d'accès ». Une telle profondeur est à distinguer de la profondeur d'une connaissance, c'est-à-dire de son intégration dans plus d'un niveau, profondeur qui ne peut s'atteindre que loin de la subjectivité.

de faire des hypothèses qui peuvent, le cas échéant, s'appuyer sur notre propre expérience.

Nul besoin de s'intéresser au déterminisme pour comprendre l'importance de l'émergence. Rejeter l'émergence, en effet, c'est se ranger soit dans le camp du réductionnisme radical, soit dans celui du holisme radical. Réduire la société à des relations interpersonnelles, comme le deuxième Homans ou quelques sociologues béhavioristes, c'est la nier, c'est nier l'émergence. Quant à comprendre l'émergence comme une chose et pas comme une propriété, à l'instar de Durkheim, cela conduit à occulter ses mécanismes et à ne pas la comprendre comme telle. À voir l'ubiquité du phénomène de l'émergence, on est conduit à un type d'explication non radical, qui inclut la considération des niveaux de la réalité, ainsi que la tentative de faire des liens entre ceux-ci ; or faire des liens entre niveaux différents, c'est d'abord mettre en évidence les interactions entre phénomènes micro-macro ; la question de savoir dans quelle mesure ces interactions relèvent du déterminisme causal n'a aucune incidence sur l'importance des liens micro-macro dans l'explication sociologique.

Comment comprendre l'autonomie individuelle – souci principal de B&G – autrement qu'émergente ? Si elle est imposée (« du dehors »), ce n'est pas de l'autonomie, et si elle est dirigée de l'intérieur par exemple par une instance centrale, soit elle en deviendra le subordonné et perdra donc son caractère autonome, soit nous en revenons à une conception du type homunculus, qui est une métaphore qui ne fait que se substituer au mystère de la conscience. (Rappelons que l'homonculus est une instance à l'intérieur de l'individu, qui prend les décisions et contrôle les autres instances afin que ses décisions soient exécutées [Ruyer, 1957]. Or, si on poursuit cette idée, il doit y avoir un homonculus à l'intérieur de l'homonculus, etc., de manière illimitée.) B&G ont donc raison de rejeter cette conception, qui pourtant se dresse à tous les carrefours de leur raisonnement. Ils n'envisagent pas l'autonomie comme émergeant de systèmes neuronaux

déterminés à la fois causalement (via des processus chimiques) et structurellement (via la pensée), systèmes situés dans un environnement corporel, dans un corps qui lui-même interagit avec d'autres, et dans un environnement social déterminé par des systèmes institutionnels.

CONCLUSIONS

Accordons généreusement à Bronner et à Géhin le courage de plonger au cœur des questions théoriques qui divisent les sociologues. À vrai dire, les débats sur les fondements de la sociologie se faisaient rares ; ils ont conduit à une telle impasse et à une telle lassitude que de nombreuses voix demandent la fin de ces débats, la fin de la recherche d'une théorie sociologique générale (« grande » théorie), une approche essentiellement pragmatique (qui se résumerait à la mise en évidence de relations entre faits). Certes, on peut faire de la recherche appliquée, ou de la sociologie pratique, sans s'encombrer de questions épistémologiques, mais alors on risque d'adopter un point de vue naïf sur les fondements mêmes des travaux entrepris, et les points de vue naïfs sont presque toujours extrémistes. Des auteurs tels qu'Ernest Mach, Pierre Duhem, ou Henri Poincaré, ont longuement montré comment les questions fondamentales, qu'elles soient explicitées ou pas, se répercutent sur le travail pratique des scientifiques, ainsi que sur leurs recherches appliquées. À cela s'ajoute le fait que quand on cherche à raisonner sur des indicateurs sociaux numériques, comme on le fait souvent en sociologie, on tend à ignorer les processus sociaux dont ils résultent, ce qui peut conduire à les interpréter de manière superficielle. Il n'est donc pas inutile de chercher à approfondir les questions fondamentales ; sans doute faudrait-il même le faire périodiquement, en fonction de l'évolution des connaissances.

Cette lassitude quant à l'immobilisme (temporaire) des fondements de la discipline n'est pas propre à la sociologie ; la psychologie béhavioriste, je l'ai évoqué, est restée longtemps doctrinale, fermée à toute discussion concernant l'étude

de la pensée ; la physique de la fin du ^{xx}e siècle a éprouvé le même genre de lassitude quant à ses fondements, et n'a laissé que peu de place à ceux qui cherchaient une grande théorie reliant physique classique et théorie quantique. Il y a bien d'autres exemples de disciplines dans lesquelles les discussions concernant les fondements sont tombées en panne pendant quelques années, ou quelques dizaines d'années ; mais ce genre de blocage n'a qu'un temps, et de nouveaux systèmes d'hypothèses naissant dans des domaines voisins, ou sous-jacents, conduisant à reprendre ces questions dans une optique nouvelle.

Mon souci principal a toujours été de relier psychologie et sociologie ; on comprendra donc qu'une certaine déception marque quelques-unes des lignes ci-dessus. Ce qui m'afflige le plus, c'est d'être confronté à des sociologues *sociologico-centriques*, c'est-à-dire profondément victimes de l'évolution intellectuelle de leur discipline, et restant très attachés au *Zeitgeist* de sa fondation. Souvent fascinés par le problème de l'autonomie, en particulier individuelle, et perdant de vue la relativité de cette notion, ils s'opposent alors en deux tendances, les uns voyant les individus comme excessivement autonomes, les autres comme largement dépourvus d'autonomie. Cherchant d'abord à se convaincre, ils accentuent cette opposition, écartant ses deux pôles.

Le manque d'intérêt pour la psychologie, qui conduit à effacer la question des liens micro-macro, est une vieille affaire. Si la sociologie s'est toujours intéressée aux individus, les pères fondateurs, on l'a vu, ont cherché à contourner la psychologie. Ce qui est étonnant est la persistance d'une certaine méfiance envers cette discipline, alors qu'elle a surmonté le problème qui est à l'origine de cette méfiance en remplaçant le comportement, notion physiologique, par la conduite, qui inclut la pensée, les deux niveaux agissant l'un sur l'autre. Nous sommes donc dans cette situation étrange où la sociologie *mainstream* voit toute explication s'appuyant sur la psychologie comme réductrice, tandis que la sociologie pratique fait un usage abondant de faits psychologiques, mais sans beaucoup se soucier

de la distinction entre réduction et non réductibilité, c'est-à-dire entre propriétés résultantes et propriétés émergentes.

Réagissant à l'impasse dans laquelle s'est engagée la sociologie théorique, j'ai cherché à mettre en évidence le côté excessif de l'explication phénoménologique en sociologie, en montrant comment cette explication tranche dans le paysage actuel de la science ; j'ai pour cela fait un détour par l'histoire comparée de la psychologie et de la sociologie, montrant que si l'approche phénoménologique de Max Weber était compréhensible dans le contexte de son époque, elle ne l'est plus au vu de l'évolution de l'épistémologie psychologique. Pour développer ce point, j'ai essayé de montrer, d'une part, comment la psychologie a évolué, et d'autre part, prenant l'exemple de Boudon, par quels détours une partie des sociologues se sont laissés entraîner dans la voie de la phénoménologie. Pour moi, il reste quand même étonnant qu'un sociologue du calibre de Boudon se soit engagé dans une méthode de connaissance de l'individu si réflexive et si peu tournée vers son objet, alors qu'il souhaitait participer à l'élaboration d'une sociologie systématique. Les conceptions de Boudon illustrent comment on peut glisser facilement de la phénoménologie à l'hyper-rationalité, c'est-à-dire d'une forme d'irréalisme à une autre (cf. p. 86-88). J'ai évoqué, pour comprendre cet égarement, le contexte intellectuel, le prestige de la philosophie phénoménologique, la survivance de l'interprétation positiviste de la psychologie, l'opposition à Durkheim et à Marx etc., tout en ajoutant que la direction prise par Boudon n'est pas seulement une affaire intellectuelle, mais aussi identitaire. Il désirait fortement fonder une théorie sociologique ; or, le contexte des théories possibles, telles qu'il les concevait, ne lui offrait que la place – laissée vacante par Raymond Aron – de l'individualisme méthodologique, place qui lui permettait par ailleurs de jouer un rôle idéologique.

La position phénoménologique de Boudon, m'a servi à planter une partie du décor des fondements de la sociologie actuelle. L'autre partie du décor, tout aussi imposante, celle construite par Durkheim et ses successeurs, s'est également

beaucoup détériorée. Nous avons vu que Durkheim distingue mal phénomènes et faits, choses et propriétés de choses, propriétés émergentes et propriétés résultantes, monisme et dualisme, ontologie et épistémologie. Tandis que l'approche intuitive de Weber manque l'individu en cherchant à contourner la connaissance que nous en avons par la psychologie, l'approche durkheimienne, en appréhendant individus et systèmes sociaux de l'extérieur, manque à la fois les mécanismes psychologiques, psycho-sociologiques, et les processus sociaux. Compréhension directe de l'individu (de l'intérieur) et explication sociologique directement par les phénomènes sociaux (de l'extérieur) sont les deux maladies infantiles de la sociologie, comme elles l'ont été, toutes choses égales, pour la psychologie.

Me relisant, j'ai l'impression de m'être souvent répété; je me rassure en espérant que cette impression ne sera partagée que par ceux qui connaissent bien les sujets abordés. C'est donc sans trop d'embarras que je suis revenu souvent sur les grandes lignes de ma problématique. J'y reviens une dernière fois. On insiste en général sur l'opposition individualisme-holisme, sans doute parce qu'on la rencontre dans tout le spectre des sciences sociales. Toutefois, s'il ne s'agissait que de cela, on pourrait trouver une position intermédiaire; certes, on ne mettrait pas tout le monde d'accord, mais tout le monde saurait qu'il y a un chemin d'une position à la position opposée. Si tel n'est pas le cas, c'est parce que l'opposition individualisme-holisme est inextricablement liée à la question ci-dessus de l'approche (phénoménologique *versus* positiviste). Et pour compliquer encore un peu les choses, s'ajoute la question du monisme-dualisme. En d'autres termes, il y a trois désaccords qui s'embrouillent dans une sorte d'embouteillage conceptuel : il y a l'antagonisme individualisme-holisme, qui est d'abord épistémologique, il y a la question de l'approche, qui est de nature épistémologique et méthodologique, et il y a le contentieux monisme dualisme, qui est essentiellement ontologique. Il y a sans doute de quoi s'y perdre (surtout si on distingue mal épistémologie et ontologie). Ces désaccords ont déchiré

la sociologie, ils ont empêché les sociologues de s'accorder sur la place de leur spécialité, et ont conduit certains à imaginer qu'elle occupe une place à part dans les disciplines du savoir.

La sociologie proposée ici, même si elle est à mi-chemin entre individualisme et holisme, ne constitue pas pour autant une position moyenne, qui prendrait un peu de sa substance dans chacune des deux positions extrêmes. C'est d'abord une clarification de la question des liens micro-macro²⁹, dont je montre qu'elle se résout, dans une large mesure, à la question de l'émergence. Mettre l'accent sur l'émergence, c'est renoncer à chercher à sonder subjectivement des intentions – sans renoncer à les comprendre en profondeur –, c'est déplacer l'accent sur les connexions entre individus et entre systèmes sociaux, ainsi que sur les caractéristiques sociales nouvelles auxquelles elles donnent lieu ; et c'est aussi s'intéresser à ce que ces caractéristiques déterminent (rendent possible, limitent, induisent, etc.) aux niveaux plus micro, en particulier au niveau des individus, et compte tenu de l'environnement (social, naturel, technologique). Encore une fois, un tel point de vue, même s'il s'appuie sur les parties et leurs connexions, n'est pas réductionniste, car il ne nie pas les propriétés émergentes, il ne nie pas la nouveauté.

On distingue en général deux (ou trois) niveaux en sociologie, mais il faudrait en distinguer davantage. En effet, tout système social est inclus dans un système plus large, et, si on y regarde de près, tous les systèmes sociaux ont des propriétés émergentes. Lorsque celles-ci s'organisent et se coordonnent avec d'autres qui sont à peu près au même niveau hiérarchique, on peut parler de niveau d'émergence. Ce qui émerge, je m'y suis souvent arrêté, sont des nouvelles propriétés,

29. Curieusement, la question des liens micro-macro n'a pas (encore) été abordée de manière systématique par la sociologie *mainstream*, ou plutôt, elle est éparpillée dans des travaux sans rapport les uns avec les autres (Alexander *et al.* 1987). Le seul point d'accord semble tenir au fait que le niveau micro se réfère à des entités plus petites que celles du niveau macro.

essentiellement des systèmes de normes, de valeurs, et de symboles. Cela dit, si chaque système social (concret) produit de la normativité, et que les systèmes sociaux sont hiérarchisés (hiérarchies d'inclusion), alors les systèmes de normes tendent aussi vers une certaine hiérarchie d'inclusion. Cette double hiérarchie de systèmes lâchement intégrés est la première chose à clarifier quand on cherche à expliquer la société.

À partir de cette manière d'appréhender la sociologie, qui vise les systèmes sociaux y compris leurs propriétés, et qui renvoie l'explication à un va-et-vient entre niveaux pertinents, plusieurs approches théoriques – ou systèmes d'hypothèses – pourraient être développés, qui auraient l'avantage de reposer sur une base commune, et qui, en se précisant et en s'explicitant, pourraient s'amender et se coordonner, reléguant leurs différences dans des questions de plus en plus fondamentales. Certes, présenter dans le même texte le partage de la sociologie théorique en deux camps opposés, et proposer une approche qui permette de dépasser ce blocage était un peu ambitieux. Je n'ai pu que présenter quelques bribes d'une sociologie émergentiste qui reste largement à construire.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER, J.-C., Giesen, B., Munch, R., & Smelser, N.J. eds. (1987) *The micro-macro link*. Berkeley, University of California Press.
- ARIELY, D. (2008) *Predictably Irrational*. New York, Harper Collins.
- BACH, J. (2009) *Principles of Synthetic Intelligence, PSI, An Architecture of Motivated Cognition*. New York, Oxford University Press.
- BHARGAVA, R. (1992) *Individualism in Social Science*. New York, Oxford University Press.
- BENKLER, Y. (2009) *La richesse des réseaux, marchés et libertés à l'heure du partage social*. Lyon, PU de Lyon.
- BERTALANFFY, L. von (1968) *General Systems Theory, Foundations, Development, Applications*. New York, G. Braziller.
- BERTHELOT, J.-M. (1995) *Durkheim : l'avènement de la sociologie scientifique*. Toulouse, PU du Mirail.
- (2012) *Épistémologie des sciences sociales*. Paris, PUF.
- BINDRA, D. (1976) *A Theory of Intelligent Behavior*. New York, Wiley.
- BINMORE, K. (1990) *Essays on the Foundations of Game Theory*. Oxford, Basil Blackwell.
- BLATT, J. (1983) How economists misuse mathematics. In A.S. Eichner (Ed.), *Why economics is not yet a science*. Armonk, New York, M.E. Sharpe.
- BLOOMFIELD, L. (1926) A set of postulates for the science of language. *Language*, 2, 153-64.
- BLUMER, H. (1969) *Symbolic interactionism*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- BOSTROM, N. (2014) *Superintelligence, Path, Dangers, Strategies*. Oxford, Oxford University Press.
- BOUDON, R. (1976) Les limites des schémas déterministes dans l'explication sociologique. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 38-39, 417-433.

- (1977) *Effets pervers et ordre social*. Paris, PUF.
- (1979) *La logique du social*. Paris, Hachette.
- (1990) *L'art de se persuader des idées fausses, fragiles ou douteuses*. Paris, Fayard.
- (1998) Social mechanisms without black boxes. In P. Hedström & R. Swedberg, *Social Mechanisms, An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (2010) *La sociologie comme science*. Paris, PUF.
- BOURDIEU, P. (1987) *Choses dites*. Paris, La Découverte.
- BOUVIER, A. (2018) Intentional, unintentional and sub-intentional aspects of social mechanisms and rationality. In G. Bronner & F. Di Orio (Eds.) *The Mystery of Rationality, Minds, Beliefs and Social Sciences*. New York, Springer.
- BRONNER, G. (2008) L'apport d'une épistémologie cognitive à la démarche sociologique. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XLVI-140, 155-174.
- & GÉHIN, E. (2017) *Le danger sociologique*. Paris, PUF.
- BRUNER, J.-S., Goodnow, J.J., & Austin, G.A. (1956) *A Study of Thinking*. New York, Wiley.
- BÜHLER, K. (1930) *The mental development of the child*. New York, Kegan Paul.
- BUNGE, M. & Ardila, R. (1987) *Philosophy of psychology*. New York, Springer Verlag
- BUNGE, M. (1963) *The Myth of Simplicity*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- (1979) *Treatise on Basic Philosophy, Vol 4, A world of Systems*. Dordrecht, D. Reidel.
- (1980) *The Mind-Body Problem*, Oxford, Pergamon Press.
- (1983) *Treatise on basic philosophy, Vol. 5, Exploring the world*. Dordrecht, Reidel.
- (1983) *Treatise on basic philosophy, Vol. 6, Understanding the world*. Dordrecht, Reidel.
- (1992) System boundary. *International Journal of General Systems*, 20(3), 215-219.
- (1998) *Social Science under Debate*. Toronto, University of Toronto Press.

- (1999) *The Sociology-Philosophy Connection*. New Brunswick, NJ, Transaction.
- (2014) *Emergence and Convergence, Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*. Toronto, University of Toronto Press.
- BUTERIN, V. (2020) *Trust models*, in vitalik.ca. Aug. 20.
- CARROLL, S. (2016) *The Big Picture, On the Origins of Life, Meaning, and the Universe Itself*. New York, Dutton.
- CHOMSKY, N. (1959) A Review of B. F. Skinner's « Verbal Behavior » in *Language*, 35/1, 26-58.
- CIALDINI, R. (1985) *Influence, Science and practice*. Glenview, Scott, Foresman and Co.
- COLEMAN, J. (1982) *The Asymmetric Society*. New York, Syracuse University Press.
- (1990) *The Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA, Belknap of Harvard UP.
- CURRIE, G. (1984) Individualism and global supervenience. *British Journal for the Philosophy of Science*, 35, 345-358.
- CUVILLIER, A. (1954) *Manuel de sociologie, avec notices bibliographiques*. Paris, PUF.
- DAVIDSON, D. (1970) Mental events. In L. Foster & J.W. Swanson, (Eds.) *Experience and theory*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- DEBNAM, G. (1984) *The Analysis of Power, A Realist Approach*. London, Macmillan.
- DÉCHAUX, H.G. (1993) N. Elias et P. Bourdieu : analyse conceptuelle comparée. *Archives Européennes de Sociologie*, 34, 360-384.
- DEHAENE, S., KERSZBERG, M. & CHANGEUX, J.-P. (1998) A neuronal model of a global workplace in effortless cognitive tasks. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 95, 14529-34.
- DEHAENE, S. & NACCACHE, L. (2001) Towards a cognitive neuroscience of consciousness, Basic evidence of a workspace framework. *Cognition*, 79, 1-37.
- DENNET, D. (2007) *Neuroscience and Philosophy, Brain, Mind, and Language*. New York, Columbia University Press.
- DEUTSCH, M. (1954) Field theory in social psychology. In G. Lindzey (Ed.), *Handbook of Social Psychology*. Cambridge, Addison-Wesley.

- DÖRNER, D. (1997) *The Logic of Failure, Recognizing and Avoiding Error in Complex Situations*. New York, Basic Books.
- DRETSKE, F. (2020) *Expliquer le comportement : les raisons dans un monde de causes*. Paris, Éditions Matériologiques.
- DUPUY, J.-P. (1992) *Introductions aux sciences sociales, Logique des phénomènes collectifs*. Paris, Ellipses.
- DURKHEIM, E. (1950/1912) *Leçons de sociologie : physique des mœurs et du droit*. Paris, PUF.
- (1993/1895) *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF.
- (2007/1893) *De la division du travail social : étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris, PUF.
- (2012) *L'éducation morale*. Paris, PUF.
- EDELMAN, G.M. (1990) *The Remembered Present, A Biological Theory of Consciousness*. New York, Basic Books.
- ELSTER J. (1986) *Le laboureur et ses enfants*. Paris, Minuit.
- (1989) *The Cement of Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ETHIS, E. (2015) *Le cinéma et ses publics : Comment le cinéma nous aide à nous comprendre et à comprendre les autres*. Avignon, Éditions Universitaires d'Avignon.
- ETZIONI, A. (1991) Socio-economics, The next steps. In A. Etzioni & P.R. Lawrence, *Socio-economics, Towards a new synthesis*. New York, M.E. Sharpe.
- (2010) *Moral Dimension : Towards a New Economics*. New York, Simon and Schuster.
- FAVEREAU, O. (1989) Marchés internes, marchés externes. *Revue Economique*, 40, 273-382.
- FAVEREAU, O. (2014) « Société » par nécessité, « entreprise » par convention. In B. Segrestin, B. Roger, & S. Vernac, *L'entreprise point aveugle du savoir*. Paris, Sciences Humaines.
- FELDMAN BARRETT, L. (2018) *How Emotions Are Made, The secret Life of the Brain*. NY, McMillan.
- FELTHAM, C. (2017) *Depressive Realism, Interdisciplinary Perspectives*. New York, Routledge.
- FERGUSON, N. (2019) *The Square and the Tower*. New York, Penguin Books.

- FERRER, C. (2008) La diffusion de la théorie du chaos dans les sciences humaines, les sciences sociales et les arts, une épidémie postmoderne. *Trans – Revue de littérature générale et comparée*, 6.
- FODOR, J. (1974) Special sciences (Or, the disunity of science as a working hypothesis), *Synthese* 28, 97-115.
- GADAMER, H.G. (1976) *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, University of California Press.
- GEERTZ, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- GIBBARD, A. & VARIAN, H.R. (1978) Economic models. *Journal of Philosophy*, 664-677.
- GIDDENS, A. (1977) *Studies in Social and Political Theory*. New York, Basic Books.
- (1984) *The Constitution of Society : Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley, University of California Press.
- GODELIER, M. (2010) *Les tribus dans l'Histoire et face aux États*. Paris, CNRS Éditions.
- GOLDSTEIN, L. (1958) The theses of methodological individualism. *British Journal for the Philosophy of Science*, 9, 1-11.
- GOWERS, T. (2002) The importance of mathematics. Video, Clay Mathematics Institute. Cambridge, MA.
- GRANOVETTER, M. (1973) The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78, 1360-1380.
- (1985) Economic action and social structure, A theory of embeddedness. *American Journal of Sociology*, 91, 481-510.
- HAIDT, J. (2012) *The Righteous Mind : Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York, Vintage Books.
- HARARI, Y.N. (2015) *Sapiens, une brève histoire de l'humanité*. Paris, Albin Michel.
- HEBB, D.O. (1980) *Essay on mind*. Hillsdale, NJ, Erlbaum.
- HECHTER, M. (1987) *Principles of Group Solidarity*. Berkeley, University of California Press.
- HEMPEL, C.G. (1965) *Aspects of Scientific Explanation*. New York, Free Press.
- HUFF, T. (2017) *Max Weber and Methodology of Social Science*. London, Routledge.

- HUMPHREYS, P. (1997) How properties emerge. *Philosophy of Science*, 64, 1-17.
- JAMES, W. (1912) *Précis de psychologie*. Paris, Marcel Rivière.
- KAHNEMAN, D. and TVERSKY, A. (1979) Prospect theory, an analysis of decision under risk. *Econometrica*, 47, 263-291.
- KAHNEMAN, D., Slovic, P. & Tversky, A., eds (1982) *Heuristics and Biases*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KAHNEMAN, D. (2011) *Thinking, Fast and Slow*. New York, Farrar, Straus and Giroux.
- KINCAID, H. (1997) *Individualism and the Unity of Science*. New York, Rowman and Littlefield.
- KOESTLER, A. (1972) *Le zéro et l'infini*. Paris, Calmann Lévy.
- KÖHLER, W. (1929) *Gestalt Psychology*. New York, Liveright.
- KOLM, S.C. (1986) *L'homme pluridimensionnel*. Paris, Albin Michel.
- LAGAUZÈRE, D. (2007) *Sociologie et théorie du chaos*. Paris, Harmattan.
- LAKATOS, I. (1978) *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Vol. 1. Cambridge University Press.
- LASSWELL, H. & KAPLAN, A. (1952) *Power and Society, A Framework for Political Inquiry*. London, Routledge & Kegan Paul.
- LAWLER, E.J. & al. (2015) *Order on the Edge of Chaos*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LE BON, G. (1895) *Psychologie des foules*. Paris, Alcan, 1895.
- LEWES, G.H. (1874) *Problems of life and mind*. London, Truebner.
- LIBET, B. (1999) Do we have free will? *Journal of Consciousness Studies*, 6, 47-57.
- LUHMANN, N. (1988) *Soziale Systeme*. Frankfurt, Suhrkamp.
- LUKES, S. (1973) *Émile Durkheim : His Life and Work*. London, Penguin.
- (1974) *Power, A Radical View*. New York, Macmillan. 2^e édition, 2005.
- (1977) *Essays in Social Theory*. New York, Columbia University Press.
- MANN, L. (1969) *Social Psychology*. New York, Wiley.
- MARGOLIS, J. (1946) Emergence. *Philosophical Forum*, 17, 271-295.
- MELLOR, D.H. (1982) The reduction of society. *Philosophy*, 57, 51-73.

- MERKLÉ, P. (2016) *La sociologie des réseaux sociaux*. Paris, La Découverte.
- MERTON, R. K. (1957) *Social Theory and Social Structure*. New York, The Free Press.
- (1976) *Sociological Ambivalence and Other Essays*. New York, The Free Press.
- MICHELS, R. (1971) *Les partis politiques, Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*. Paris, Flammarion.
- MILLER, G.A., Galanter, E. and Pribram, K.H. (1960) *Plans and the Structure of Behavior*. New York, Holt, Rhinehart, and Winston, Inc.
- MINSKY, M. (1988) *La société de l'esprit*. Paris, InterÉditions.
- MOESSINGER, P. (1975) Developmental study of fair division and property. *European Journal of Social Psychology*, 5, 385-394.
- (1989) *La psychologie morale*. Paris, PUF.
- (1991) *Les fondements de l'organisation*. Paris, PUF.
- (1992) La théorie du choix rationnel : critique d'une explication. *Information sur les Sciences Sociales*, 31, 87-111.
- (1994) Tentative de clarification de la théorie de Bourdieu. *Archives Européennes de Sociologie*, 35, 324-333.
- (1996) *Irrationalité individuelle et ordre social*. Genève, Droz.
- (1998) Les raisons et les sentiments. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 36, 187-194.
- (2000) *Le jeu de l'identité*. Paris, PUF.
- (2008) *Voir la société*. Paris, Hermann.
- (2014) *L'identité en jeu*. San Bernardino, CreateSpace.
- MORIN, E. (2014) *La méthode. L'humanité de l'humanité : l'identité humaine*. Paris, Points.
- MOUNTCASTLE, V.B. (1997) The columnar organization of the neocortex. *Brain, A Journal of Neurology*, 120, 701-722.
- MUCCHIELLI, L. (1998) *La découverte du social : Naissance de la sociologie en France, 1870-1914*. Paris, La Découverte.
- (2003) *Mythes et histoire des sciences humaines*. Paris, La Découverte.
- NAGEL, E. (1961) *The Structure of Science, Problems in the Logic of Explanation*. New York, Harcourt, Brace & World.
- OLSON, M. (1978) *Logique de l'action collective*. Paris, PUF.

- PARSONS, T. (1949) *The Structure of Social Action*. New York, The Free Press.
- PEARL, J. (2018) *The Book of Why : The New Science of Cause and Effect*. GB, Allan Lane.
- PETTIT, P. (1993) *The Common Mind : An Essay on Psychology, Society and Politics*. New York, Oxford University Press.
- PIAGET, J. (1950) *Introduction à l'épistémologie génétique. La pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociologique*. Paris, PUF.
- (1965/1944) *Études sociologiques*. Genève, Librairie Droz.
- (1968) *Sagesse et illusion de la philosophie*. Paris, PUF.
- (1970) *Épistémologie des sciences de l'homme*. Paris, Unesco.
- (1977) *Recherches sur l'abstraction réfléchissante*. (Études d'Épistémologie Génétique, Vol. 34). Paris, PUF.
- POPPER, K. (1979) *La société ouverte et ses ennemis, L'ascendant de Platon*. Paris, Seuil.
- RAWLS, J. (1971) *A theory of justice*. Harvard, Harvard University Press.
- ROCHAT, P. (2015) *Origins of Possession : Owning and Sharing in Development*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RHINEHART, L. (2014) *L'homme-dé*. Paris, Éditions de l'Olivier.
- RIUTORT, P. (2013) *Premières leçons de sociologie*. Paris, PUF.
- ROGERS, E.M. (1995) *Diffusion of Innovations*. New York, The Free Press.
- ROSANVALLON, P. (2011) *La société des égaux*. Paris, Éditions du Seuil.
- ROSSI, P. (1990) *Down and out in America, The origin of homelessness*. Chicago, University of Chicago Press.
- RUBY, P. & DECETY, J. (2003) What you believe versus what you think they believe, A neuroimaging study of conceptual perspective-taking. *European Journal of Neurosciences*, 17, 2475-80.
- RUYSER, R. (1957) Homunculus et Méganthrope. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62/3, 266-285.
- SAPOLSKY, R.M. (2018) *Behave, The Biology of Humans at Our Best and Worst*. New York, Penguin Press.
- SARTORI, G. (1987) *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham, Chatham House.

- SAWYER, R.K. (2005) *Social Emergence : Societies as Complex Systems*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHELLING, T.C. (1980) *La tyrannie des petites décisions*. Paris, PUF.
- SCHMIDT, C. (2001) *La théorie des jeux : essai d'interprétation*. Paris, PUF.
- SETH, A.K. (2019) From unconscious inference to the Beholder's share, Predictive perception and human experience. *European Review* 27,378-410.
- SIMON, H.A. (1982) *Models of bounded rationality*. Cambridge, MIT Press.
- SKINNER, B.F. (1957) *Verbal Behavior*. Acton, MA, Copley Publishing Group.
- SMITH, L.D. (1986) *Behaviorism and Logical Positivism, A Reassessment of the Alliance*. Stanford, Stanford University Press.
- STINCHCOMBE, A.L. (1983) *Economic sociology*. New York, Academic Press.
- SUKALE, M. (2004) *Absolute Max Weber*. Freiburg im Breisgau, Orange Press.
- TARDE, G. (1993/1890) *Les lois de l'imitation*. Paris, Éditions Kimé.
- TASSONE, B.G. (2012) *From Psychology to Phenomenology, Franz Brentano form an Empirical Standpoint and Contemporary Philosophy of Mind*. New York, Macmillan.
- TAVRIS, C. & ARONSON, E. (2016) *Pourquoi j'ai toujours raison et les autres ont tort*. Paris, La Clé des Champs.
- TOCQUEVILLE, A (1981) *De la démocratie en Amérique*. Paris, Flammarion. Première édition, 1835.
- TÖNNIES, F. (2010/1887) *Communauté et société*. Paris, PUF.
- TURNER, B. & ROJEC, C. (2001) *Society and Culture, Scarcity and Solidarity*. Newbury Park, Sage.
- VALADE, B. (1998) *Introduction aux sciences sociales*. Paris, PUF.
- WADDINGTON, H. (1957) *The Strategy of the Genes, A Discussion of Some Aspects of Theoretical Biology*. London, Allen & Unwin.
- WALLERSTEIN, I. (2004) *World-Systems Analysis, An Introduction*. Durham, NC, Duke University Press.
- WATSON, J.-B. (1913) Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20/2, 158-177.

- WEBER M. (1921) *Économie et société*. Paris, Plon, 1971.
- (1975) *Roscher and Knies : the Logical Problems of Historical Economics*. New York, Free Press.
- WILLIAMSON, O.E. (1975) *Market and Hierarchies, Analysis and Antitrust Implications*. New York, Free Press.
- WIMMER, H. & PERNER, J. (1983) Beliefs about beliefs, Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition*, 13, 103-128.
- ZEMAN, A. (2007) Sherrington's philosophical writings – A zest for life. *Brain*, 130/8, 1984-1987.
- ZIMBARDO, P. & BOYD, J. (2009) *The Time Paradox, The New Psychology of Time That Will Change Your Life*. New York, Simon & Schuster.

TABLE DES MATIÈRES

I. LE NAVIGATEUR ET SON VOILIER	15
Ontologie et épistémologie	19
Approches et méthodes individualistes	23
II. LES LIENS PSYCHOLOGIE-SOCIOLOGIE :	
UN VIEUX MALENTENDU	27
Des circonstances différentes	27
L'opposition au béhaviorisme	34
Une méthode « clinique » d'exploration intérieure	41
Une sociologie de la conscience?	45
Aux origines de l'intention	48
Note sur l'importance de la philosophie en France	53
L'hypertrophie du libre arbitre	55
III. LA SOCIOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE	61
L'individualisme méthodologique	62
Une psychologie artistique	69
Et pour finir... ..	71
Le problème du moi central	76
Problèmes directs, problèmes inverses	84
L'étrange parenté entre le choix rationnel et la phénoménologie	86
IV. DES FORMES EXTRÊMES D'INDIVIDUALISME ET DE HOLISME	91
L'individualisme	91
Le holisme	94
Durkheim et le verbiage de l'émergence	96
On ne peut pas sortir du champ	101

V. COMMENT EXPLIQUER L'ÉMERGENCE?	111
Ajoutons du sable	114
Revenons à l'eau	117
Des règles simples	118
Le parallèle esprit-société	120
VI. LIENS MICRO-MACRO	127
Introduction	127
Des balles et des paniers : l'univocité à droite	129
Mécanismes psychosociologiques	132
Des systèmes qui s'emboîtent	139
Aperçu de la notion de système	142
Complexité : le sable, l'univers, et le cerveau	144
Le problème des niveaux	148
Émergence et explication	151
VII. POUVOIR, HIÉRARCHIES ET RÉSEAUX	155
L'illibéralisme de Durkheim	159
Pouvoir émergent – pouvoir imposé	160
Centralisation – décentralisation	164
L'effacement du pouvoir : vers une fusion entre organisation et marché	168
VIII. LA SOCIOLOGIE N'EST DANGEREUSE QUE POUR ELLE-MÊME	173
Le couteau sous la gorge	180
Il faut rationalité garder	182
La complexité du chaos	188
La modularité de l'esprit	191
Un rasoir vétuste	196
CONCLUSIONS	205
BIBLIOGRAPHIE	211

Remerciements

Je suis obligé de remercier au moins une fraction des personnes qui m'ont aidé. Les idées exposées ici doivent beaucoup à Anna Favre-Lalieu, avec laquelle j'ai beaucoup parlé de systémisme, à John Broughton et Richard Kitchener, avec lesquels j'ai fondé la revue *New Ideas in Psychology*, ainsi qu'à Jean Widmer, qui a participé avec moi à l'évaluation des sciences sociales en Suisse ; bien qu'il ait été bourdieusien et avocat d'une approche « herméneutique » de la sociologie, nous finissions toujours par tomber d'accord. Dans le cadre de ce travail d'évaluation, les nombreux contacts que j'ai eus avec Pierre Allan, Gérard Berthoud, Jean-Claude Favez, Sami Kanaan, Thomas Onken, Edo Pogli, et Beat Sitter-Liver, ont associé discussions théoriques et politique scientifique. J'ai depuis longtemps des échanges enrichissants avec Jean-Bernard Billeter, Jean-Jacques Ducret, Jacques Grinevald, André Koerffy, Leslie Smith, et d'autres chercheurs proches de Jean Piaget et du Centre International d'Épistémologie Génétique de Genève. J'ai longuement parlé des thématiques présentées dans ce livre avec Christian Martinez. Jan Wuisman et Tim Frisk ont bien voulu lire une version antérieure de mon manuscrit. Mais avant tout, je dois mentionner l'influence de Jean Piaget et de Mario Bunge, qui ont été déterminants dans ma formation. C'est une chance pour moi d'avoir été l'élève de ces deux grands encyclopédistes et philosophes des sciences ; je n'ai fait qu'essayer de grimper sur leurs épaules.

Dans la même collection

- LÉVY Clara, *Le Roman d'une vie. Les livres de chevet et leurs lecteurs*, 2015.
- LEROUX Robert, *Aux Fondements de l'industrialisme. Comte, Dunoier et la pensée libérale en France*, 2015.
- SIRACUSA Jacques, *Rendre comptes. Un examen critique des usages de la quantification en sociologie*, 2014.
- BOUDON Raymond, *Le Rouet de Montaigne – Une théorie du croire*, 2014.
- PIOTET Françoise, LORIOLE Marc et DELFOLIE David (dir.), *Splendeurs et misères du travail des diplomates*, 2013.
- AFFERGAN Francis, *Le moment critique de l'anthropologie*, 2012.
- ERCKERT Guillaume, MICHON Bruno et VIVARELLI Clémentine (dir.), *La croyance : de la théorie au terrain*, 2012.
- ROGEL Thierry, *Sociologie des super-héros*, 2012.
- PIETTE Albert, *Fondements à une anthropologie des hommes*, 2011.
- CUIN Charles-Henry, *Durkheim – Modernité d'un classique*, 2011.
- HEINICH Nathalie, *Guerre culturelle et art contemporain – Une comparaison franco-américaine*, 2010.
- BULLE Nathalie, *L'École et son double – Essai sur l'évolution pédagogique en France*, 2^e édition 2010.
- FORSE Michel et PARODI Maxime, *Une théorie empirique de la justice sociale*, 2010.
- GUILLO Dominique, *La culture, le gène et le virus – La mémétique en question*, 2009.
- SCHREIKER Cherry, *La sociologie de l'action*, 2009.
- DUMAITRE Éric, *Les raisons d'un engouement – Le structuralisme littéraire*, 2009.
- STOCKOWSKI Wiktor, *Anthropologies rédemptrices – Le monde selon Lévi-Strauss*, 2008.
- LEROUX Robert, *Lire Bastiat – Science sociale et libéralisme*, 2008.
- MOESSINGER Pierre, *Voir la société – Le micro et le macro*, 2008.
- MATHIEU-FRITZ Alexandre et BERCOT Régine, *Le prestige des professions et ses failles*, 2008.

- KEUCHEYAN Razmig, *Le constructivisme – Des origines à nos jours*, 2007.
- RAYNAUD Dominique, *Sociologie et sa vocation scientifique*, 2006.
- MESSU Michel, *Des racines et des ailes – Essai sur la construction du mythe identitaire*, 2006.
- GEHIN Étienne, *La société : un monde incertain – Essai sur les institutions et l'idéologie politique*, 2006.
- FANSTEN Maïa, *Le divan insoumis – La formation du psychanalyste : enjeux et idéologies*, 2006.
- BRONNER Gérard, *Vie et mort des croyances collectives*, 2006.
- BAECHLER Jean, *Les fins dernières – Éléments d'éthique et d'ethologie humaine*, 2006.

